

revista NÓ\$

*entre o desejo e o gozo:*

# a angústia



# NÓ\$

entre o desejo e o gozo:  
**a angústia**

Nº03  
Ano: 2024

## **Edição Nº 03/2024**

### **EDITORES**

Jamile Leidiane dos Santos César  
Ricardo Gusmão Machado  
Desirée De Vit Begrow

### **CONSELHO EDITORIAL**

Caio Paiva Ribeiro  
Damodara Rosalino  
Jamile Leidiane dos Santos César  
Paulo Alexandre Trindade Freire  
Ricardo Gusmão Machado  
Tainá Cardoso Olivera  
Hilário Mariano dos Santos Zeferino  
Murilo Silva Rigaud Campos

### **REVISÃO**

Caio Paiva Ribeiro  
Damodara Rosalino  
Jamile Leidiane dos Santos César  
Paulo Alexandre Trindade Freire  
Ricardo Gusmão Machado  
Tainá Cardoso Olivera  
Hilário Mariano dos Santos Zeferino  
Murilo Silva Rigaud Campos

### **PARCERIA**

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH)

### **DIAGRAMAÇÃO**

Jayder Roger

### **CAPA**

Jayder Roger, sobre Angst (1896), Litografia de Edvard Munch

**e-ISSN: 2966-1560**

# SUMÁRIO

|                 |   |
|-----------------|---|
| EDITORIAL ..... | 4 |
|-----------------|---|

## *afeto*

|   |   |
|---|---|
| UM CASO AMOR COM A ANGÚSTIA<br><i>Tainá Cardoso Olivera</i> ..... | 8 |
|---|---|

|   |    |
|---|----|
| NÃO SE DEIXAR AFETAR É SINTOMA DE QUÊ?<br><i>Ricardo Gusmão</i> ..... | 16 |
|---|----|

|   |    |
|---|----|
| AMOR, NÃO MONOGAMIA E ANGÚSTIA DA FALTA<br><i>Natália Vitória Coelho de Almeida</i> ..... | 24 |
|---|----|

## *sujeito*

|   |    |
|---|----|
| ANTECIPAÇÕES KIERKEGAARDIANAS DA ANGÚSTIA<br>LACANIANA<br><i>Caio Paiva Vaz Sampaio Ribeiro</i> ..... | 36 |
|---|----|

|  |    |
|--|----|
| JESUS CURA A ANGÚSTIA GAY?<br><i>Murilo Rigaud</i> ..... | 50 |
|--|----|

## *o que escapa*

|   |    |
|---|----|
| “ESCREVER ASSIM MESMO, APESAR DO DESESPERO.<br>NÃO: COM O DESESPERO”<br><i>Amanda Queiroz</i> ..... | 61 |
|---|----|

|  |    |
|--|----|
| AS CÁPSULAS DE CIANURETO NÃO ESTÃO NO<br>MANUAL DE CONDUTA<br><i>Paulo Alexandre Trindade Freire</i> ..... | 74 |
|--|----|

|   |    |
|---|----|
| NOTAS SOBRE O CONCEITO DE ANGÚSTIA EM JÓ<br><i>Jayder Roger</i> ..... | 81 |
|---|----|

|   |    |
|---|----|
| A ANGÚSTIA NA POÉTICA DE POE E BAUDELAIRE:<br><i>Raul Lima Dos Santos</i> ..... | 89 |
|---|----|

|  |     |
|--|-----|
| A ANGÚSTIA E A INVASÃO DO REAL DO CORPO NA<br>ESCRITA DE CLARICE LISPECTOR<br><i>Rodrigo da Silva Almeida e Rogério Paes Henriques</i> ..... | 103 |
|--|-----|

|   |     |
|---|-----|
| O MACABÊ-A-BÁ: PRENÚNCIOS SOBRE O OBJETO<br><i>Nuno Machado</i> ..... | 115 |
|---|-----|

|   |     |
|---|-----|
| NO PRINCÍPIO, ERA A ANGÚSTIA<br><i>Jamile Cesar</i> ..... | 126 |
|---|-----|

# EDITORIAL

Nesse ano de 2024, chegamos ao nosso terceiro número com uma novidade. A *Revista Nós*, que já vinha sendo publicada desde o seu primeiro número, em 2022, no formato impresso (ISSN: 2965-985X), agora também está disponível no formato digital (e-ISSN: 2966-1560), acessível no Portal de Periódicos da UFBA (<https://periodicos.ufba.br/index.php/rnos/index>), graças a uma parceria entre o SIPSI e a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da Universidade Federal da Bahia.

