

A (de)vida angústia de morte: considerações a partir da filosofia e da psicanálise

The due anguish of death: considerations from philosophy and psychoanalysis

Renato dos Santos

Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) e pela Universidade de Coimbra (UC)

E-mail: renatodossantos1@hotmail.com

Allan Martins Mohr

Psicólogo, doutor em Filosofia e professor do curso de Psicologia da FAE Centro Universitário

E-mail: allan.mohr@gmail.com

Resumo: Este artigo tem por objetivo construir um percurso acerca de dois conceitos assaz importantes para a filosofia e para a psicanálise, a morte e a angústia. Partimos de considerações acerca da morte enquanto destino de todos os mortais e seu entendimento na pena heideggeriana para, em seguida, construir possibilidades de leitura de ambos os conceitos na tradição psicanalítica freud-laciana. A hipótese que perseguimos desde o início deste trabalho é a possibilidade de conjecturar um novo entendimento para angústia enquanto angústia de castração e, a partir dos constructos filosóficos de ser-para-a-morte, angústia e, em especial, angústia de morte, mostrar que é possível dizer que a partir do percurso escolhido, toda angústia é angústia de morte.

Palavras-chave: psicanálise; angústia; morte.

Abstract: This article aims to construct a course about two very important concepts for philosophy and psychoanalysis, death and anguish. We start with considerations about death as the fate of all mortals and their understanding in the heideggerian work, and then we construct possibilities for reading both concepts in the freud-lacanian psychoanalytic tradition. The hypothesis we have pursued since the beginning of this work is the possibility of conjecture a new understanding for anguish as an anguish of castration, and from the philosophical constructs of

being-to-death, anguish and, especially, anguish of death, show that it is possible to say, from the course chosen, that all anguish is anguish of death.

Keywords: psychoanalysis; anguish; death.

Tomou, pois, o SENHOR Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar. E o SENHOR Deus lhe deu esta ordem: De toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás
(*Gênesis*, 2012, p. 7)

A história da humanidade, ou melhor, da subjetividade do animal humano, começa obrigatoriamente com uma transgressão: seja o roubo do fogo sagrado por Prometeu que, ao enfrentar Zeus e entregar o objeto que concederia o saber aos homens, recebe em troca um castigo eterno, como descreve Ésquilo (1988); seja, mais, uma ruptura no homem da ordem natural ao tomar consciência da morte e com isso ser aquele capaz de criar mitos e explicações imaginárias para dar conta da ausência de sentido da vida, conforme encontramos em Schopenhauer (2014); seja, ainda, a transgressão de Eva, a primeira heroína da história que, assim como Antígona, enfrenta a lei dos bens e o interdito para dar conta de sua lei interior, a lei dos deuses ctônicos, a lei do seu desejo, em suma, a lei da concupiscência. Seja como for, é a transgressão que garante a possibilidade de existência do sujeito enquanto um ser desgarrado de uma ordem natural e obrigado a construir para si um projeto próprio e autêntico.

Não obstante, a transgressão necessária para realizar a saída de uma posição objetual, ou melhor, uma posição tal qual o ser era pertencente à ordem divina e, por isso, parte de Deus, por conseguinte inexistente subjetivamente, essa transgressão necessária tem a radicalidade da morte como consequência e a angústia por companheira. “Morrerás indubitavelmente”, promulgou o Senhor Deus quando alerta Adão a não comer do fruto da ciência do bem e do mal. Contudo, morrer é uma ação desconhecida por Adão – como bem nos alerta Kierkegaard (2013). Desconhecida visto que Adão não nasce como homem e não compartilha conosco, de início, de nossa condição de *Brottoi*, de mortais. Tampouco Eva, porque nasce de uma meiose, se nos permitem a pobre comparação

biológica. Isto é, Eva nasce de uma relação assexuada. Eva é Adão. Ambos são um, e um em Deus. Não há morte no Éden e, portanto, não há angústia – tampouco vida.

Ora, dito tudo isso, vemos que o ser humano ganha seu estatuto de sujeito, ou seja, sua liberdade – com tantas aspas quanto necessário –, a partir da tomada de consciência de sua finitude. É a morte, enquanto um fato pertencente à sua estrutura ontológica existencial, que, paradoxalmente, por um lado, destitui a eternidade da existência do sujeito e, por outro, dá-lhe a condição de possibilidade de se fazer ser perante este findar que lhe é próprio. Com efeito, é a partir destas questões que buscaremos, no presente artigo, mostrar como a filosofia e a psicanálise convergem para esta mesma perspectiva, a saber, de que é diante da finitude da existência e de suas possibilidades que o sujeito, assumindo a angústia dessa condição, alcança sua autenticidade.

Dessa forma, este artigo se estrutura em alguns momentos sem o intuito, no entanto, de entendê-los complementares. No primeiro, analisaremos os principais conceitos da analítica existencial de Heidegger, desenvolvida principalmente na obra *Ser e tempo*, de 1927. Em seguida, daremos atenção para a análise dos principais conceitos psicanalíticos, sobretudo de Freud e Lacan, mais exatamente no que diz respeito à noção de angústia. Por fim, seguiremos as considerações finais, nas quais retomamos as principais ideias que norteiam esta análise e mostramos como os conceitos filosóficos e psicanalíticos convergem para o tema em questão, além de podermos justificar a tese que move e inaugura este artigo, ou seja, a de que há a possibilidade de lermos, ou melhor, relermos a construção psicanalítica de angústia a partir da proposição de que toda angústia seria uma angústia de morte.

