ISSN 0101-4838, DOI: 10.71101/RTP.v58.944

Angústia: Um diálogo entre Heidegger, Freud e Lacan

Mirna Nunes Araújo[*]
Ligia Furtado de Mendonça[**]
Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo[***]

Resumo

Apesar de seguirem de diferentes trajetórias, tanto Heidegger – em suas investigações filosóficas (fenomenologia hermenêutica) – quanto Freud – em sua teoria clínica (psicanálise) – se interrogaram sobre a angústia. Ao acompanhar o caminho trilhado por ambos em suas pesquisas, verifica-se certa aproximação conceitual sobre tal afeto, mesmo partindo de áreas do saber tão distintas. Quase quatro décadas depois, Lacan retorna à discussão sobre a angústia, acrescentando a seu constructo psicanalítico um caráter existencial e originário. Assim, verifica-se um enlace de convergências conceituais nas teorias dos três autores sobre a angústia, dentre as quais almeja-se, aqui, articular um diálogo. Primeiramente, realizou-se uma explanação das compreensões de Heidegger, Freud e Lacan sobre a angústia, considerando os fundamentos envolvidos em cada vertente. Por fim, estabeleceu-se um paralelo entre as perspectivas, revelando-se que, para além das diferenças, as semelhanças não são raras – essencialmente, as teorias chegam ao mesmo lugar: a angústia, em seu caráter originário e universal, inexoravelmente relacionada a uma indeterminação fundamental e constitutiva.

Palavras-chave: Angústia; Heidegger; Freud; Lacan.

---

[*] Graduada em Psicologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
[**] Professora associada do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pós-doutoranda do laboratório de pesquisa Unité Transversale de Recherche en Psychogenèse et Psychopathologie (UTRPP) da Université Sorbonne Paris Nord.
[***] Professora titular do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Bolsista PQ-2/CNPq e Cientista do Nosso Estado (FAPERJ).

Anxiety: A dialogue between Heidegger, Freud and Lacan

Abstract

Despite following different paths, both Heidegger – in his philosophical investigations (hermeneutic phenomenology) – and Freud – in his clinical theory (psychoanalysis) – questioned the nature of anxiety (Angst). By following the trajectories of both in their research, a certain conceptual proximity regarding this affect can be observed, even though they stem from quite distanced knowledge areas. Nearly four decades later, Lacan returns to the discussion on anxiety, adding an existential and original character to his psychoanalytic construct. Thus, a nexus of conceptual convergences in the theories of the three authors on anxiety is identified, which this work aims to articulate through a dialogue. Firstly, an exposition of the understandings of Heidegger, Freud, and Lacan on anxiety was conducted, considering the foundations involved in each strand. Finally, a parallel was established between the perspectives, revealing that, beyond the differences, similarities are not rare – essentially, the theories converge on the same point: anxiety, in its original and universal character, is inexorably related to a fundamental and constitutive indeterminacy.

Keywords: Anxiety; Heidegger; Freud; Lacan.

Angustia: Un diálogo entre Heidegger, Freud y Lacan

Resumen

A pesar de seguir en diferentes trayectorias, tanto Heidegger – em sus investigaciones filosóficas (fenomenología hermenéutica) – cuanto Freud – em su teoría clínica (psicoanálisis) – se interrogan sobre la angustia. Al acompañar el camino trillado por ellos em sus investigaciones, comprobamos cierta aproximación conceptual sobre tal afecto, mismo partiendo de áreas de saber tan distintas. Case cuatro décadas Después, Lacan retorna a la discusión sobre la angustia, añade a su constructo psicoanalítico un carácter existencial y originario. Así, puede se ver un enlace de convergencias conceptuales en las teorías de los tres autores sobre la angustia, con las cuales queremos, aquí, articular un diálogo. Primeramente, se realizó una explanación de las comprensiones de Heidegger, Freud y Lacan sobre la angustia, consideraron-se los fundamentos involucrados en cada una de esas vertientes de pensamiento. Finalmente, se estableció un paralelo entre las perspectivas, apareciendo que, para allá de las diferencias, las similitudes no son pocas – esencialmente, las teorías llegan al

mismo: la angustia, en su carácter originario y universal, es inexorablemente relacionada con una indeterminación fundamental y constitutiva.

Palabras clave: Angustia; Heidegger; Freud; Lacan.

Introdução

A despeito de Freud e Heidegger partirem de áreas do saber distintas – e até mesmo antagônicas em alguns pontos –, ambos se instigaram com o tema da angústia em algum momento ao longo de suas trajetórias investigativas. E ambos, a partir dessa inquietação, se propuseram a pesquisar com mais afinco sobre esse conceito. Assim, tanto Heidegger – em suas reflexões fenomenológico-hermenêuticas – quanto Freud – em sua teoria da clínica psicanalítica – proporcionaram profícuas discussões a respeito da angústia, o que, num primeiro momento, presumir-se-ia serem repletas de incongruências e controvérsias, dadas as divergências basilares entre os vieses. Não obstante, as elucidações de ambos acabam por convergir em vários pontos, ao que Lacan parece se aproveitar, contribuindo com o debate ao levantar elucidações que, em certa medida, acrescentam ao constructo psicanalítico da angústia um caráter existencial e originário.

Nesse cenário, almeja-se articular um diálogo entre as compreensões heideggeriana e psicanalíticas (em Freud e Lacan) a respeito da angústia – esse tema que atravessa a existência humana em seu caráter mais primordial, e que tanto se faz presente e frequente no discurso do analisando. Para tanto, o presente artigo, em um primeiro momento, explana separadamente sobre cada uma das três compreensões sobre o conceito de angústia a partir de suas respectivas bases, elaborando-se, assim, uma breve revisão bibliográfica dos fundamentos envolvidos em cada vertente. Em seguida, estabelece-se um paralelo entre as perspectivas, pondo, assim, os três autores em diálogo, de modo a revelar, para além das diferenças, as similitudes que o conceito de angústia desvela.

1. A ontologia fundamental de Heidegger

As investigações de Heidegger tinham como principal objetivo realizar um resgate ontológico da compreensão do sentido do ser – temática largamente discutida em sua obra icônica, *Ser e Tempo* ([1927]/2012). Até

então, o esforço da filosofia em se aproximar do "ser" sempre o tomara como "ente", algo dado e concreto, de modo que as interpretações se davam carregadas de determinações ônticas (Kahlmeyer-Mertens, 2015).

Heidegger ([1927]/2012), então, se debruça sobre a proposta de uma "ontologia fundamental", na qual a compreensão do ser irá apontar a necessidade de se questionar sobre esse ser que questiona o próprio ser, esse ser que compreende o ser. Tal movimento acaba por apontar um único caminho para a condução de sua investigação: "A ontologia só é possível como fenomenologia" (p. 123). Ou seja, a fenomenologia, ao se esquivar de qualquer tendência à interpretação dos fenômenos, buscará alcançá-los em sua própria manifestação, tal como aparecem para além dos encobrimentos que comumente se dão (definições, juízos etc.). Assim sendo, a investigação do sentido do ser – tipicamente mediado por interpretações prévias – só poderá ser efetivamente empreendida ao se "fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra" (p. 119).

Passa-se, aqui, a não mais preceder "ser" de artigos definidos (e.g. "o ser"), a fim de preservar o rigor fenomenológico proposto por Heidegger ([1927]/2012) ao diferenciar "ser" (ontológico) e "ente" (ôntico), em que "ser" ilumina o modo como o "ente" se mostra, e que, na sua originariedade, prescinde de definições – justamente o que um artigo definido faz. Para além, o termo "ser" não será entendido como substantivo, pois estar-se-ia assumindo que uma substância determina esse "ser" – justamente o que a classe gramatical de substantivos faz. Sendo assim, entender-se-á que uma apreensão mais aproximada de "ser" seja possível tomando o termo como verbo, admitindo-se, assim, "ser" como ação, movimento, fluxo, i.e. como fenômeno que "ser" é enquanto sendo.

Dessa forma, a investigação fenomenológica de Heidegger propõe que, ao visar uma ontologia fundamental, esse ser deve ser tomado a partir de sua própria existência, em seu caráter mais originário. Além disso, entende que o viés fenomenológico, embora imprescindível, não se faz suficiente para se alcançar os propósitos de uma ontologia fundamental. Heidegger propõe, então, que uma hermenêutica também seja conjecturada como estatuto para a condução de sua investigação, de modo a atribuir a esse ser o âmbito no qual se é "aí" no mundo (Kahlmeyer-Mertens, 2015). Com isso, passa a se referir a esse ser existente como *Dasein* (sem tradução

exata no português, tem "ser-aí" e "presença" como principais adaptações). Heidegger busca, assim, caracterizar esse ser que, lançado no mundo, se encontra sempre em relação, evidenciando seu caráter de abertura originária, bem como seu privilégio ontológico de compreensão do sentido de ser, i.e., a compreensão de si próprio na medida em que existe.