Este número, assim como os anteriores, já está disponível gratuitamente na plataforma, o que consideramos um passo importante para a democratização dos conteúdos que publicamos, contribuindo para a transmissão do saber psicanalítico. No entanto, a versão impressa deste e dos demais números também continua disponível por meio do site <https://uiclap.bio/sipsi>, para aqueles que desejarem obter uma versão física de qualquer um dos nossos volumes.

Nesta nova etapa da publicação, temos muito a agradecer à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Desirée De Vit Begrow, à Marcela Franzen Rodrigues e ao Prof. Dr. Marcelo Moura Mello, cujo apoio foi fundamental para a consolidação desta iniciativa. Este terceiro número traz como título “*Entre o Desejo e o Gozo: A Angústia*” e está dividida em três seções, a saber: *Afeto*, *Sujeito* e *O que escapa*.

Abrindo a seção *Afeto* temos o trabalho de Tainá Cardoso Olivera, *Um Caso de Amor com a Angústia*, no qual a autora apresenta um estudo de caso, explorando a distinção, sempre confusa, entre a perversão, enquanto estrutura e o traço perverso. E também a impossibilidade de enquadrarmos uma estrutura no sujeito durante a infância. O segundo trabalho, ainda na mesma seção,

conta com o título “*Não se Deixar Afetar é Sintoma de Quê?*” no qual o autor, este que vos fala, apresenta uma perspectiva acerca do evitar dos afetos, sobretudo do amor, como um mecanismo de defesa contra a angústia. O terceiro trabalho desta mesma seção é de autoria de Natália Vitória Coelho de Almeida e traz o título “*Amor, Não Monogamia e Angústia da Falta*” que propõe uma discussão sobre como o amor pode ser utilizado como um meio para lidar com a falta, que constitui o sujeito, ao invés de ser entendido enquanto um fim em si mesmo.

Abrindo a seção *Sujeito*, Caio Paiva Vaz Sampaio Ribeiro traz o ensaio *Antecipações Kierkegaardianas da Angústia Lacaniana*, onde o autor mostra como as críticas feitas pelo filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855) à psicologia e à Hegel (1770-1831), antecipam aspectos da formulação psicanalítica de angústia feita por Lacan no seu *Seminário 10*. O segundo trabalho que compõe essa seção é de autoria de Murilo Silva Rigaud Campos e tem como título a pergunta “*Jesus Cura a Angústia Gay?*”. O trabalho faz uma análise psicanalítica acerca dos testemunhos de “cura gay” feitos dentro do contexto das religiões evangélicas, por pessoas que se dizem ex-gays ou ex-trans.