1. Angústia e morte em Heidegger

Em sua obra publicada em 1927 e denominada *Ser e tempo*, Heidegger desenvolve uma ontologia fundamental que possui como questão norteadora a pergunta ontológica pelo sentido do ser e de que forma o ser se manifesta nos entes. De imediato, aliás, cabe a crítica de que toda a filosofia ocidental, iniciando com Platão e estendendo-se até Nietzsche, ao colocar a questão do ser, refletiu unicamente a partir de uma dimensão ôntica, e não ontológica. Ao fazer isso, conforme diagnostica Heidegger (2012), a filosofia nada mais fez do que outorgar ao ser o esquecimento, pois, se se parte de uma

análise do ser do ente para se investigar o ser, perde-se de vista o ser enquanto tal. O que se tem aqui é a confusão entre a dimensão do que é do ôntico com o que é do registro do ontológico. É verdade que o ser só se dá por intermédio do ente, mas isso não significa que, para falar do ser, deva-se reduzir ao ser do ente.

A problemática do ser, que remonta ao início da filosofia ocidental com os filósofos pré-socráticos, deve ser recolocada como problema central para a filosofia, mais exatamente no plano desta nova ontologia fundamental, considerando o que propõe Heidegger. O ponto de partida deve ser a análise do ente que se apresenta como “privilegiado” em relação aos demais entes, ou seja, o homem. Tal privilégio não diz respeito ao fato de o homem ser dotado de racionalidade, como sujeito de consciência, tampouco como ser determinado pelo reino da necessidade. O que caracteriza o estatuto do homem enquanto um ente privilegiado é o fato de ele ser aquele que coloca a pergunta pelo sentido mesmo do ser, que indaga e possui a abertura para a compreensão do ser (*Seinsverständnis*) de sua própria existência.

Na introdução da preleção *O que é metafísica?*, de 1929, Heidegger nos esclarece de que modo se configura a existência do homem. Segundo o filósofo, a palavra “existência” designa exclusivamente o modo de ser “daquele ente que está aberto para a abertura do ser, na qual se situa, enquanto a sustenta” (Heidegger, 1979, p. 59). Esta abertura ontológica é o que nos permite afirmar que somente o homem é dotado de existência. Ademais, conforme acrescenta o autor:

Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: “o homem existe” de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irrealis e apenas uma aparência ou a representação do homem. A frase o “homem existe” significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser (Heidegger, 1979, p. 59).

Existir é defrontar-se com a insistência da pergunta pelo sentido do ser, o qual se desvela ao ente humano por sua estrutura de abertura ontológica. É isso que nos caracteriza enquanto entes dotados de existência. Para descrever esse modo de existência do homem, Heidegger desenvolve o termo *Dasein* (Ser-aí), que busca denotar uma outra

concepção de homem, não mais um sujeito definido por sua capacidade racional, que se cristalizou a partir da tradição moderna, decorrente da ontologia cartesiana de sujeito e objeto. O *Dasein* é o homem como ente que existe em sua facticidade lançado no mundo junto aos demais entes. A investigação do modo de existir do *Dasein* se dará por meio da analítica existencial, a fim de esclarecer a estrutura ontológica que constitui os modos de ser desse ente humano, isto é, os existenciais¹. Muito embora o homem seja um ente de existência, na maior parte das vezes essa existência é uma *existência inautêntica*. Isso porque o ser humano, em sua vida cotidiana, está entregue ao falatório, ao mundo das opiniões públicas, o que implica o encobrimento de seu ser, ou ainda, numa compreensão errônea do seu próprio existir. Noutros termos, inautenticidade é o que ocorre quando deixamos de possuir nós mesmos ou esquivamos da responsabilidade de nossos abismos ou, como dirá a psicanálise, não nos responsabilizamos por nossos próprios desejos.

Na dimensão da existência inautêntica ou impessoal, “cada um é o outro e nenhum é ele mesmo” (Heidegger, 2012, p. 367). O “a-gente”, que diz respeito a essa existência presa no meio da multidão e, portanto, impessoal, é “o *Ninguém* ao qual todo *Dasein* já se entregou cada vez em seu ser-um-entre-os-outros” (Heidegger, 2012, p. 367). Faz-se forçoso, ademais, destacar a diferença entre “ser-com-outro” e “estar-entre-os-outros”: enquanto o primeiro refere-se ao modo autêntico do *Dasein* estar-junto aos outros, através da noção da preocupação ou de cuidado, o segundo está ligado ao modo impessoal dessa relação do *Dasein* com os outros que é, justamente, quando o sujeito escapa de si mesmo em vista de uma existência “reconfortável” no meio dos outros. Para Heidegger, o a-gente é o modo de “não-ser-si-mesmo e da impropriedade” (Heidegger, 2012, p. 369). Sob esse prisma, o *Dasein* sempre age correspondendo aos significantes do impessoal, ou seja, do “a-gente”: gozamos e nos satisfazemos “como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas também nos afastamos da ‘grande massa’ como a-gente se afasta” (Heidegger, 2012, p. 365).