Por definição, uma investigação fenomenológica requer uma incessante conduta suspensiva (*epoché*). Assim, ao submeter um ente a tal operação, revela-se o "ser-aí": um ser destituído de determinações. Sua investigação, portanto, "implica considerar o caráter de temporalidade, de indeterminação e de abertura deste ente" (Feijoo, 2010, p. 79), o qual possui, contudo, uma possibilidade única e inerente a ser: a de poder-ser. Dessa forma, Heidegger ([1927]/2012) alcança a determinação mais originária[1] do ser-aí: o poder-ser como sua possibilidade mais primordial. Com isso, o caráter de possibilidades do ser-aí acaba por instituir-lhe uma abertura ontológica, de maneira que esse existente sempre se encontra "sendo"[2], i.e. sendo incessantemente lançado à sua dinâmica existencial. Dito de outra forma, "o ser-aí é ontologicamente incompleto [aberto] porque todas as possibilidades existenciais que assume não exaurem a assunção de sempre haver novas possibilidades existenciais; o ser-aí não encontra estabilidade ontológica permanente na assunção de qualquer possibilidade existencial" (Miranda, 2015, p. 135). Nesse cenário de suspensão de determinações, Heidegger ([1927]/2012) afirma, então, que o ser-aí se constitui ao existir. É apenas existindo que o ser-aí se torna o ente que é (Kahlmeyer-Mertens, 2015): é existindo que o ser-aí transparece seu modo de ser, articulando sua dinâmica existencial em cada instante. Tais articulações, por sua vez, irão constituir estruturas ontológicas, dentre as quais destaca-se o ser-no-mundo.

Ser-no-mundo é como sempre se encontra o ser-aí em seu espaço constitutivo. Não se trata do mundo como lugar físico em que o ser-aí se aloca – uma compreensão dicotômica de ser e mundo; ao contrário, trata-se de uma relação indissociável, na qual mundo se refere ao espaço fenomenal em que o ser-aí se constitui (Kahlmeyer-Mertens, 2015), i.e. "o ser-aí [...] é no mundo com o seu ser", de modo que ser "não se dá sem mundo, sem o outro, nem sem sua estrutura de ser" (Feijoo, 2010, p. 83).

Na dinâmica existencial do ser-no-mundo, o ser-aí se realiza e se ocupa junto aos entes no mundo, projetando-se existencialmente e constituindo-

se como ente mediante suas possibilidades. Heidegger ([1927]/2012) relaciona tal dinâmica à tendência do ser-aí ao obscurecimento de seu modo de ser. Por essa razão, cotidianamente, seu caráter mais originário de poder-ser faz-se velado por ocupações mundanas que distraem o ente de seu ser mais próprio. Dessarte, o filósofo afirma que, na "medianidade", i.e. na "indiferença cotidiana do existir" (Feijoo, 2011, p. 38), o modo de ser do ser-no-mundo é "impróprio", visto que não se apropria de sua possibilidade mais originária de ser, i.e. seu poder-ser enquanto existente que é. Assim, o ser-aí sempre se encontra, sobretudo, diante de duas possibilidades de ser: na propriedade e na impropriedade, já que seu caráter de propriedade não é inteiramente perdido, nem muito menos de maneira irreversível.

Ao se considerar o caráter existencial de ser-com-os-outros, a impropriedade passa a se revelar como "impessoalidade", i.e. o modo de ser assumido pelo ser-aí em um mundo de sentidos compartilhados e sedimentados, que orientam os modos de ser a partir de referências mundanas consolidadas. No impessoal, o ser-no-mundo tende a interpretar o mundo tal como interpretado pelos outros; pensa e faz tal como todos pensam e fazem. Assim, ao mesmo tempo que "os outros" são "todos", são também "ninguém", já que os outros sequer podem ser identificados ou distinguidos (Heidegger, [1927]/2012).

Para Heidegger ([1927]/2012), o ser-aí encontra-se, "no início e na maioria das vezes", alienado de si, absorto em ocupações cotidianas junto aos entes e ditames do mundo. À tendência a se perder na impessoalidade como fuga de si mesmo, chamou de "decadência"[3]: "No decair, é de si mesmo que o *Dasein* se desvia" (p. 519); isto é, o que é mais próprio ao ser-aí é encoberto, restringindo suas possibilidades. Assim, a despeito do caráter de abertura da estrutura fundamental do ser-no-mundo, sua existência encontra-se, no início e na maioria das vezes, fenomenologicamente fechada (Feijoo, 2011).

Portanto, esse ser-no-mundo que tende a modos de ser impessoais, enquanto decadente, tem sua responsabilidade frente à sua existência recaindo numa abstração, numa isenção ilusória, levando o ser-aí a se acomodar na condução de sua vida. Para Heidegger ([1927]/2012), a impessoalidade "traz ao *Dasein* uma tranquilidade para a qual tudo está 'na melhor ordem' e todas as portas estão abertas. O ser-no-mundo que-

decai é para si mesmo tentador e, ao mesmo tempo, tranquilizante" (p. 499). Assim, ao assumir sua existência como estável e estabelecida, o ser-no-mundo se desapropria de seu caráter de poder-ser, responsável por manifestar o caráter dinâmico e imprevisível da existência.

1.1. Angústia como tonalidade afetiva fundamental

Para Heidegger ([1927]/2012), o ser-aí encontra-se num modo de ser decadente "no início e na maioria das vezes", insinuando, assim, a possibilidade fugaz de se escapar da decadência. Como, então, isso se sucederia sendo o ser-aí um ser-no-mundo e sendo o mundo o próprio âmbito de seu decaimento? "Dizer que o ser-no-mundo não pode prescindir do mundo não significa que ele não possa experimentar distanciamento das operações requisitantes do mesmo e de suas significações consolidadas, livrando-se, assim, dos influxos da cotidianidade mediana" (Kahlmeyer-Mertens, 2015, p. 96). Por mais decadente que o ser-aí se encontre, por mais encoberto que seu ser mais próprio esteja, sua indeterminação originária persevera – velada, mas não irrecuperável. Logo, sempre vige como possibilidade o desvelar do caráter de possibilidades do ser-aí: "O ser-aí é a cada vez sua possibilidade, um ente que pode, em seu ser, escolher-se e, exatamente por isto, também perder-se e voltar a conquistar-se" (Feijoo, 2011, p. 36). Heidegger ([1927]/2012) afirma, então, que essa experiência de distanciamento das ocupações e determinações cotidianas será propiciada pela exposição do ser-aí à angústia.

Diante da suspensão de seus projetos existenciais – projetos cotidianos que lhe oferecem algum sentido existencial –, o ser-aí angustiado se depara com um esvaziamento de sentidos, uma total indiferença frente às significações sedimentadas e valorizadas pelo mundo. O que até então lhe transmitia tranquilidade ao mesmo tempo que o aprisionava (fechamento), agora passa a lhe transmitir inquietação ao mesmo tempo que o liberta (abertura). Suas ocupações perdem o "propósito" e a conjuntura mundana – antes tão familiar – passa a parecer-lhe estranha; o próprio si mesmo parece-lhe estranho:

> A angústia [...] resgata o *Dasein* do seu decair no "mundo" em que é absorvido. A familiaridade cotidiana se desfaz. [...] De agora em diante se faz fenomenicamente visível aquilo diante-de-que o decair, como fuga,

> foge. [...] é fuga diante do não-ser-em-casa, isto é, ante o estranhamento que reside no *Dasein* como ser-no-mundo dejectado e entregue em seu ser à responsabilidade de si mesmo (Heidegger, [1927]/2012, p. 529).

Heidegger ([1927]/2012) compara a inquietude experimentada pelo ser-aí com a sensação de "não se sentir em casa", sugerindo que é na impessoalidade da decadência que o ser-aí "se sente em casa", e arremata: "O não-ser-em-casa deve ser conceituado de modo ontológico-existenciário como o fenômeno mais originário" (p. 531). Depreende, portanto, a própria angústia como o fenômeno ontológico e existencial mais originário.

Assim, frente às incumbências cotidianas, o ser-aí angustiado experimenta uma indiferença radical, impelindo-o a um encontro com seu ser mais próprio e revelando-lhe sua indeterminação e seu caráter de abertura originários: "A angústia manifesta no *Dasein* o *ser para* o poder-ser mais próprio, isto é, o *ser livre para* a liberdade do a-si-mesmo se-escolher e se-possuir" (Heidegger, [1927]/2012, pp. 525-527, grifos do autor). Abre-se, então, a possibilidade de o ser-aí singularizar-se, lançando-se ao seu caráter de poder-ser, em que a propriedade e a impropriedade se revelam como possibilidades de ser.