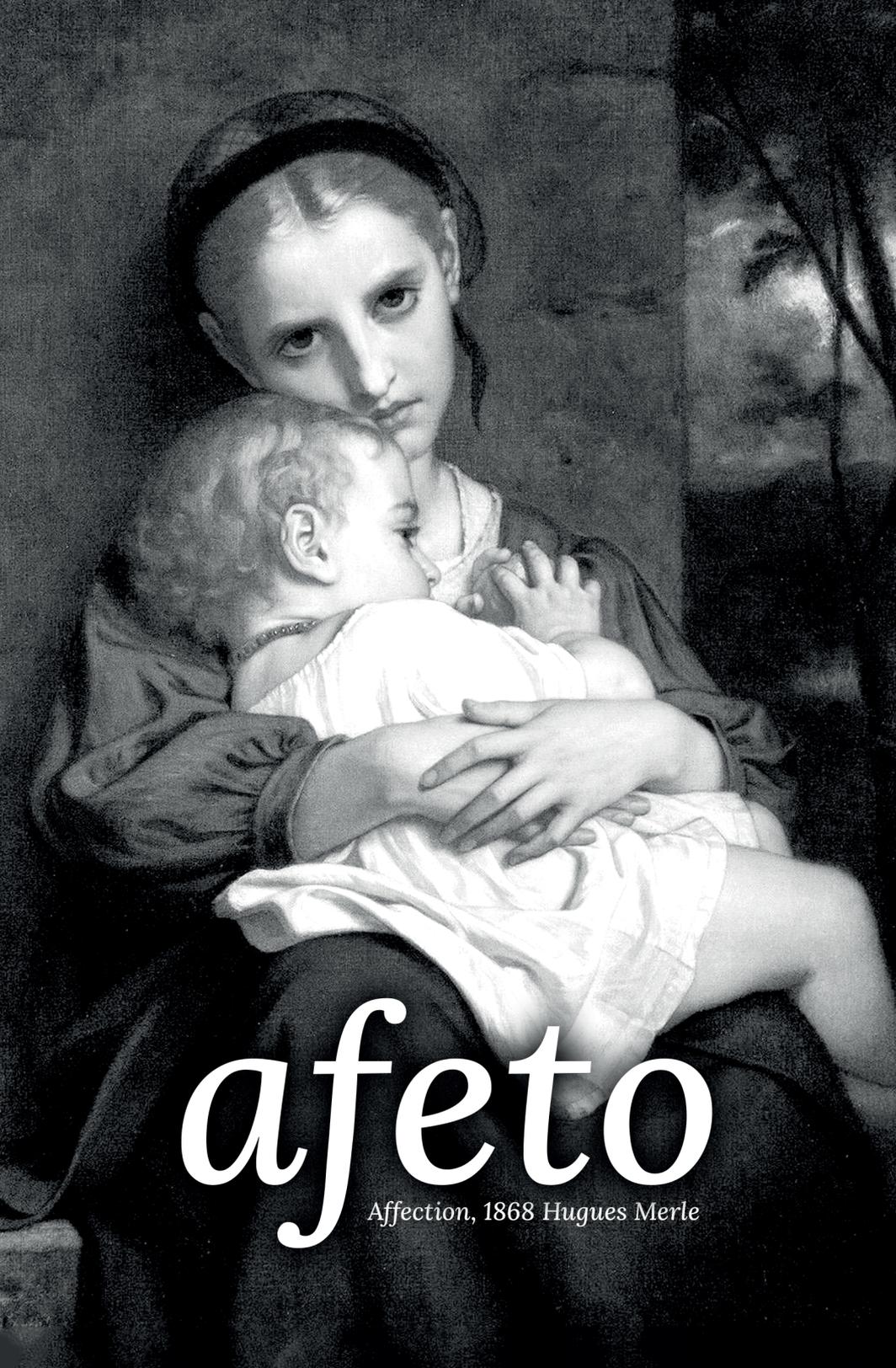
Abrindo a seção *O que escapa*, temos o trabalho “*Escrever Assim Mesmo, Apesar Do Desespero. Não: Com O Desespero*” — *Diálogos Possíveis Entre Escrita, Angústia e Psicanálise*, de autoria de Amanda Rodrigues Queiroz. O ensaio apresenta as interações entre escrita, angústia e psicanálise, mostrando como a escrita, daqueles que são atravessados pela angústia, pode ser uma experiência de elaboração para o sujeito em seu esforço de expressar o indizível. O segundo trabalho desta seção, de autoria de Paulo Alexandre Trindade Freire, *As Cápsulas de Cianureto não estão no Manual de Conduta* traz uma análise acerca do conceito psica-

nalítico de “resistência” vinculado à noção de “angústia” a partir de um capítulo do romance *K.* de B. Kucinski. Logo em seguida, temos o trabalho *Notas sobre o Conceito de Angústia em Jó*, de autoria de Jayder Roger, que reflete sobre a tentativa de simbolização do sofrimento, a partir de uma leitura do drama vivido pelo personagem bíblico de Jó.