A existência, no seu modo impessoal, não assume sua autenticidade justamente por ter se fechado para ela. Não há como o impessoal ter conhecimento da existência autêntica precisamente porque há recusa. Tal recusa se deve ao fato de não assumir o si

¹ Com o termo “existenciais”, Heidegger refere-se aos modos de ser do *Dasein*, que são: o ser-no-mundo, ser-com-outro, ser-de-projeto, ser-de-angústia e ser-para-a-morte. Estes dois últimos, veremos mais detalhadamente ao longo do artigo.

mesmo, ou seja, sua autonomia diante da falta, que, entre outras coisas, passa primeiramente pela angústia da finitude. Angústia que revela a possibilidade de não mais estar no modo do “a-gente”, ou, se quiser, preso nos significantes imaginários dos outros, no modo de sedimentação das coisas aí dadas. O palavreado do impessoal jamais exprime uma singularidade, mas sempre uma confusão daquilo que se quer expressar. Como bem nota Heidegger, “o falatório, que qualquer um pode obter, não só dispensa da tarefa de um entendimento autêntico, mas desenvolve uma entendibilidade indiferente para a qual já nada está fechado” (Heidegger, 2012, p. 475).

A curiosidade do impessoal de estar “bem informado” acarreta, igualmente, no encobrimento do que realmente o importa, ou, então, na ânsia de saber tudo, o sujeito é levado às opiniões públicas, de modo a tirá-lo a atenção dos fatos ou daquilo que de autenticamente tem sentido. A respeito disso, Heidegger denominou, respectivamente, dois modos de agir do impessoal, a saber: a curiosidade e a ambiguidade. O primeiro refere-se ao fato de o sujeito se ocupar apenas para ver e não entender o visto, isto é, “para entrar numa relação de ser com o visto, mas busca *somente* vê-lo” (Heidegger, 2012, p. 485). Em relação ao modo ambíguo do falatório da inautenticidade, o filósofo nos afirma que ela se mostra sempre como subentendido, enquanto, ao mesmo tempo, mantém tudo na plena obscuridade. Na ambiguidade, o *Dasein* se ocupa ao nível da curiosidade, da especulação, escondendo por baixo da superfície a verdade dos fatos.

O falatório e a curiosidade, imersos na ambiguidade, impedem que novos significantes sejam intuídos, pois, antes mesmo de terem a possibilidade de surgirem de modo autêntico, já se tornam obsoletos sob a ótica da publicidade. Assim, o próprio poder de criação, por parte dos indivíduos, é suprimido em vista da impessoalidade de suas existências. No entanto, é interessante notar que os sujeitos não possuem a consciência de que vivem lançados na existência inautêntica. De fato, chega-se ao ponto de acharem que há, em cada um, o autoconhecimento, entendem, ou se enganam, de que estão sendo “autênticos”, ou ainda, que suas existências estão em “ascensão” e numa “vida concreta” (Heidegger, 2012, p. 501). Ora, diante de toda atmosfera de inautenticidade, dessa ditadura do impessoal, resta-nos colocar a seguinte questão: de que maneira o *Dasein* poderá, afinal, ascender para uma existência autêntica, na qual o homem encontra a totalidade do ser de sua existência?

2. A angústia como disposição ontológica

A resposta a esta questão deverá ser buscada em um dos “existenciais”, ou seja, em uma das formas de ser do *Dasein*, isto é, o “ser-de-angústia”. É a angústia enquanto disposição ontológica que iluminará a abertura originária do *Dasein* para a autenticidade. Contudo, não se trata de conceber a angústia numa apreensão ôntica como uma espécie de sentimento dos entes, tal como o medo. Porquanto no medo se tem sempre à vista o objeto causador do “amedrontar”, de outra sorte, na angústia, o objeto nunca é determinado, ele jamais se deixa apreender por um significante ôntico. Noutras palavras: “o diante do quê da angústia não é nenhum ente do-interior-do-mundo. [...] O diante-de-quê da angústia é completamente indeterminado” (Heidegger, 2012, p. 521). Como explica Heidegger:

A angústia “não sabe” o que é aquilo diante-de-que se angustia. Este “em parte alguma” não significa nada, mas no em parte alguma está contida a região em geral, a abertura de mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. Por isso, o ameaçador também não pode vir para mais perto dentro do perto e a partir de uma determinada direção; ele já está “aí” – e, no entanto, em parte alguma está tão perto que ele oprime e corta a respiração – e, não obstante, não está em parte alguma. (Heidegger, 2012, p. 523)

A não possibilidade de conceituação da angústia não deve ser compreendida como impossibilidade de seu sentido, isto é, como sinônimo de algo que “não existe”. Esse “não existir” pode ser verdadeiro se com isso se quer expressar a ausência ôntica do objeto da angústia, visto que seu sentido é do registro do ontológico. Sendo desta ordem, a angústia se apresenta como a abertura para a autenticidade, na medida em que ela nos coloca diante do sentido do ser da nossa existência. Contudo, a angústia se manifesta ao *Dasein* por uma atmosfera ambígua de familiaridade e estranhamento. Isso porque, como vimos, o *Dasein* na maior parte das vezes está imerso na inautenticidade, implicando com que ele, a princípio, tenha resistências para assumir aquilo que lhe é mais próprio. Assim, a angústia se revela como familiar pelo fato de fazer parte da estrutura ontológica do *Dasein*, ao mesmo tempo em que pode ser vivenciada como estranha por retirá-lo da cotidianidade do impessoal.

Ainda segundo Heidegger, a angústia é a possibilidade de retirar o *Dasein* da decadência, do “entender-se a partir do ‘mundo’ e do público ser-do-interpretado” (Heidegger, 2012, p. 525). É pela angústia que o *Dasein* encontra a possibilidade de seu poder-ser mais próprio no mundo, de modo que seu projeto existencial não mais se realiza sob a ditadura do impessoal. O angustiar-se, como modo de ser do *Dasein*, ocorre pelo simples fato de estar no mundo, ou seja, “o porquê da angústia se angustiar é o ser-no-mundo ele mesmo” (Heidegger, 2012, p. 525). É a própria existência em si mesma que é carregada de angústia, na medida em que o angustiar nos coloca diante do sentido ontológico de nossa existência de maneira que nos distanciamos do nos “ocupar” (*Besorgen*) com as coisas ônticas e passamos a nos “preocupar” (*Fürsorgen*) com nossa existência.