Todavia, a angústia não se dá como uma garantia, uma certeza de singularização do ser-aí. Antes de mais nada, a angústia se refere a uma possibilidade de abertura para o caráter de possibilidades próprio à indeterminação originária do ser-aí. Assim, a angústia surge como uma oportunidade para que o ser-aí se reaproprie de seu poder-ser enquanto ser-no-mundo, abrindo-lhe o mundo como campo de possibilidades, o que, por sua vez, pode – ou não – levá-lo a ressignificar seus sentidos existenciais.

A explanação de Heidegger ([1927]/2012) sobre a angústia torna explícito o caráter ontológico dessa tonalidade afetiva[4]. E por se dar no âmbito da indeterminação originária do ser-aí, é axiomático compreender a angústia como um fenômeno anterior a qualquer traço subjetivo do ente. Assim sendo, longe de compreender a angústia como um sentimento ou emoção, Heidegger a define como uma tonalidade afetiva fundamental.

Além da angústia, comenta ainda sobre outra tonalidade afetiva fundamental: o temor. Para Heidegger ([1927]/2012), ambas surgem como uma "ameaça" ao ser-aí, que tenderá a fugir – seja na angústia ou

no temor. Todavia, isso que ameaça no temor tem nome, isto é, trata-se de um ente determinado, que pode ser identificado. Em contrapartida, na angústia, isso que ameaça é da ordem do inominável, pois não se trata de um ente determinado, não sendo, portanto, passível de ser identificado: "A angústia não 'vê' também um determinado 'aqui' e 'ali' a partir do qual o ameaçador se aproximaria. Que o ameaçador não esteja em parte alguma caracteriza o diante-de-quê da angústia. A angústia 'não sabe' o que é aquilo diante-de-que se angustia" (p. 523). Assim, o ser-aí tomado pela angústia não sabe dizer "pelo quê" nem "por quê" se sente angustiado, de modo que a ameaça, não podendo ser localizada no âmbito do concreto e factual, se insinua como uma decorrência no âmbito da existência: "aquilo diante de que a angústia se angustia é o ser-no-mundo ele mesmo" (Heidegger, [1927]/2012, p. 525). Em suma, o que se infere é que "o ser-aí se angustia pelo simples fato de estar-no-mundo. É a existência enquanto tal que é angustiante" (Werle, 2003, pp. 106-107).

1.2 Angústia como manifestação do nada

Posto que o objeto da angústia não é passível de determinação, Heidegger ([1929]/1999), em seu texto *Que é Metafísica?*, passa a conduzir sua investigação no sentido da compreensão da angústia como manifestação do nada. Inicia sua preleção levantando a questão do nada, o que o leva à problematização da própria questão em si: ao se perguntar "o que é o nada?", já se pressupõe que o nada "seja" algo. Não obstante, cotidianamente compreende-se o nada como negação da totalidade do ente, ou seja, o nada como algo que "não é". Diante de tal contrassenso, Heidegger se propõe a pensar a questão buscando não recair numa redução do nada a um ente, nem muito menos à negação, afirmando, em contraposição, o nada como mais originário que a negação. Nesse sentido, passa a tomar o nada como um "acontecimento" que se manifesta ao ser-aí como angústia: "'Estamos suspensos' na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade. (...) Somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se" (p. 57).

Para o filósofo, o nada se dá como acontecimento que, a partir e por meio da angústia, possibilita o desvelar dos entes, tornando-os acessíveis, favorecendo, assim, sua singularização. Como a manifestação do nada convoca a suspensão dos entes, depreende-se que seja justamente em virtude do seu caráter nadificante que a angústia se faz propícia à condução do ser-aí a seu ser mais próprio. Para além, ao se pensar no que "acontece" ao angustiado, o nada se revela até mesmo na fala – e no silêncio – do angustiado:

> A angústia nos corta a palavra. [...] O fato de nós muitas vezes, na estranheza da angústia, romper o silêncio com palavras sem nexo é apenas o testemunho da presença do nada. Que a angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afastou. [...] a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos era "propriamente" – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí (Heidegger, [1929]/1999, p. 57).

De fato, ao se perguntar o que angustia, comumente responde-se: "Nada!" – resposta que comunga com a compreensão da angústia como reveladora de uma indeterminação originária. Então, ultrapassando os domínios da ontologia, Heidegger ([1929]/1999) passa a valer-se de considerações metafísicas. Para ele, o "Nada!" que o angustiado responde diz respeito a um nada mais originário e fundamental, que, enquanto acontece, fomenta a angústia. Por conseguinte, ao se compreender o nada como fenômeno mais originário, depreender-se-á a negação como ulterior e decorrente do nada: o nada se sobrepuja à negação, não sendo, portanto, passível de ser determinado subjetivamente. Decerto, a subjetividade, posterior ao nada, revela-se inapta à assimilação do fenômeno originário que o nada é – o que se pode testemunhar pela paralisação e perda momentânea da fala que o sujeito experimenta frente ao nada angustiante (Werle, 2003).

Ao compreender que o nada se dá a partir e por meio da angústia, Heidegger refere-se ao nada tanto como causa quanto efeito da angústia, posto que o nada se manifesta enquanto produz a angústia (Werle, 2003). Como diz Heidegger ([1929]/1999): "o próprio nada nadifica" (p. 58). Tendo em vista o caráter de poder-ser do ser-aí, a experiência nadificante da angústia o revela que nada ser também é possibilidade

(Kahlmeyer-Mertens, 2015). Por conseguinte, diante do nada, todo sentido existencial do ente se esvai (Werle, 2003): o ser-aí angustiado, frente à sua nadidade constitutiva, se depara com a insignificância dos entes e do mundo.

2. A investigação psicanalítica sobre a angústia

Diferentemente da fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, a abordagem psicanalítica produz sua teoria essencialmente a partir da prática clínica, na contramão da metodologia técnico-científica. Do mesmo modo, toda a pesquisa psicanalítica por trás da tematização da angústia foi conduzida seguindo tal lógica. Assim, mesmo que suas investigações amiúde se aventurem por ramos metapsicológicos, é praxe que as bases teóricas da psicanálise partam de observações clínicas como ponto de partida.

Mesmo antes de fundar a psicanálise como tal, a angústia – tão presente na clínica – já intrigava Freud, sendo possível encontrar considerações sobre o tema do início ao fim de sua obra. Assim como a teoria do dualismo pulsional e a teoria topográfica do aparelho psíquico, a teoria da angústia de Freud também passou por reformulações, distinguindo-se duas teorias relativas a essa temática. Quase quatro décadas depois, ao revisitar a teorização freudiana sobre a angústia, Lacan irá dedicar todo um seminário exclusivamente ao tema, repensando e propondo uma nova teoria para a angústia.

2.1 Angústia em Freud

Sua primeira teoria da angústia foi elaborada em 1917, em sua 25ª exposição das *Conferências introdutórias à psicanálise*. Embora muito presente em suas observações clínicas, Freud ([1917]/2014a) levou mais de duas décadas para formular uma teoria que – a princípio – desse conta da complexidade da angústia. Já no início, pontua: "Não necessito apresentar-lhes a angústia em si; cada um de nós já experimentou essa sensação ou, melhor dizendo, esse estado afetivo" (p. 422). Assim, Freud traz luz a dois pontos cruciais: a angústia está aí para todos, ressalvando-a da tentação de patologizá-la; e a angústia não é um sentimento nem uma sensação, mas um afeto, i.e. responsável por provocar uma sensação. Em seguida, busca diferenciar os termos *Angst* [angústia] e *Furcht* [temor]:

"Apenas acho que 'angústia' se refere ao estado, não considerando o objeto, ao passo que 'temor' chama a atenção precisamente para o objeto"[5] (p. 425), demarcando uma característica primordial da angústia para sua tese: ela é "sem objeto".

A primeira teoria seguia uma lógica econômica que compreendia a angústia como resultante de um investimento de energia malsucedido. Para Freud ([1917]/2014a), o coito interrompido caracterizaria esse cenário por envolver um alto grau de libido que não consegue ser aliviada, já que não chega a ser sexualmente descarregada. Freud infere, então, que a libido desvinculada acaba convertendo diretamente em angústia, demarcando "o fracasso do trabalho psíquico de ligar as representações psíquicas ao excesso da excitação" (Leite, 2011, p. 45). Assim, relaciona o advento da angústia com a suspensão de representações psíquicas, o que configuraria a suspensão do desejo (Leite, 2011).