Ainda na mesma seção, Raul Lima Dos Santos traz uma leitura acerca da manifestação da angústia no conto *The Fall of the House of Usher* (1839) de Edgar Allan Poe e do poema *Os Sete Anciões* de Charles Baudelaire, no ensaio *A Angústia na Poética de Poe e Baudelaire: uma leitura dos artifícios para narrar o afeto a partir de Freud e Lacan*. Já no ensaio *A Angústia e a Invasão do Real do Corpo na Escrita de Clarice Lispector*, Rodrigo da Silva Almeida propõe um diálogo entre a obra *Água Viva* e a psicanálise lacaniana, a partir da angústia sofrida pela mulher através da sua aproximação com o real do corpo. Também através de Lispector, mas desta vez a partir da obra *A Hora da Estrela*, temos uma análise acerca do desejo e seu objeto no trabalho *O Macabê-a-bá: prenúncios sobre o objeto*, de autoria de Nuno Machado.

Fechando esta última seção, Jamile Cesar traz uma discussão acerca da relação entre angústia e ansiedade através de uma análise das confusões nas traduções da palavra norueguesa “*angst*” que dá nome à obra de Edvard Munch (1863-1944) — a partir da qual foi feita a capa desta edição da revista —, no seu trabalho *No Princípio era a Angústia*. Por fim, deixamos aqui nosso agradecimento a todas as autoras e autores que contribuíram com seus trabalhos para que este novo número da *Revista Nós* pudesse vir a existência. Uma boa leitura, ficamos por aqui.

**Salvador-BA, 18 de outubro de 2024**  
**Ricardo Gusmão | Equipe Editorial**



# *afeto*

Affection, 1868 Hugues Merle

# UM CASO AMOR COM A ANGÚSTIA

uma análise de caso

*Tainá Cardoso Olivera<sup>1</sup>*

A ideia desse trabalho é introduzir uma discussão psicanalítica sobre a angústia em articulação com fragmentos de um caso clínico. Caso este que me incitou desde o início. A princípio provocava no sentido do incômodo, inclusive, motivo que fez com que o trouxesse a um acompanhamento psicológico: o modo como a criança se portava causava muitos incômodos, desde o ambiente de casa ao escolar. O paciente em questão é uma criança de sete anos de idade, trazida a mim pela genitora aos seis anos de idade, e a qual chamarei de P. Parte da queixa inicial era de que P. era uma criança muito autoritária, ou seja, queria que as coisas fossem sempre como ele queria; quando não acontecia, se tornava alguém violento, agressivo. Ao mesmo tempo, por ser uma criança muito inteligente e esperta, utilizava disso para perturbar e provocar o outro, como se houvesse algo perverso<sup>2</sup>. P. é o segundo filho do casal, no qual o genitor sempre quis ser pai e a genitora não tinha isso como desejo. Após o primeiro filho, a genitora não pretendia ter outro filho, quando descobriu a segunda gravidez pensou

---

1 Psicóloga graduada pela Escola Bahiana de Medicina e Saúde Pública (EB-MSP). Pós-graduada em Clínica Lacaniana pela Instituto Ensino Superior em Psicologia e Educação (ESPE). Atua como psicóloga clínica. Membro do Seminário de Introdução à Teoria Psicanalítica (SIPSI).

2 Aqui não se trata de perverso como na psicanálise, mas da utilização da palavra no senso comum. Advinda da mãe do paciente.

em abortar, quase o fazendo, sem o conhecimento do marido (até hoje). A verdade uníssona, a mãe fazendo a própria lei.

Quando P. nasceu, a genitora conta como era um neném tranquilo, e que a situação muda quando ele se torna criança; relata isso, sempre em comparação com o irmão mais velho. Vale ressaltar que o pai tem um trabalho o qual se mantém ausente por 14 dias e fica 21 dias presente em casa. A mãe, dessa forma, é quem assume todos os cuidados sozinha nesses dias em que o pai não está presente, além do próprio emprego que possui. A família não possui ninguém que faça os serviços domésticos de casa, nem de cuidado às crianças – por escolha da mãe.

Quando iniciei a atender P. de fato o reconhecia como alguém difícil de lidar, que odiava perder nos jogos e brincadeiras, sempre reagindo de forma irritada; não deixando dar continuidade ou iniciar novas brincadeiras. Desde o princípio, percebia uma coisa mortífera e de destruição no discurso desse paciente, referindo-se a si e ao outro. Por se tratar de uma criança, as coisas eram ditas de maneira direta, sem muito pudor – apesar de ele reconhecer que se tratava de algo que não se deveria dizer. P. tem um interesse por questões que envolvem a lei, sempre questionando se algo está “fora da lei”.