Ademais, na angústia, o *Dasein* se individualiza enquanto ser-no-mundo. Não se trata, porém, de um individualismo tal como ocorre no modo impessoal de se individualizar. A natureza do “individualizar”, à qual a angústia possibilita o *Dasein*, não diz respeito a um *Solipsismus* que “institui uma coisa-sujeito isolada, no inócuo vazio de uma ocorrência sem mundo, mas conduz precisamente o *Dasein*, em sentido extremo, diante de seu mundo como mundo” (Heidegger, 2012, p. 527), ou se quiser, como ser-no-mundo. Ora, se na angústia não encontramos algo determinado, um sentido ôntico, disponível à mão, o que, afinal, angustia o homem? É aqui que nos deparamos com o sentido ontológico da angústia, isto é, o *nada*. Como nos explica Heidegger, a angústia é a disposição fundamental que “manifesta o nada” (Heidegger, 1979, p. 39). De fato, na angústia suspendemos nossa própria existência, precisamente pelo fato de ela colocar em suspensão o ente na sua totalidade. Além disso, acrescenta o autor:

Nisto consiste o fato de nós próprios – os homens que somos – refugiarmo-nos no seio dos entes. E por isso que, em última análise, não sou “eu” ou não é “você” que se sente estranho, mas a gente se sente assim. Somente continua presente o puro ser-aí no estremeamento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se. A angústia nos corta a palavra. (Heidegger, 1979, p. 39)

Esta passagem nos é esclarecedora. Primeiro, porque ela reforça aquilo que falamos anteriormente sobre uma das funções da angústia, que é retirar o sujeito da sua decadência no meio dos entes. Segundo, porque nos revela outra questão que passaremos

a falar a partir de agora, isto é, a finitude ou, se quiser, o ser-para-a-morte. Afirmar a angústia como desvelamento do nada, como aquilo que “nos corta a palavra”, significa dizer que ela nos coloca diante de nossa própria finitude, o findar de cada um de nós, esse fato fundamental que constitui um dos modos de ser do *Dasein*, ou seja, *Sein zum Tode*. Assim, a angústia nos desperta para a morte, “enquanto dado temporal mais significativo da existência, e revela a finitude da existência humana, o fato de que o homem tem um fim, que ele morre e que sua existência acaba” (Werle, 2003, p. 110). A morte se apresenta como uma constituição fundamental da estrutura ontológica do ente humano, o que significa dizer que a finitude já está precedida na unidade originária do ser-aí ou, em outros termos, que todo ente humano já possui o seu fim enquanto condição de possibilidade irremissível de não poder-mais-ser-aí. Com efeito, a morte configura o fim do ser-no-mundo de modo que “esse final pertence ao poder-ser, isto é, à existência, delimita e determina a totalidade cada vez possível do *Dasein*” (Heidegger, 2012, pp. 645 e 647).

De fato, enquanto existimos, já antecipamos um ainda-não, mas que se faz presente desde que começamos a existir. Trata-se daquilo que Heidegger (2012, p. 669) chamou de uma “constante incompletude” (*Unganzheit*), que com a morte encontra seu findar. A aparente negatividade da morte, que corriqueiramente assim se apresenta, somente surge quando se a compreende unicamente a partir do morrer físico do ser-aí. É típico do impessoal, aliás, descrever a morte com uma tonalidade maligna, por vezes chega-se a afirmar que ela é um “castigo” das “forças do mal”. Assim, constrói-se todo um arcabouço de significantes que visam afastar tudo aquilo que, de alguma maneira, faz menção a ela. Falar na morte, para o ser-aí inautêntico, é sinônimo de degeneração física, dor e sofrimento.

“Todo mundo terá de morrer!” Tal é a expressão mais corriqueira que se ouve na ocasião da morte de alguém. É o consolo que o impessoal encontra para si e para os demais que aqui continuam, diante da morte do outro. Com isso, desvia-se a atenção da nossa própria morte, da morte individual que cada um de nós possui como possibilidade da própria existência. Na tentativa de esquivar-se da morte, o impessoal se apoia no falatório e a encara não a partir de si, mas do “agente”. Segundo Heidegger, quando, por exemplo, há alguém com uma doença em estado terminal, o impessoal logo se apressa em persuadir o moribundo de que ele logo irá escapar morte e poderá voltar à

“tranquila cotidianidade do mundo de suas ocupações” (Heidegger, 2012, p. 669). O fato é que esta preocupação com o outro não passa de um encobrimento maior da possibilidade do findar do outro que remete ao próprio findar-se. Ademais, tal preocupação se mostra como uma hipocrisia do impessoal, na medida em que o consolo serve tanto para “o moribundo quanto para os que o consolam” (Heidegger, 2012, p. 669).

Entretanto, na medida em que o *Dasein* assume o seu ser-para-a-morte, ou seja, quando ele considera a morte como um fenômeno próprio da existência e não somente como algo que a fará terminar, é aí então que ele descobre o lado positivo da morte. Não a compreender como algo que está lá na frente e que uma hora chegará, mas assumi-la de fato significa entender nosso pertencimento mútuo – eu a ela, ela a mim –, entender nossa existência enquanto somente possuindo sentido porque somos finitos e que a cada momento temos a possibilidade de não mais ser-aí; porque, afinal, “o *Dasein* factual existe de nascença e morre também de nascença, no sentido de ser para a morte” (Heidegger, 2012, p. 1015). Existir enquanto ser-para-a-morte não é alcançar um momento da temporalidade da existência que nos deparamos com a finitude. Conforme já falamos anteriormente, a morte não está lá, e tampouco chegaremos até ela. Ela é sempre uma possibilidade que dentre todas as possibilidades é a mais certa. Noutras palavras, ela é a “possibilidade da pura e simplesmente impossibilidade-de-ser-‘aí’” (Heidegger, 2012, p. 691).