Assim, para Freud ([1917]/2014a), a angústia decorria de uma operação recalcante do aparelho psíquico ocasionada por um intenso desprazer sexual experimentado pelo indivíduo. Portanto, angústia demonstrava que um conteúdo inconsciente teve seu acesso vedado pelo Eu: "ao mesmo tempo em que ela [a angústia] velava uma realidade, a da castração, ela a exibia" (Pisetta, 2008, p. 406). Todavia, considerar que a manifestação da angústia deriva do recalque traz uma incoerência em sua própria premissa: se os afetos "afetam" (estão no âmbito da percepção), hão de ser conscientes, de modo que conceber a angústia como um afeto proveniente do recalque (que opera exclusivamente no inconsciente) carrega em si uma inconsistência basilar. Freud defende que "a rigor, não podemos falar em afetos inconscientes em virtude de sua essência perceptiva. Considerar a angústia sobretudo um afeto demonstra que não se pode considerá-la apenas algo provindo do recalque [...]; mas algo que, acima de tudo, afeta" (p. 406).

Tal improcedência – a angústia, como afeto, derivando do recalque –, impeliu Freud ([1926]/2014b) a reformular a teoria. Após quase uma década, volta a postular sobre a angústia em seu ensaio *Inibições, sintomas e angústia*, de 1926. Nele, passa a considerá-la como um "sinal", cujo intuito consiste em alertar sobre uma ameaça iminente a fim de possibilitar que o Eu – sede da angústia – se defenda da ameaça em questão:

> A angústia é a reação à situação de perigo; dela é poupado o Eu ao fazer algo para evitar a situação ou subtrair-se a ela. Poder-se-ia dizer, então, que os sintomas são criados para evitar o desenvolvimento da angústia, mas isso não nos leva a enxergar profundamente. É mais correto dizer que os sintomas são criados para evitar a situação de perigo que é sinalizada pelo desenvolvimento da angústia. Nos casos até aqui examinados, porém, esse perigo era a castração ou algo dela derivado (Freud, 1926/2014b, pp. 50-51).

Destacam-se quatro premissas sobre a angústia, relacionadas na seguinte ordem: 1) a angústia precede o recalque; 2) por preceder o recalque, se relaciona com a formação dos sintomas; 3) sua atuação na formação dos sintomas tem a função de sinalizar um perigo; 4) o perigo reporta-se, sobretudo, à castração. Ademais, entende-se tal perigo de castração como uma ênfase no externo como ameaça ou, ainda, como a "iminência da perda, da separação de um objeto fortemente investido" (Jorge, 2022, p. 248). Assim sendo, a angústia passa a ser compreendida como angústia de castração, já que se dá como uma reação à perda, se afirmando, portanto, como um afeto inexoravelmente universal.

Para além, Freud entenderá a angústia como "um traço na memória remota do sujeito", o que sugere "a presença de experiências traumáticas originárias que servem de protótipo para a experiência da angústia" (Leite, 2011, p. 51). Ao buscar o que há de mais originário por trás da angústia, passa a inquirir sobre os anos iniciais da criança até se deparar com seu trauma mais primitivo: "O nascimento seria o momento inaugural da angústia, protótipo de todas as situações ulteriores de perigo" (Fonseca, 2009, p. 39), de modo que toda ameaça de perda de objeto tratar-se-ia de uma nova configuração dessa vivência primária. Assim, a angústia se estabeleceria como uma expectativa da excitação intolerável do trauma original. Tal concepção traz luz ao caráter duplo da angústia, que atua tanto como uma reação à perda traumática quanto como um sinal de perigo.

Entendendo o trauma como situação de desamparo, Freud ([1926]/2014b) conclui tratar-se do momento em que o objeto originário – anterior ao próprio sujeito – é perdido, instaurando constitutivamente a falta: a castração, na sua universalidade, instituiria o desamparo a todos, de maneira que o sujeito, inexoravelmente castrado, se estabelece originariamente como faltoso mediante a perda do objeto insubstituível

e indeterminado. Assim sendo, a segunda teoria da angústia de Freud demarca a indefinição e a falta de objeto como características primordiais da angústia: "A angústia tem uma inconfundível relação com a *expectativa*: é angústia *diante* de algo. Nela há uma característica de *indeterminação* e *ausência de objeto*" (pp. 84-85, grifo do autor), afirmando ainda que, ao encontrar um objeto, não se trataria mais de angústia, mas sim de temor.

Além da diferenciação entre *Furcht* [temor] e *Angst* [angústia], Freud se debruçou longamente sobre o termo *Unheimliche*. Em 1919, entre a publicação de seus textos basilares sobre a primeira e segunda teorias da angústia, publica *das Unheimliche*[6] (Freud, [1919]/2019), obra de suma relevância para se discutir sobre o fenômeno da angústia e o como ela "aparece enquanto oculta". No início de seu texto, Freud faz um levantamento das significações do radical *heimlich*, as quais se cindem em dois grupos com valores semânticos essencialmente contraditórios: "I. Pertencente à casa, não estranho (não alheio), familiar, doméstico, íntimo, amistoso etc.; II. Escondido, oculto da vista, de modo que os outros não consigam saber, sonegado aos outros" (Jorge, 2022, p. 232).

Diante de seu caráter ambivalente de significados, Freud ([1919]/2019) depreende que *heimlich* adquiriu tanta amplitude em seu campo semântico que passou a coincidir com seu próprio antônimo, *unheimlich*, em que "*un*" é um prefixo de negação: "O que há de mais interessante para nós (...) é o fato de que a palavrinha 'familiar' [*heimlich*], entre as diversas nuances no seu significado, também aponta coincidente com seu oposto 'infamiliar' [*unheimlich*]. O familiar se torna então infamiliar" (p. 57).

Hanns (1996 como citado por Jorge, 2022), que estudou sobre o termo *heimlich*, define três níveis semânticos: "a. Familiar, conhecido; b. Secreto, oculto; c. Inquietante, estranho" (p. 57). Segundo ele, a viragem de sentido de "familiar, conhecido" para "inquietante, estranho" resulta justamente de uma "torção" semântica sofrida pelo termo ao atravessar o sentido intermediário de "secreto, oculto". Assim, a própria palavra *heimlich*, bem como sua trajetória semântica até *unheimlich*, sugere que o que antes fora familiar, foi oculto e, ao voltar à luz, faz-se estranho, sem, contudo, deixar de ser familiar.

Freud recorre à definição de Schelling ([1849]/1968 como citado por Freud, [1919]/2019), julgando-a a mais precisa das definições:

"*Unheimlich* é o nome de tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto, mas veio à luz" (p. 232). Pela teoria psicanalítica vigente, tal definição faz uma alusão a tudo que é inconsciente um dia ter sido consciente – e, portanto, familiar; porém, sendo seu conteúdo intolerável, sofreu a operação do recalque, ocasionando o esquecimento e estranhamento desse conteúdo: "O infamiliar [*das Unheimliche*] é, então, [...] o que uma vez foi doméstico, o que há muito é familiar. Mas o prefixo de negação 'in-' [*Un-*] nessa palavra é a marca do recalcamento" (Freud, [1919]/2019, p. 75); isto é, "o retorno do recalcado é" – necessariamente – "o retorno de algo conhecido" (Jorge, 2022, p. 233). Como em 1919 Freud ainda não havia formulado sua segunda teoria da angústia, diante da definição de Schelling, sua interpretação ainda considerava *das Unheimliche* como derivado do recalque, tal como a própria angústia.

Freud também faz referência ao texto *Sobre a psicologia do estranho* de Jentsch (1906 como citado por Freud, [1919]/2019), o qual afirma que o estranho revela uma desorientação relacionada a incertezas psíquicas desestabilizadoras. Para Jentsch, a tendência do homem em evitar o estranho diz respeito à sua busca obstinada por controle e certezas (psíquicas e ambientais): "O desejo humano pelo domínio de seu próprio meio ambiente é muito forte. Certezas intelectuais oferecem abrigo psíquico na luta pela existência" (p. 233). Embora Freud tenha discordado sobre o ponto crucial do texto de Jentsch – i.e. o incerto como produtor do estranho –, tal perspectiva irá se aproximar, justamente nesse ponto, das concepções sobre a angústia em Heidegger e Lacan, bem como na segunda teoria do próprio Freud. A despeito de *das Unheimliche* ter sido escrito ainda sob a concepção da angústia advindo do recalque, o que se depreende de mais pertinente do texto de Freud é a compreensão de que o estranho indica a intrusão de algo no Eu que faz o sujeito vacilar em sua posição identificatória, e é nesse estremecer egóico que a angústia emerge.