Por exemplo, “uma criança atravessar a rua sozinha é contra a lei?” Como se a depender do que a lei estipule, o ato muda, porém o pensamento permanece; fazendo-o não gostar da lei, quando, inclusive afirma que “a lei é a merda do mundo”, mas, por entender a existência dela, se faz portar de modo que possa assumir uma posição de legislador e de poder. Isso ocorre, por exemplo, quando nas brincadeiras diz que a lei será tudo o que ele quiser, ou que ele que sabe como faz alguma coisa – caso não saiba, olha como faço, destrói e constrói do mesmo modo.

Assim, ele busca um modo de criar a própria lei.

Essa busca por assumir posição de poder, é sempre mais direcionada a mãe, ela relata que ele sempre questiona as ordens dela, se irritando quando não quer que seja do modo que ela propõe, tentando obrigá-la a fazer do modo que ele quer. A mãe relata sobre como P. sempre busca um modo de se destacar, e esse modo é, principalmente, através do conhecimento, do saber; por exemplo, quando ele se gaba de que sabe mais do que o irmão, ou quando diz que quando crescer quer ter muito dinheiro e morar sozinho para que não precise responder as regras/leis de outras pessoas.

Ao mesmo tempo, ela percebe que quando o irmão se porta mal, P. sempre se aproxima dela, como um modo de dizer “está vendo? Ele não é um filho tão perfeito assim.”, ou quando ele quer insistir para que o irmão se vista igual a ele, como um modo de se igualar; o que mostra uma certa contradição.

Diante disso, por P. sempre agir de modo irritadiço, independente e autoritário - lembro que no início - meus atos eram bem rigorosos, castradores. Sabendo que isso não é complexo de castração. Este modo de agir intensificava os atos dele e havia um corte profundo, pelo menos em minha sensação, em nossa relação durante todo o resto de sessão. Essa posição analítica, de retaguarda e ostensividade, talvez revele que a castração que me servi para lê-lo, em verdade era seu combustível, pois o que está em jogo não é impedir no real, mas fazer com que o que sempre estará faltoso se instale, e para isso a lei e o desejo precisam de obturação, contudo, simbolicamente (LACAN, 1962-1963/ 2005). Então, aos poucos fui tentando fazer uma leitura, e questionava: o que será que ele quer com todo esse incomodar? o que ele busca com isso? Se trataria de um esboço de perversão ou seriam traços perversos?

Durante o processo, percebendo isso como traços perverso, ponderei que essa coisa destrutiva, surgia por ele não saber como lidar com o carinho, com o afeto, com o amor – com tudo aquilo que fosse positivo, ele se surpreendia ao ponto de não saber lidar. Por exemplo, uma certa vez ele brincando em casa, montou um cenário na sala com os brinquedos, foi dormir e deixou tudo lá, a mãe relatou que pensou algumas vezes se guardava tudo ou se deixaria ali, acabou deixando; no dia seguinte, P., surpreso, questiona a ela “a senhora não desmontou?”. Como se questionasse: esse Outro não se desfaz?

Seguindo essa leitura, surgiu um momento em que o paciente começou a se aproximar de mim fisicamente, sentava-se em meu colo, enlaçava meu pescoço em um ato que não se sabia se tratava de um abraço ou de um estrangulamento. Havendo, então, uma dualidade, uma coisa ambígua nele em relação ao incomodar o outro, como modo de afastar, mas também de centralizar uma atenção e ver se o outro conseguiria ficar perto mesmo com todo o incomodo que ele pode proporcionar. Pensei: será que aqui houve uma certa divisão? Bom, não podemos perder de vista, ou melhor, de escuta, que se tratando de uma criança, um infant, não há como falar de estrutura, mas de um modo estruturado como folhetim de linguagem, um esboço do que poderá vir a se estruturar.