Aliás, enquanto possibilidade, em todos os instantes somos afetados por nossa finitude e por este motivo é que não podemos entender a existência a partir de uma “quantificação”. Não é pela quantidade de anos que se conta uma vida, visto que, como bem nos lembra Jonnathan Rée, sempre se é “muito jovem ou muito velho para morrer” (Rée, 2000, p. 51). Outrossim, como Montaigne já nos adiantou em sua obra *Ensaio*, de 1580: “onde quer que vossa vida acabe, ela está toda aí. A utilidade do viver não está na duração; está no uso que dele fizemos. Uma pessoa viveu muito tempo e pouco viveu” (Montaigne, 2010, p. 81). Assim, afirmar que uma existência é completa não significa dizer que ela é longa – do ponto de vista quantitativo. A completude, aqui, é da ordem do sentido e, mais precisamente, do aceitar a finitude como parte da existência.

Pensada a questão da morte na filosofia de Heidegger, entre outras intercorrências, cabe nesse momento passarmos à última parte de nosso artigo, seção que tem por objetivo

aprofundar a problemática da morte em sua relação com a angústia a partir da leitura psicanalítica de tradição freud-lacaniana.

3. Psicanálise e a (de)vida angústia de morte

Já se tornou lugar comum para os estudiosos da psicanálise escutar e repetir o velho bordão de que *toda angústia é angústia de castração*; bordão que se depreende da conclusão lacaniana em seu retorno a Freud quando de seu estudo sobre angústia ou, em bom alemão, *Angst*. No entanto, propomos um outro ponto de visada a partir do estudo desenvolvido neste trabalho e ousamos afirmar que *toda angústia é angústia de morte*, porquanto entendemos que a castração nada mais seria do que um protótipo, enquanto um tipo ancestral, primeiro, primitivo e preparatório da morte. Morte aqui, diga-se de passagem, heideggerianamente falando, ou seja, não uma finitude em si, não uma primeira morte (Lacan, 2008), mas uma impossibilidade de possibilidades, algo semelhante ao que os egípcios e Lacan vão descrever como a segunda morte (Mohr, 2013). A castração e, por conseguinte, a lei simbólica são justamente isto: uma materialidade do não, por assim dizer, e toda sua impossibilidade.

Mas, para chegarmos a essa conclusão, cabe percorrermos, mesmo que sucintamente, algo do percurso psicanalítico – na tradição escolhida – do conceito de angústia. Sua construção começa, conforme entendemos, nos primeiros estudos de Freud sobre a neurose, em especial a *Angstneurose*² e vai permanecer como um conceito chave e vivo por toda sua obra, além de fazer peso e servir de combustível para inúmeras reflexões lacanianas, em especial seu seminário de 1962-1963.

Uma das primeiras aparições da *Angst* freudiana, se não a primeira construção pura desse conceito, se fez no intitulado *Rascunho E*, de 1894, cujo subtítulo se apresenta assim: *como se origina a angústia* (Freud, 1894/1996b). Nesse texto, o psicanalista é categórico em afirmar que a angústia tem sua etiologia exclusivamente, unicamente, no aparato biológico do indivíduo. É claro, também, quando nos diz que a angústia não é psicológica, ela é efeito de um organismo que não pode descarregar a excitação, sobretudo sexual, por conta de um coito interrompido. A causa da angústia é o não orgasmo. A excitação, portanto, que não encontrou seu destino, a energia que não teve sua descarga

² Neurose de angústia.

realizada permanece no aparelho causando o que ele nomeia por *Angst*. Em suas palavras: “a origem da angústia não deve ser buscada na esfera psíquica. Por conseguinte, deve estar radicada na esfera física: é um fator físico da vida sexual que produz angústia” (Freud, 1894a/1996, p. 235). A causa da angústia é física, sexual e está ligada à abstinência – não só do sexo em si, mas também de *la petite mort*, o presente do orgasmo.

Nesse mesmo texto, Freud ainda vai relacionar a angústia à melancolia no sentido de que esta última seria o contraponto psíquico da primeira. Ou seja, enquanto a angústia é o distintivo de uma tensão sexual orgânica, física, acumulada, a melancolia é a apresentação de um indivíduo cuja tensão psíquica, sexual, se encontra em demasia e vagando pelo aparelho sem ter tido seu destino próprio, a lembrar, a descarga. Ainda nas palavras do autor: “a *angústia* surge por *transformações* a partir da tensão acumulada” (Freud, 1894a/1996, p. 237; itálicos do autor). Aliás, por ser algo da ordem do soma, Freud pode relacionar – no rascunho posterior (Freud, 1894b/1996) – a neurose de angústia a uma disposição hereditária, mas não nos aprofundaremos nesse quesito. De imediato, cabe ressaltar, ainda, o que nos diz no *rascunho E*:

Na neurose de angústia, existe uma espécie de *conversão*, tal como ocorre na histeria [...]; contudo, na histeria, é a excitação *psíquica* que toma um caminho errado, exclusivamente em direção à área somática, ao passo que aqui é uma tensão *física*, que não consegue penetrar no âmbito psíquico e, portanto, permanece no trajeto físico. As duas se combinam com extrema frequência (Freud, 1894a/1996, pp. 240-241; itálicos do autor).