2.2 Angústia em Lacan

Em seu seminário *A angústia*, Lacan ([1962-1963]/2005) se dedica a elucidar sobre o fenômeno, reafirmando a compreensão freudiana de que a angústia consiste em um afeto. Lacan, contudo, vai além: irá declará-la

como o afeto mais primordial, o afeto por excelência, ao ponto de referir-se a ela classicamente como "o afeto que não engana".

Ao engajar no tema da angústia, Lacan desenvolve um conceito fundamental, ao qual chamaria de sua grande "invenção": o objeto *a*. Seus questionamentos a respeito da relação entre o objeto e a angústia já atravessavam suas análises, como em seu seminário sobre a transferência (Lacan, [1960-1961]/1992). Nele, comenta que a angústia, por um lado, tem a função de sinal frente à ameaça de perda do objeto e, por outro, é esse sinal que estabelece um vínculo inexorável entre a angústia e o objeto. Dois anos depois, Lacan ([1962-1963]/2005) afirmará que, para além do objeto ser perdido, a angústia não há de ser sem objeto: "Isso, que é extraído não do discurso de Freud, mas de parte de seus discursos, é propriamente o que retifico com meu discurso. Portanto, [...] *ela não é sem objeto*", e emenda: "Essa relação do não ser sem ter não significa que saibamos de que objeto se trata" (p. 101, grifo do autor). A angústia não tem como "ser" na condição de "sem objeto": não há angústia sem que antes um objeto tenha sido vislumbrado, o qual, mesmo perdido e incógnito, não deixa de ser o objeto que angustia a angústia. Para Lacan, a angústia surge diante da ameaça de que algo ocupe o "vazio" deixado pelo objeto faltoso: "Ela [a angústia] revela a proximidade da Coisa, *das Ding*, cujo comparecimento representaria um gozo responsável pela morte do desejo e, consequentemente, o aniquilamento do sujeito: só há sujeito do desejo porque há falta" (Jorge, 2022, p. 249).

Em linhas gerais, a Coisa [*das Ding*] refere-se ao desejo evocando a dimensão real do objeto *a* . Por ser da ordem do real, a Coisa é inassimilável por natureza, revelando-se como vazio, como um furo na subjetividade (Lucero, 2009). Já o gozo se refere à busca pela satisfação plena, quando nada mais falta – é a presença do objeto *a* –, tratando-se, portanto, de uma satisfação mítica. Por isso, diz-se do gozo como aniquilador do desejo: para que haja desejo, é preciso que haja falta, e o gozo pleno (da ordem do imaginário) cessaria com a falta, matando o desejo e aniquilando o sujeito – que só é sujeito enquanto faltoso. Não à toa, o gozo é frequentemente designado como gozo mortífero. O objeto *a* seria, então, "a metáfora do sujeito mítico do gozo, (...) é o objeto perdido e, portanto, impossível" (Leite, 2011, p. 70). Com isso, Lacan

([1962-1963]/2005) afirma que a angústia advém quando o objeto do desejo (a falta) é encoberto pelo objeto de gozo, i.e. o objeto *a*; dito de outra forma, a angústia desponta quando a falta falta.

Depreende-se, assim, certa ambivalência acerca da angústia: "O objeto *a* escreve uma dupla função: como falta, será causa do desejo; como mais-gozar, será objeto do gozo" (Flesler, 2012 como citado por Jorge, 2022, pp. 249-250), o que sugere duas formas de lida da angústia em relação ao objeto. A primeira refere-se à ameaça da "perda" do objeto, em que a angústia, frente à ausência do objeto *a*, opera como causa do desejo; já a segunda refere-se a uma "aproximação" do objeto – a angústia decorre da invasão de gozo (mais-gozar) na presença do objeto *a*, ou seja, opera como falta do desejo (Jorge, 2022).

Para além de uma relação cabal e imanente entre a angústia e o objeto *a*, Lacan ([1962-1963]/2005) irá declarar que a primeira é fatalmente a manifestação do segundo:

> A manifestação mais flagrante desse objeto *a*, o sinal de sua intervenção, é a angústia. Isso não equivale a dizer que esse objeto seja apenas o avesso da angústia, mas que ele só intervém, só funciona em correlação com a angústia. A angústia, ensinou-nos Freud, desempenha em relação a algo a função de sinal. Digo que é um sinal relacionado com o que se passa em termos da relação do sujeito com o objeto *a* (p. 98).

Portanto, a angústia só se manifesta porque há um objeto *a* ao qual o seu sinal se refere: "a angústia lacaniana é a via de acesso ao objeto *a*" (Murta, 2011, p. 364). Assim, Lacan ([1962-1963]/2005) enterra de vez qualquer possibilidade de ainda se considerar pertinente a primeira teoria freudiana da angústia – esta como proveniente do recalque. Ao declarar o objeto da angústia como impossível de ser simbolizado, concebe-o como mais primordial que a instauração da fantasia fundamental, o que significa dizê-lo como ainda mais originário que o recalque originário (primário) e, por conseguinte, que a castração simbólica. Portanto, não é possível que a angústia seja produzida pelo recalque propriamente dito (secundário), visto que seu próprio caráter de indefinição, bem como seu objeto inassimilável, revelam uma natureza "assimbólica". Sendo assim, a incidência do recalque primário é retardatária à perda do "objeto

perdido desde sempre". É diante da falta radical desse objeto que Lacan irá apontar a função vital empreendida por ela:

> Ser um objeto externo ao campo da objetividade não situa, por outro lado, o objeto da angústia como alheio em relação aos demais objetos do desejo. Pelo contrário, postulá-lo indica uma reordenação precisa ao campo geral dos objetos, já que ele se situa como a falta radical que, mantida, possibilita a circulação dos demais objetos (Pisetta, 2008, p. 416).

Ou seja, é justamente por faltar o objeto da angústia que os demais objetos se mantém sendo buscados e desejados pelo sujeito. Pode-se dizer, então, que é a falta que faz o desejo, e é enquanto desejante que o sujeito é: "Ser desejante é o mesmo que dizer movido pela falta, pois, efetivamente, só há movimento e vida quando o sujeito é atravessado pela falta, isto é, quando algo lhe falta" (Leite, 2011, p. 41).

Quanto à "castração simbólica", trata-se da operação que instaura a perda do objeto *a*, fundando "o sujeito enquanto sujeito desejante, isto é, referido a uma falta" (Jorge, 2022, p. 258). Contudo, é preciso entender o que Lacan chama por "simbólico" – termo que surge a partir de sua concepção de tripartição estrutural: o real (R), o simbólico (S) e o imaginário (I) como registros psíquicos radicalmente indissociáveis.

A fim de ilustrar a inter-relação entre os três registros, Lacan (1974-1975) recorre à figura tridimensional do nó borromeano como recurso didático. Dessa forma, consegue demonstrar a indissociabilidade radical entre eles ao compará-la com os três anéis do nó, os quais são mutuamente entrelaçados de maneira tal que a ruptura de um deles já desfaz todo o enlace. Do mesmo modo, entender-se-á o real, o simbólico e o imaginário como tão intimamente concatenados que não se conceberá tomar um dos registros como parte independente e/ou isolada da estrutura: o R, o S e o I são três enquanto um.

Para além, Lacan (1974-1975) designa a abertura central do nó como a representação do objeto *a*, o qual, tal como o centro do nó, consiste num furo (= falta). É em torno desse furo que a estrutura psíquica se funda. Ao interpretar o objeto *a* como furo, Lacan desenvolve a noção de *troumatisme* – combinação de *trou* (furo) com *traumatisme* (trauma): o trauma originário consistindo no furo, sendo este fundamental para a instauração

da estrutura psíquica. Portanto, o trauma há de ser constitutivo do sujeito – noção esta basilar para Lacan, assim como já era para Freud (Jorge, 2022).

É possível diferenciar os atributos de cada registro em função do sentido: o real opera pelo "não-sentido"; o imaginário pelo "sentido único"; e o simbólico pelo "duplo sentido". Disso, entende-se que, no imaginário, apenas um sentido é concebido aos significantes, o que confere um caráter identificatório ao registro, pois, ao dar um sentido, permite a ancoragem de significantes no psiquismo. Caracteriza-se por uma rigidez típica, não tolerando sentidos ambíguos ou inexatos. Assim, o imaginário prima pela concretude de sentidos, rechaçando o real por sua falta de sentido inerente (Jorge, 2022).

Já no simbólico, os significantes são admitidos como duplos de sentido, prezando a ambivalência e o equívoco como possibilidades, bem como a consideração de alternativas e diferentes cenários, o que atribui um caráter flexível e criativo ao registro, o qual possui a fantasia como seu recurso magistral. Em virtude da sua versatilidade, permite a articulação do não-sentido do real com o sentido rígido do imaginário. Ademais, o simbólico é o registro responsável por fundar o sujeito na linguagem (Jorge, 2022).