Diante desse cenário, pensando teoricamente, percebo que há uma questão com a castração. A castração baliza a relação com o objeto a, instaurado a partir desse processo de instauração de uma falta simbólica. Este objeto é tido como objeto causa do desejo, e por isso também, causa da angústia, pela relação da falta da falta (LACAN, 1962-1963/ 2005). O desejo e a angústia possuem relação com o desejo do Outro, inclusive, Lacan nos

afirma que “o desejo do homem é desejo do Outro.” (LACAN, 1962-1963/ 2005, p. 31) e a angústia, então, é o que sinaliza a emergência do desejo do Outro, no registro do real (LUSTOZA, 2006). Lustoza (2006) coloca que:

“A angústia ocorre quando desaparecem as coordenadas simbólicas que possibilitavam ao sujeito situar-se, apreender-se como algo cuja existência pode ser testemunhada por um ponto de vista qualquer. É como se o sujeito estivesse dentro do campo visual do Outro, sem que saiba de que ponto de vista é olhado. O olhar vazio e fixo de um morto ilustra esse Outro irrepresentável: a perspectiva do Outro se opacifica, e essa impossibilidade de representar o Outro será vivida, conseqüentemente, como uma abolição de si mesmo.” (LUSTOZA, 2006, p.56).

Ou seja, um Outro inconsistente. Em articulação do desejo com a lei, Lacan (1962-1963/ 2005), afirma que o desejo é também lei. Na medida em que:

“[...] na origem, o desejo, como desejo do pai, e a lei são a mesma coisa. A relação da lei com o desejo é tão estreita que somente a função da lei traça o caminho do desejo. O desejo, como desejo pela mãe, é idêntico à função da lei. É na medida em que proíbe esse desejo que a lei impõe o desejá-la, pois afinal, a mãe não é, em si mesma, o objeto mais desejável. [...] o desejo do pai é o que cria a lei.” (LACAN, 1962-1963/ 2005, p. 120)

Assim, “o desejo do Outro produz a lei.” (LACAN, 1962-1963/ 2005, p. 120). Dentro dessa perspectiva, quando se trata de um Outro inconsistente, como operam o desejo e a lei em um sujeito? Não atoa P. possui uma contradição, ele não sabe o que o

Outro quer, muito menos o que quer dele. Como localizar o que o torna desejável? Há um desamparo, o qual ele mesmo tenta buscar ao proporcionar uma testagem de posição na família e de identificar para que serve a operação da lei. Há uma falta da falta de resposta, da falta de história, na medida em que não se pode dizer, desde o princípio, como foi o desejo por ele em sua pré-existência. Como é que ele pode passar a historizar a si próprio? Produzir significantes?

Dentro dessa perspectiva, é possível pensar de que há um traço masoquista, enquanto fetiche, como se P. estivesse ensaiando sobre ser ou não ser castrado. Se tratando de fetiche, há referência à fantasia, esta serve como suporte da castração, da qual utilizamos como defesa da angústia (LACAN, 1962-1963/ 2005). Como na angústia ficamos em uma posição de objeto, de não-autonomia, é preferível supor o que o Outro quer, e assim assumir uma suposição do que sabe o que quer (LUSTOZA, 2006).

Assim, parece que P. está em uma busca de ser sujeito, e com isso, buscando o que fazer com essa tal de castração. Não atoa, Lacan (1962-1963/ 2005) coloca que: “A angústia, portanto, é um termo intermediário entre gozo e o desejo, uma vez que é depois de superada a angústia, e fundamentado no tempo da angústia, que o desejo se constitui.” (p.193)

Certo, com tudo isso, o que cabe a mim enquanto analista de tal caso? Bom, considero que de início é apesar de haver uma tratativa dele como um “perverso”, eu não acho que é. O desejo do analista, nesse sentido, é suscitar uma certa expectativa – não o vejo e não o trato como os Outros fazem (seja a escola, seja a família, seja o próprio ambiente da clínica), mas produzo uma angústia, de que também há uma falta ali em mim enquanto um Outro. Dessa forma, posso dar a ele algo para que possa buscar o

que fazer com isso, algo com que ele possa se haver, não apenas deduzir e buscar comprovações. Isso não implica que não haverá cortes, limites, regras e lei, é preciso instaurar a falta no campo do simbólico, para que haja movimento significativo.