É essa consideração inicial de Freud, a resumir, de que a *Angst*, e sua neurose correspondente, teria por etiologia um excesso de excitação sexual física, a qual não teve o devido destino, a devida descarga, que pode levar os psicanalistas a entenderem que, ao menos nesse momento inicial da teoria freudiana, a castração e o decorrente recalque levariam à angústia; ou seja, é a impossibilidade de prazer e, diga-se de passagem, prazer sexual físico o que causaria angústia. Isso é corroborado com seu primeiro texto sobre a *Angusteneurose* intitulado “Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada ‘neurose de angústia’”, publicado em 1895 e escrito um ano antes. Nesse estudo, Freud nos apresenta alguns aspectos causais da neurose em homens e mulheres e que podemos considerar brevemente, a saber: abstinência sexual,

coito interrompido, uma excitação que não fora realizada, a senescência ou o climatério, a virgindade, entre outros (Freud, 1895/1996). Todos esses, aliás, apontam para uma excitação não descarregada e que do físico toma o aparelho psíquico e se manifesta como angústia. Ademais, sobre a questão da *Verdrängung*, do recalque, enquanto causa da angústia, cabe lembrar o que diz o psicanalista no texto *Repressão*, de 1915, quando aponta as vicissitudes da pulsão, ou melhor, do “fator *quantitativo* do representante instintual³” (Freud, 1915b/1996, p. 157; itálicos do autor). Um desses caminhos possíveis é aparecer na consciência “como um afeto que de uma maneira ou de outra é qualitativamente colorido, ou transformado em ansiedade [*Angst*]” (Freud, 1915b/1996, p. 158), de sorte que até esse momento da construção freudiana, a castração e, por conseguinte, o recalque, *Verdrängung*, são as causas da angústia. A angústia é energia sexual que fora transformada diante de uma castração ou, ainda, sua ameaça, portanto um perigo. A angústia é causada por um perigo e uma incapacidade do aparelho em lidar com a energia que não fora descarregada.

No entanto, a partir de novas construções apresentadas, ou condensadas, no texto “Inibição, sintomas e ansiedade”, publicado em 1926 e escrito em 1925, sua leitura da *Angst* se inverte e ela, a angústia, se torna causa do recalque porquanto começa a ser entendida como um sinal. Ela sinaliza um perigo, uma castração por vir, uma perda, quiçá uma morte. Por isso ela nos leva a bradar: *toda angústia é angústia de castração*. Toda angústia aponta uma castração por vir e exige movimento, talvez um recalque. É do que sofria o pequeno Hans: medo de que um cavalo o mordesse, a simbolizar o medo de que seu pai o devorasse; angustiava-se diante da ameaça de castração que estava por vir, ou deveria vir (Freud, 1926/1996). A angústia agora é entendida como sinal, um mecanismo do Eu que se defronta com algo que tem por base o estatuto de uma perda. Mas, como sabemos desde muito pela teoria psicanalítica, essa perda deve ser sempre pensada – se pensarmos em Édipo – enquanto ameaça. A angústia é a resposta do Eu ao fato de se ver ou se perceber ameaçado de castração, de uma perda intolerável, porquanto o *phallus* é justamente entendido como aquilo que faz com que o indivíduo – ou o sujeito, se desejar –, possa ter possibilidades. Obviamente isso é reconstruído com o auxílio de Lacan, e entendemos que é justamente por não o termos, tampouco o sermos, que algo de um movimento é possível.

³ Pulsional.

De qualquer maneira, a angústia, que é sinal da castração, antecipa ou prepara outro mecanismo egoico: o recalque. Nas palavras de Freud em 1926: “é sempre a atitude de ansiedade do ego que é a coisa primária e que põe em movimento a repressão. A ansiedade jamais surge da libido reprimida” (Freud, 1926/1996, p. 111). Claro é que a *Angst* não provém do recalque porque o recalque é um resultado de um movimento posterior do Eu diante da angústia. É resultado do afeto surgido frente ao perigo. Um desses perigos, aliás, quiçá o verdadeiro perigo, entendemos, é a morte.

A fim de realizarmos a passagem de nosso estudo para a construção lacaniana da angústia, vale apresentar o que Freud escreve, nesse mesmo texto, sobre a angústia da morte, *Todesangst*, ou, na tradução utilizada, o medo da morte:

Estou inclinado, portanto, a aderir ao ponto de vista de que o medo da morte deve ser considerado como análogo ao medo da castração e que a situação à qual o ego está reagindo é de ser abandonado pelo superego protetor – os poderes do destino –, de modo que ele não dispõe mais de qualquer salvaguarda contra todos os perigos que o cercam. (Freud, 1926/1996, p. 129)

Há uma diferença significativa no entendimento da morte entre Freud e Lacan, ao menos uma diferença: em Freud entendemos que é no Isso em que não há a possibilidade de registro da morte, o que faz com que não possa haver angústia de morte por parte do Isso, como consequência, a *Angst* deve ser considerada como mecanismo egoico. Em Lacan, o sujeito tem certo para si o perigo da morte porque, concordando com Heidegger, o sujeito é um ser-para-morte.