Por fim, no real, os significantes não possuem sentido algum; é o inassimilável, o impossível de ser simbolizado: "O real escapa radicalmente a toda e qualquer possibilidade de representação, [...] e Lacan afirmará que podemos ter certeza de estarmos diante de algo da ordem do real quando aquilo não tem nenhum sentido" (Jorge, 2022, p. 188). Se o próprio pensar é formado por significantes (linguagem), o real há de abranger tudo aquilo que a linguagem não consegue dar conta: "Poder-se-ia dizer que o Real é o que é estritamente impensável" (Lacan, 1974-1975, s.p.).

Retomando o conceito de castração simbólica, depreende-se, portanto, que não se trata de uma castração concreta, mas metafórica, que demarca a instauração da falta. É diante da castração que o sujeito é impelido a invocar o recurso da fantasia fundamental, a qual inaugura o registro simbólico e, por conseguinte, introduz o sujeito na linguagem.

A partir do conceito de tripartição estrutural, Lacan (1974-1975) postula a respeito das possíveis invasões de um registro no outro, donde identifica a tríade clínica observada por Freud ([1926]/2004b): a inibição, o sintoma e a angústia. Em suma, a inibição é relativa à invasão do simbólico pelo

imaginário; o sintoma é relativo à invasão do real pelo simbólico; e a angústia é relativa à invasão do imaginário pelo real. Sendo assim, a angústia decorre da invasão do sentido pelo não-sentido, de modo que o trauma incide no psiquismo pela via da invasão do imaginário pelo real, em que a falta radical de sentido perfura a homeostase imaginária de sentido. Uma vez concebido como angústia, o trauma consistiria em "um choque extremo, cuja força pode ser devastadora e levar a capacidade de simbolização do sujeito a se deparar com seus limites" (Jorge, 2022, p. 262).

Nesse cenário, Lacan ([1962-1963]/2005), em seu seminário sobre a angústia, retoma Freud em sua segunda teoria, onde se referencia à angústia como diretamente relacionada ao Eu. Associa sua teoria do Eu à ordem do imaginário: a angústia passa a ser compreendida como um sinal de invasão do real que ameaça a homeostase imaginária do Eu. Ademais, reforça a importância que Freud confere ao trauma como desencadeador da angústia. Para Lacan, o trauma se refere àquilo "que se revela como propriamente 'inassimilável' pelo sujeito" (Jorge, 2022, p. 248), i.e. aquilo que está na ordem do não-simbolizável, impossibilitando o sujeito de lidar com o conteúdo em questão. Ao introduzir a falta radical de sentido, o trauma acaba por corromper a estabilidade psíquica do sujeito. Tal invasão do imaginário pelo real expõe o sentido homeostático estabelecido pelo Eu a um não-sentido implacável, demonstrando, assim, o esforço máximo e mais primário do Eu: o de promover uma defesa imaginária frente ao real (Jorge, 2022).

Vale ainda comentar sobre a teoria do estádio do espelho. Segundo Lacan ([1949]/1998 como citado por Jorge, 2022), a criança, a princípio, não reconhece seu corpo como próprio, entendendo-se antes como extensão da mãe. É então diante do espelho que a criança, junto à mãe, tem a oportunidade de perceber seu corpo e diferenciá-lo do da mãe. Contudo, para que esse discernimento se concretize, é necessário que a mãe confirme a percepção da criança, ou seja, a mãe precisa "falar" que aquela imagem no espelho (imagem especular) é a imagem dele enquanto sujeito separado dela. Portanto, diante de sua imagem refletida, a criança passa a entender seu corpo "fragmentado" como próprio e coeso. Antecipa-se, assim, o domínio do sujeito sobre sua unidade corporal (da ordem do real), mediante à validação verbal da mãe (da ordem do simbólico, da linguagem):

"Se o real é representado pelo corpo despedaçado, é a palavra que advém do Outro que introduz o simbólico em suas articulações com o imaginário, permitindo ao sujeito o reconhecimento de um corpo próprio" (Leite, 2011, p. 68). Desse modo, o sujeito passa a constituir corpo, imagem e palavra: o real, o simbólico e o imaginário em pleno prelúdio da fundação egóica, vislumbrando-se um indício da instauração do recalque originário, que nada mais é que a instauração da falta – é a própria castração simbólica.

A teoria do estádio do espelho permite compreender que são o simbólico e o imaginário do corpo unificado os responsáveis por estabelecer a delimitação de um "dentro" e um "fora" do corpo (instauração do Eu). Pode-se dizer que o real não concebe qualquer separação entre mundo e corpo, desintegrando, assim, a concepção imaginária de um corpo determinado e íntegro em si mesmo. A invasão do real se impõe como uma suspensão dessa percepção imaginária que estabiliza o sujeito. Assim, essa suspensão se revela como a própria angústia: o sinal frente à ameaça de suspensão da homeostase imaginária de sentido. Dessa forma, "a angústia suspende a vigência do mapeamento imaginário, que reconhece intuitivamente a diferença entre um de dentro e um de fora" (Harari, 1997 como citado por Pisetta, 2008, p. 411). Para além, se a angústia emerge frente ao eclipse da falta pela aproximação do objeto *a*, o real impreterivelmente invade, de modo que a própria imagem corporal do sujeito desmorona, consistindo numa ameaça ao Eu. E é diante dessa ameaça que a angústia se manifesta em sua função crucial de sinal do real.

Lacan ([1962-1963]/2005), ao revisitar o *das Unheimliche*, concebe a angústia, por sua relação com a proximidade do objeto, como intimamente associada à "estranheza-familiar" referida por Freud: na angústia, a Coisa causa estranheza se próxima (familiar). Lacan entende, então, a insinuação da Coisa tal como Schelling, citado (e apropriado) por Freud (1919/2019): aquilo que deveria permanecer secreto e oculto, mas que veio à luz. E isso é propriamente a angústia. É essa Coisa, que está no real, e que, ao invadir, expõe o imaginário ao inassimilável, à impossibilidade radical de simbolização (Jorge, 2022).

Uma vez que a angústia lida com o real – e é a única a fazê-lo –, Lacan ([1962-1963]/2005) se referirá a ela como "o afeto que não engana", o afeto que prescinde de toda a simbolização imaginária (linguagem) – que

é enganadora visto que é composta por significantes, os quais, sendo produzidos pelo psiquismo, nunca são efetivamente "reais". Por essa razão, diante da angústia, a linguagem falha: a angústia suprime as palavras.

Discussão

A proposta fenomenológica de Heidegger visa alcançar os fenômenos em sua própria manifestação, para além dos encobrimentos cotidianos e mundanos – ou, como chama Lacan, os sentidos estabelecidos no simbólico e no imaginário pela identificação com o Outro. Nessa lógica, Heidegger diferencia "ser" (ontológico) e "ente" (ôntico), em que ser ilumina o modo como o ente se mostra e que prescinde de definições. Numa compreensão psicanalítica, pode-se dizer, portanto, que o ente é aquele constituído por identificações simbólicas e imaginárias, estando, assim, relacionado à instauração egóica.

Ainda que uma suspensão total de sentidos não seja factível, o método proposto por Heidegger para se alcançar essa condição de abertura, destituída de determinações ditadas pelo impessoal, se assemelha, em termos lacanianos, a um esforço em suspender os sentidos simbólicos e imaginários. Assim, alcançar-se-ia, em tese, o "sujeito real": sem sentido e indeterminado (que, a rigor, nem sujeito é), ou seja, o próprio ser-aí (*Dasein*).

Heidegger também traz luz ao caráter de possibilidades do ser-aí, o que lhe institui uma abertura ontológica e que o invoca a sempre ser "sendo". Portanto, é o caráter de poder-ser o responsável por conferir à existência seu caráter dinâmico. Em outras palavras, o ser-aí é originariamente abertura às possibilidades, não sendo possível, contudo, assumi-las em sua completude: ao assumir uma possibilidade, inexoravelmente deixa-se de assumir outra(s). Assim, depreende-se o ser-aí como ontologicamente aberto, posto que está sempre "em falta" diante das possibilidades existenciais; ou seja, essa falta é constitutiva – tal como a castração em Freud e Lacan. E é diante da falta que há desejo, e apenas enquanto desejante que o sujeito é. Assim, se de um lado Heidegger afirma que a abertura ontológica confere um caráter dinâmico à existência, de outro, Freud e Lacan declaram que o sujeito é precisamente movido pela falta, de modo que a reinscrição do desejo é a própria expressão de movimento da vida.