A partir da leitura lacaniana, é válido dizer que tudo aquilo que é do humano só pode ser pensado como atravessado ou originado na e pela linguagem. Dessa forma, o sujeito se entende finito porque pode vir a não mais ser na cadeia significativa que o atravessa e inaugura. Essa é a segunda morte (Lacan, 2008). Na linguagem, aliás, as coisas só podem ser por conta da existência do não-ser – que possamos sugerir a retomada de *Parmênides* (Platão, 2003). Portanto, é a morte que significa a existência do sujeito enquanto um significante; é o saber de uma falta possível, ou melhor, de um lugar onde faltariam possibilidades de significantes que pudessem sustentar um sujeito, que dá ao sujeito sua possibilidade de existência. Ademais, Lacan em seu seminário sobre *o avesso da psicanálise* vai nos afirmar que o *Sein zum Tode* heideggeriano, o ser-para-a-morte,

enquanto aquilo que concerne ao seu sujeito, é “o cartão de visita pelo qual um significante representa um sujeito para outro significante” (Lacan, 1992, p. 191). Ou seja, é apenas como ser-para-a-morte que o sujeito pode se apresentar enquanto significante, ou é somente como possibilidade de impossibilidades que um significante pode representar um sujeito para outro significante.

Mas e sobre a angústia? No seminário sobre *o desejo*, especificamente na aula de 7 de janeiro de 1959, Lacan nos apresenta um conceito que pouco fora explorado por ele, mas que nos chama a atenção e se tornou causa deste artigo, “a angústia de morte” (Lacan, 2016, p. 133) ou, no original: *l’angoisse de la mort* (Lacan, 19--), a angústia da morte. Lacan nos apresenta essa construção justamente quando fala da morte do pai, mas não do pai freudiano, simbólico, de horda, mas do pai mesmo, genitor, e em especial, o pai de Hamlet. Nessa construção, diz-nos que a morte de um pai descontrói a égide egoica do filho, principalmente o filho homem, porque é o pai enquanto vivo que defende o filho da certeza do senhor absoluto hegeliano, a lembrar, a morte. A morte do pai nos angustia porque nos faz defrontar a certeza da morte, a certeza de um instante no qual não mais seremos, a impossibilidade ontológica de nosso próprio ser, ou do nosso ser próprio. É essa angústia que supomos, conjecturamos, propomos estar na base de todo e qualquer afeto de angústia.

Até mesmo porque se formos nos lembrar do que diz Lacan ao longo de toda sua obra, e em especial no ensino de seu seminário sobre *a angústia*, de 1962-1963, a angústia é o afeto que surge e não mente, que surge quando da aproximação do sujeito do objeto *a*. Para sucintamente descrevermos seu mecanismo, cabe relembrar o matema ou a formulação lacaniana da fantasia ou, se preferirem, do *phantasma* – e cuja estrutura é idêntica à estrutura da angústia (Lacan, 2005): $(\$ \diamond a)$. Tal fórmula é importante lermos como “sujeito punção de *a*”, mais, “sujeito em sístole e diástole com *a*”, ainda, “sujeito em alienação e separação com o objeto”. O objeto *a*, por sua vez, é a construção que se apresenta de inúmeras maneiras na obra lacaniana, ora com sua relação à Coisa-em-si, *das Ding*, ora como mais-de-gozar, ora como resto. Mas aqui nos utilizaremos do objeto *a* em sua apreensão na fórmula da fantasia como o objeto por meio do qual eu obterei, caso o tenha, o apreenda, o ache, minha reconstrução, minha plenitude novamente alcançada. Caso ache e apreenda esse objeto inominável e que nomeamos *a*, serei pleno

novamente, serei esférico, tornar-me-ia um planeta⁴. Nesse sentido, a angústia é justamente o afeto suscitado pelo caminho que pode percorrer um sujeito desde seu lugar de sujeito, faltante por inauguração e essência, em direção ao seu encontro com o objeto que o completaria. Esse encontro, entendemos, deve ser designado, descrito, compreendido como uma morte. Não qualquer morte, tampouco a primeira morte, mas uma morte subjetiva, porque um sujeito só pode existir enquanto faltante – e isso nos diria Heidegger e ratificaria Lacan. Se não é mais faltante e, portanto, incapaz de ser desejante, o sujeito está morto. Ainda descrevendo a fantasia, Lacan nos diz:

[...] o que é a fantasia senão aquilo de que duvidamos um pouco, *ein Wunsch*, um anseio, e até, como todos os anseios, bastante ingênuo? Para exprimi-lo humoristicamente, eu diria que a fórmula da fantasia, \$ desejo de *a*, pode ser traduzida nesta perspectiva: a de que o Outro se desvanece, desfalece diante do objeto que sou. (Lacan, 2005, p. 59)

Se a fantasia é descrita metonimicamente enquanto a visada do desejo do sujeito em relação ao objeto, o sujeito está seguro enquanto permanecer desejante. Caso contrário, o sujeito se subsume ao objeto, torna-se puro objeto a completar o Outro e morre subjetivamente – o que pode inclusive levá-lo à primeira morte, lembremo-nos da questão da passagem ao ato e da jovem homossexual de Freud. Não obstante, Lacan ainda nos lembra de que é esse jogo, esse espaço em aberto, esse hiato, essa hiância entre os dois lados do matema que faz com que o sujeito possa se defender da insurgência da angústia. Se se aproxima por demais do lado do objeto, a angústia de castração, o sinal da castração enquanto castração última, enquanto morte subjetiva se apresenta e o toma. Enfim, a angústia pode ser pensada como a última barreira, por assim dizer, da morte; ela surge quando a fantasia já não faz função, quando o sujeito deixa de desejar, quando o hiato entre ele e o objeto se desvanece.