Além disso, sendo a abertura ontológica (e não ôntica), essa "falta", revelada pelo caráter originário de poder-ser do ser-aí, seria igualmente entendida como originária, não sendo, portanto, subjetiva – já que a subjetividade é tardia à existência. Paralelamente, Freud se propõe a buscar pelo trauma originário da angústia até chegar no trauma do nascimento, ao que Lacan se refere como a perda do objeto *a*, momento em que a falta se instaura. E é só diante da instauração dessa falta fundamental que se dará a constituição do sujeito. Dessa forma, constata-se que os três, cada um a seu modo, precisaram retornar às origens mais primordiais, prévias à própria constituição do sujeito, ao almejarem alcançar uma melhor compreensão do fenômeno da angústia.

Ainda sobre o caráter de poder-ser, Heidegger alega que este, cotidianamente, se conserva velado por ocupações mundanas que distraem o ente de seu ser mais próprio. Assim, o ser-no-mundo decaído se mantém na impropriedade e na impessoalidade, orientando seu modo de ser a partir das referências e significações sedimentadas e compartilhadas pelos demais entes. Verifica-se uma simetria com Lacan ao afirmar que a consolidação de sentidos no imaginário se dá a partir de identificações com o Outro.

Para Heidegger, essa decadência consiste na tendência do ser-aí a se perder nos ditames do impessoal. Sua existência decai numa abstração "cômoda", levando-o a crer numa estabilidade ilusória. Assim, esquece-se de seu caráter de possibilidades, motivo pelo qual a existência se faz fundamentalmente dinâmica e imprevisível. Paralelamente, Lacan expõe a dedicação obstinada do imaginário em rechaçar o real como estratégia de estabilização do sujeito: trata-se da tendência do sujeito em se amparar nos significantes imaginariamente concebidos frente à falta de sentido inadmissível que o real revela.

Todavia, a indeterminação originária do ser-aí impera, prevalecendo mesmo quando velada pelos significantes simbólicos e imaginários. Desse modo, sempre vige a possibilidade de se desvelar a falta de sentido por trás dos sentidos ancorados – i.e. evidenciação do real sobrepujando o imaginário. Portanto, frente a uma experiência de suspensão dos sentidos, tem-se a indeterminação constitutiva originária (assimbólica), perdendo-se a capacidade de simbolização; é o desaparecimento momentâneo de

toda referência identificatória. E, a essa experiência, Heidegger e Lacan chamam de angústia.

Quanto a Freud, sua primeira teoria da angústia apontava-a como um afeto decorrente do recalque, concebendo-a como um produto resultante da ação do mecanismo de defesa neurótico. Contudo, ao admitir o lugar central da falta na constituição do sujeito, Freud passa a investigar sua relação com a angústia, considerando esta como iminência da perda, i.e. angústia de castração. Assim, se a angústia emerge como sinal de alerta à perda do objeto (já perdido), Freud conclui que a angústia estaria associada ao trauma. E se a angústia está no âmbito do trauma, há de ser, por conseguinte, prévia ao recalque.

Ao apurar que trauma estaria relacionado à inauguração da angústia, Freud conclui tratar-se do trauma do nascimento: o nascimento passa a ser entendido como o protótipo de todas as situações de perigo, pois foi ali que o indivíduo, pela primeira vez, se deparou com o desamparo. Então, Freud reformula sua teoria da angústia, passando a considerá-la um afeto mais anterior que, em vez de advir do recalque, na verdade, o desencadeia. Assim, confere à angústia um status de primazia, reconhecendo seu caráter de indefinição e ausência de objeto. Tal concepção irá comungar com a teoria de Heidegger, na qual a angústia – uma tonalidade afetiva fundamental – vige diante da indeterminação originária do ser-aí, i.e. a angústia é ontológico e existencialmente o fenômeno mais originário.

Tal como Freud, Heidegger também se refere à angústia como ameaça ao compará-la com o temor, afirmando que, enquanto o temor se refere a uma ameaça específica, na angústia isso que ameaça é da ordem do inominável, ou seja, do real. Trata-se, portanto, de um ente indeterminado, não passível de identificação: "A angústia 'não sabe' o que é aquilo diante-de-quê se angustia" (Heidegger, [1927]/2012, p. 523). Sendo assim, a angústia é sempre angústia "diante de", mas sem um "quê" específico: não se trata de uma angústia diante "de quê". Com isso, constata-se o caráter de indeterminação fundamental da angústia: a indeterminação de seu objeto, o "de quê" ao qual a angústia se refere. Em contrapartida, ao afirmá-la como sendo sempre "diante de" mas sem "quê", Heidegger sugere um objeto ao qual a angústia aponta, mas que, no entanto, não é possível determiná-lo. E é diante dessa constatação que

Lacan fundamenta sua teoria, entendendo que, de fato, a angústia não é sem objeto; pelo contrário, seu objeto é o objeto *a*.

Para além, Lacan assinala a emergência da angústia como ambivalente: a angústia diante da perda do objeto (angústia frente à falta), bem como diante da aproximação deste (angústia frente à falta da falta). Pela compreensão heideggeriana, a ausência da falta (mais-gozar) seria como admitir um compromisso diante de todas as possibilidades existenciais. Não havendo possibilidades frente à abertura em que a existência originária do ser-aí se dá, o próprio caráter de poder-ser se esgotaria. Dessa forma, a dinâmica existencial – que se dá justamente em virtude do caráter de poder-ser – se estagnaria, fechando-se para um suposto caráter de "nada-poder-ser" – o que seria equivalente à fatal inexistência. Assim, a falta da falta em uma compreensão fenomenológica se aproximaria do caráter mortífero do gozo, o qual, ao extinguir o desejo, aniquilaria o sujeito.

Heidegger nunca chegou a elucidar especificamente sobre a conjuntura de "nada-poder-ser", nem muito menos a considerou como contingência da angústia. Concebia, contudo, a angústia como "possibilidade de abertura às possibilidades", que decorre diante da tendência do ser-no-mundo a se fechar existencialmente às possibilidades – o que sugere uma aproximação com a concepção de extinção do desejo, i.e. a falta da falta. Todavia, tal "fechamento existencial" – a decadência em Heidegger – nunca chega a ser total, assim como a satisfação do gozo nunca chega a ser plena. Isso porque tanto o total fechamento existencial quanto a plena satisfação do gozo acarretariam a dissolução do próprio ser. Sendo assim, pode-se intuir certa precipitação ao afirmar que o esgotamento de todas as possibilidades existenciais seja da ordem do impossível, ou afirmar que é impossível o objeto *a* não faltar. A rigor, não é que seja impossível, mas sim que, em último caso, alcançar tal condição equivaleria à extinção do ser, i.e. a morte.

De modo geral, a angústia, para Heidegger, consiste numa suspensão das orientações sedimentadas no mundo – que oferecem ao ser-aí algum sentido existencial –, levando a um esvaziamento de sentidos, uma total indiferença frente às significações sedimentadas pelo mundo (o Outro). A conjuntura mundana – antes familiar – passa a ser estranha [*unheimlich*]; o próprio si mesmo (o Eu) parece estranho. Infere-se, então, que tal estranheza seja proveniente de algo anterior ao Eu, o que corrobora a

compreensão do estranho [*das Unheimliche*] como manifestação da angústia, como proposto por Freud. E não só Freud, mas também Heidegger, ambos falantes nativos do alemão, utilizaram o mesmo termo – *unheimlich* – para se referir à estranheza proporcionada pela angústia.

Como aponta Freud, *unheimlich* sugere que o que antes fora familiar, foi oculto e, ao voltar à luz, faz-se estranho, sem, contudo, deixar de ser familiar. O termo, portanto, descreve o fenômeno da angústia em diferentes facetas: a) a angústia como derivada do recalque – tal como Freud concebe em sua primeira teoria –, denunciando (trazendo à luz) que um conteúdo consciente (familiar) foi ocultado pelo recalque; b) a angústia como promotora do recalque – tal como Freud concebe em sua segunda teoria –, sinalizando (trazendo à luz) um perigo (oculto) de uma perda traumática (familiar); c) a angústia como o desvelamento (o oculto vindo à luz) do caráter de indeterminação originária (familiar) do ser-aí; d) a angústia como insinuação (vindo à luz) da Coisa (real; logo, familiar), expondo o imaginário (aquele que repudia o real, ocultando-o) ao inassimilável.

Em suma, o estranho indica a intrusão de algo no Eu que faz o sujeito vacilar em sua posição identificatória, ou seja, que suspende sua homeostase imaginária de sentidos. É diante desse estremecimento egóico, isto é, desse distanciamento das determinações mundanamente consolidadas, que se dá, portanto, o advento da angústia.

Ademais, Heidegger relaciona a estranheza à sensação de "não se sentir em casa" – que consiste na própria manifestação da angústia. No português, tal associação já seria suficiente à compreensão: de fato, sentir-se estranho é como não se sentir em casa. No entanto, no alemão, tal associação vai além: está no próprio idioma. A palavra *Heim*, radical de *unheimlich*, significa "lar", de modo que, juntamente com o prefixo de negação *un*, passa a ter a conotação de "fora do lar". Paralelamente, ao se referir ao modo existencial de "não-ser-em-casa", Heidegger usa o termo *Un-zuhause*, em que *Haus* significa "casa". A partir disso, depreende-se que, ao se referir à estranheza angustiante como *unheimlich* – tal como Freud –, considera-se não só o caráter domiciliar do termo, mas também seu caráter íntimo, tal como um lar de fato é.

Ainda, "não se sentir em casa" é como se sentir fora de casa, exposto a ameaças externas – justo no que consiste a angústia de castração. Assim,

a partir dessa alusão à noção de "casa", infere-se que, na decadência, o ser-aí encontra-se existencialmente fechado e, na proteção e comodismo mundanos, "sente-se em casa" – ou em uma "casa fechada". Em contrapartida, na angústia, o ser-aí se encontra frente à sua abertura existencial originária e, no distanciamento do mundano, sente-se desamparado, exposto a ameaças externas, como se estivesse "fora de casa" – ou numa "casa aberta".

Por último, almeja-se conjecturar um paralelo entre o nada e a Coisa. Ao desvelar a indeterminação originária do ser-aí, a angústia revela sua condição para além do poder-ser: a de "nada-ser". Heidegger dirige suas reflexões à resposta que tipicamente se dá à pergunta "O que te angustia?": "Nada!". Diante isso, passa a conceber a angústia como a manifestação do nada, entendendo este como um acontecimento, e não como uma negação ou ausência de um ente. É por manifestar o nada que a angústia convoca a uma suspensão dos entes; é precisamente por seu caráter nadificante que a angústia propicia o desvelar do ser mais próprio ao ser-aí. Em termos lacanianos, é semelhante dizer que a angústia, frente à invasão do imaginário pelo real, promove a suspensão dos sentidos imaginários. E é diante da aproximação do objeto *a* que sua face real se insinua: a Coisa. Enquanto inassimilável, a Coisa revela-se como vazio, como um furo na subjetividade, equiparando-se, assim, à manifestação do nada referida por Heidegger.

Heidegger afirma, ainda, que a angústia "corta a palavra" – o angustiado paralisa, silencia, balbucia palavras sem nexo: perde a capacidade de se expressar. Para o filósofo, trata-se de uma confirmação concreta de que a angústia é precisamente a manifestação do nada. Do mesmo modo, Lacan constata a supressão das palavras frente à angústia: diante da invasão do real, a linguagem (fundamentalmente simbólica e imaginária) é interditada e a falta de sentido (e de palavras) toma conta. Frente ao nada-ser, todo sentido existencial se esvai; o ser-aí encontra-se suspenso no nada fundamental e envolvido por ele – o que Heidegger afirmará ser um testemunho da presença do nada, enquanto Lacan dirá ser a aparição da Coisa. Para além de nomenclaturas determinantes e imaginariamente estabelecidas, o fenômeno não deixa de ser o mesmo: a angústia é a revelação da indeterminação originária do ser – revela o que o Outro tanto se empenha em velar. É um afeto que nada esconde; é um "afeto que não engana".

Em suma, no que tange ao tema da angústia, é interessante perceber que, mesmo tomando os diferentes caminhos propostos por Heidegger, Freud e Lacan, chega-se – essencialmente – ao mesmo lugar. Tanto pela trajetória fenomenológico-hermenêutica quanto pela trajetória psicanalítica, evidencia-se a angústia em seu caráter originário e universal, inexoravelmente relacionada a uma indeterminação fundamental e constitutiva.

Ademais, vale lembrar que Heidegger ([1959-1969]/2009), em seus seminários a psiquiatras, psicanalistas e psicólogos, estabelece uma relação entre a analítica do ser-aí (de cunho filosófico) e a daseinsanálise (em um viés clínico), em que afirma essa como onticamente constituída à luz daquela – uma proposta ontológica. Considerando os argumentos acima elencados, pode-se propor como estudos futuros a seguinte questão: poder-se-ia compreender a angústia em Lacan como uma concretização ôntica – portanto, clínica – da ontologia fundamental de Heidegger – portanto, filosófica?

Referências

Feijoo, A. M. L. C. (2010). *A escuta e a fala em psicoterapia: Uma proposta fenomenológico-existencial* (2a ed.). IFEN.

Feijoo, A. M. L. C. (2011). *A existência para além do sujeito: A crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais*. IFEN: Via Verita.

Freud, S. (2014a). A angústia. In S. Freud, *Conferências introdutórias sobre psicanálise (1916-1917)* (Coleção Obras Completas, Vol. 13, S. Tellaroli, Trad., pp. 422-442 [versão digital]). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1917)

Freud, S. (2014b). Inibição, sintoma e angústia. In S. Freud, *Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1927)* (Coleção Obras Completas, Vol. 17, C. Souza, Trad., pp. 9-98 [versão digital]). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1926)

Freud, S. (2019). *O infamiliar* [*Das Unheimliche*] (E. Chaves, P. H. Tavares & R. Freitas, Trads. [versão digital]). Autêntica. (Obra original publicada em 1919)

Heidegger, M. (1999). Que é Metafísica?. In M. Heidegger. *Conferências e escritos filosóficos* (Coleção Os Pensadores, E. Stein, Trad., pp. 51-63). Nova Cultural. (Obra original publicada em 1929)

Heidegger, M. (2009). *Seminários de Zollikon* (G. Arnhold & M. de F. de A. Prado, Trads.). Vozes. (Obra original publicada entre 1959 e 1969)

Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo* (F. Castilho, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1927)

Jorge, M. A. C. (2022). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*: Volume 3 – A prática analítica (2a ed. rev. e ampl.). Zahar.

Kahlmeyer-Mertens, R. S. (2015). *10 lições sobre Heidegger*. Vozes.

Lacan, J. (2005). *O Seminário, livro 10: a angústia* (V. Ribeiro, Trad.). Jorge Zahar. (Apresentação oral em 1962-1963)

Lacan, J. *O Seminário, livro 22: R.S.I.* Inédito. (Apresentação oral em 1974-1975)

Leite, S. (2011). *Angústia* (Coleção Passo-a-passo). Zahar.

Lucero, A. (2009). A noção de *das Ding* em Jacques Lacan. *Psicologia Clínica*, *21*(1), 271-283. https://doi.org/10.1590/S0103-56652009000200002

Miranda, D. C. (2015). A negatividade ontológica constitutiva da existência humana. *Athenas*, *4*(1), 124-155.

Murta, C. (2011). A angústia tratada como um afeto. *Revista de Filosofia Aurora*, *23*(33), pp. 359-375. https://doi.org/10.7213/rfa.v23i33.1549

Pisetta, M. A. A. M. (2008). Considerações sobre as Teorias da Angústia em Freud. *Psicologia Ciência e Profissão*, *28*(2), 404-417. https://doi.org/10.1590/S1414-98932008000200014

Werle, M. A. (2003). A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, *26*(1), 97-113. https://doi.org/10.1590/S0101-31732003000100004

Notas

[1] Com efeito, o caráter de possibilidades (poder-ser) como determinação originária não determina nada, revelando, na verdade, a própria indeterminação originária do ser-aí.

[2] O gerúndio sugere o existir do ser-aí como um fluxo contínuo impelido por sua incompletude ontológica.

[3] A utilização do termo *decadência* por Heidegger não possui um viés depreciativo. Refere-se mais precisamente a uma perda (não definitiva) da cadência própria ao ser-aí.

[4] As tonalidades afetivas dizem respeito ao modo em que o ser-aí se abre afetivamente ao mundo. Embora também sejam referidas como "afetos", "afeições", "disposições afetivas", "disposições de humor" ou "disposição anímica", não se deve compreendê-las como sentimentos, emoções, nem estados de ânimo.

[5] Tal diferenciação já se encontrava em *O conceito de angústia*, de Søren Kierkegaard (1843). Kierkegaard é considerado o pioneiro nas reflexões sobre a angústia em termos existenciais, tendo sido referência nos estudos de Heidegger e Lacan sobre a angústia.

[6] Esse título pode ser encontrado sob as traduções de *O estranho*, *O infamiliar*, *O inquietante* e *O incômodo*.

Recebido em: 30/08/2024
Revisado em: 18/06/2025
Aceito em: 19/12/2025