Coisa outra é quando um sujeito pode atravessar seu fantasma, caminhar através da formulação e ir além de todo ser objeto possível para o Outro. Ser de fato morto,

⁴ Lacan diz, em seu segundo seminário (Lacan, 2010), que os planetas estão impossibilitados de falar, e entendemos que assim o é porque eles não precisam, uma vez que são plenos, esféricos – como os gregos descreviam a perfeição, a plenitude, a falta da falta.

destituir-se enquanto sujeito, ainda, tornar-se analista. Mas isso são considerações para outros trabalhos; de nossa parte cabe rumarmos às considerações finais.

4. Considerações finais

Afirmamos já em nossa introdução que é a morte, enquanto um fato pertencente à estrutura ontológica existencial do ser que, paradoxalmente, por um lado destitui a eternidade da existência do sujeito e, por outro, dá-lhe a condição de possibilidade de se fazer ser perante este findar que lhe é próprio. É na certeza de sua própria morte que o sujeito enquanto ser-para-a-morte pode inaugurar-se enquanto autêntico. Podemos também dizer que é ao se responsabilizar, como o faz o herói trágico lacaniano (Lacan, 2008), por sua própria morte que o sujeito pode se responsabilizar por sua vida enquanto falta de sentido *a priori* e inexistência de teleologia.

A angústia, portanto, pode ser pensada como disposição ontológica de um ser destinado por *YHWH* à morte ao mesmo tempo em que fora destinado à vida. O castigo do Senhor Deus que nos condenou indubitavelmente a um tempo em que não mais seremos, inaugurou nossa vida de desejantes porquanto interditou a plenitude do saber e da imortalidade. A interdição inaugura a concupiscência, o desejo, e a vida. A morte, aquilo mesmo que nos destinou à morte, nos destinou ao desejo e, por conseguinte, à vida subjetiva, uma vida fadada à falta e, porque faltosa, desejante. Desejante de um objeto tal que nos garantiria o retorno ao corpo celeste, divino, esférico por excelência. Graças aos deuses, foi instalada em nós uma defesa, a fantasia, que nos obriga sempre a ter o objeto de nosso desejo a certa distância, sempre inalcançado – seja pela impossibilidade obsessiva, seja pela insatisfação histórica. Quando essa fantasia falha, por assim dizer, ainda entra em jogo uma última barreira à destruição de nosso ser-de-falta: a angústia.

Por isso, se em Freud toda angústia é angústia de castração, ou seja, aponta a iminente perda do falo e o conseqüente devoramento porque não mais si-mesmo (enquanto possuidor do falo), em Lacan a angústia é de castração na medida mesma em que essa castração se daria no nível de um sujeito subsumido em um objeto. A castração do sujeito seria sua transformação em um ser sem faltas. Um sujeito em que não há falta que inaugure desejo, não é um sujeito, está morto – e não no bom sentido. A morte nesse sentido nos apresenta um momento em que não mais poderemos ser, é a castração última,

o instante último no qual nenhum movimento será mais possível. A angústia é sempre angústia de castração, assim como é sempre angústia de morte porque é diante do senhor absoluto que o devoraria e o extinguiria, que o sujeito se angustia. E isso porque ao sujeito, tudo o que é da ordem do Absoluto, com A grande não barrado, é da ordem da morte subjetiva.

5. Referências

Epicuro. (2002). *Carta sobre a Felicidade: (a Meneceu)*. (A. L. Carratore, Trad.). São Paulo: Editora Unesp.

Ésquilo. (1988). Prometeu acorrentado. In Sófocles & Ésquilo. *Rei Édipo, Antígone e Prometeu acorrentado* (J. B. Souza, Trad.). São Paulo: Ediouro.

Freud, S. (1894a). Rascunho E: como se origina a angústia. In Sigmund Freud. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Freud, S. (1894b). Rascunho F: Coleção III. In Sigmund Freud. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Freud, S. (1895). Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada “neurose de angústia”. In Sigmund Freud. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Freud, S. (1915a). Reflexões para os tempos de guerra e morte. In Sigmund Freud. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Freud, S. (1915b). Repressão. In Sigmund Freud. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Freud, S. (1926). Inibições, sintomas e ansiedade. In Sigmund Freud. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. XX). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Gênesis. (2012). In E. F. Francisco. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português* (Vol. 1 – Pentateuco). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil.

Heidegger, M. (1979). *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural.

- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo* (F. Castilho, Trad.). Campinas; Petrópolis: Unicamp; Vozes.
- Kierkegaard, S. A. (2013). *O conceito de angústia* (A. L. Valls, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Lacan, J. (19--). *Le désir et son interprétation*. Paris, França.
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2008). *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2010). *Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2016). *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Mohr, A. M. (2013). Psicanálise, depressão e a segunda morte às margens do Nilo. *Rev. SBPH*, 16(2), 178-195.
- Montaigne, M. (2010). Que filosofar é aprender a morrer. In M. Montaigne & M. A. Screech (Eds.). *Os ensaios: uma seleção* (R. F. d'Aguiar, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Platão. (2003). *Parmênides*. (M. I. Rodrigues, Trad.). Rio de Janeiro; São Paulo: PUC-Rio; Loyola.
- Rée, J. (2000). *Heidegger. História e verdade em Ser e tempo* (J. O. Volobuef, Trad.). São Paulo: Editora Unesp.
- Schopenhauer, A. (2014). *O mundo como vontade e representação, tomo II: complementos* (Vol. 1) (E. R. Fonseca, Trad.). Curitiba: Editora UFPR.
- Werle, M. A. (2003). A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, 26(1), 97-119.