É entendendo, então, que o que cabe ao analista é desejar que o paciente deseje. Dessa forma, é com a transferência que posso atuar de modo a fazer com que esse projeto de sujeito abra mão desse gozo, através de atos de amor. Já nos dizia Lacan (1972-1973/1985):

“No amor, o que se visa, é ao sujeito, ao sujeito como tal, enquanto suposto a uma frase articulada, a algo que se ordena ou pode se ordenar por uma vida inteira. Um sujeito, como tal, não tem grande coisa a fazer com o gozo. Mas, por outro lado, seu signo é suscetível de provocar o desejo. Aí está a mola do amor.” (LACAN, 1972-1973/ 1985, p. 56)

É com o ato que preservamos o desejo, e é talvez por isso que Lacan nos aponta: “Só o amor permite ao gozo condescender ao desejo.” (LACAN, 1962-1963/ 2005, p. 197). No fim, é transformar o amor em desejo, que é enlaçado no Outro, a partir da construção significativa. Com o amor, instauramos a falta, uma perda e com isso não respondemos às demandas, mas auxiliamos para que esse sujeito seja barrado, a fim de produzir possibilidades de deslocamento.

## REFERÊNCIAS:

LACAN, J. **O seminário, livro 10: a angústia.** Trad. Vera Ribeiro; 1ª ed.; Rio de Janeiro: Zahar; 1962-1963/ 2005.

LACAN, J. **Seminário, livro 20: mais, ainda.** Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LUSTOZA, R. Z. **A angústia como sinal do desejo do Outro.** Rev. Mal-Estar e Subjetividade; fortaleza; v. 6; n. 1; p. 44-66; 2006.

# NÃO SE DEIXAR AFETAR É SINTOMA DE QUÊ?

Uma reflexão psicanalítica sobre o evitar do amor

Ricardo Gusmão<sup>3</sup>

## I Afeto e Sintoma

Ao tratar da angústia no *Seminário 10*, Lacan afirma que ela não é um sintoma, mas sim um afeto (LACAN, 2005, p. 23). Indiretamente, essa afirmação nos revela outra: afeto e sintoma são conceitos distintos. Claro que essa diferenciação já estava presente na psicanálise muito antes de Lacan. Freud, em seus *Estudos sobre a Histeria* (1893-1895), já utilizava essa distinção para explicar a conversão histérica.

Pois vimos, para nossa grande surpresa inicial, que cada sintoma histérico desaparecia de imediato e sem retorno, quando conseguimos despertar com toda clareza a lembrança do acontecimento motivador, assim avivando igualmente o afeto que o acompanha, e quando, em seguida, o doente descrevia o episódio da maneira mais detalhada possível, pondo o afeto em palavras (FREUD, 2016, p.23).

Na psicanálise freudiana, o conceito de “afeto” refere-se às emoções que surgem como resposta a determinadas experiências subjetivas e através das quais as pulsões podem se manifestar, como alegria, tristeza, raiva, medo, etc. Esses afetos estão

---

3 Mestrando em Filosofia e Teoria Social (UFBA). Coordenador do Seminário de Introdução à Teoria Psicanalítica (SIPSI).

acompanhados de uma representação, conceito que pode ser subdividido em “representação da coisa” e “representação da palavra” (FREUD, 1996, p.73). As representações da coisa são imagens mentais, ideias e lembranças, enquanto as representações da palavra estão relacionadas ao pensamento verbal. Vale lembrar que é a partir do conceito freudiano de “representação” que Lacan desenvolve o seu conceito de “simbólico”.

Em suma, um afeto geralmente está ligado a uma representação, e é na relação entre afeto e representação que surgem os sintomas (CAROPRESO, 2008, p.15). Um exemplo é quando um sintoma emerge por meio do recalque. Nesse caso, o afeto está inicialmente ligado a um conteúdo mental, uma representação nas palavras de Freud, ou um significante nas palavras de Lacan, que é considerado inaceitável para a mente consciente. O conflito interno gerado faz com que esse conteúdo seja recalcado para o inconsciente. No entanto, embora o conteúdo possa ser recalcado, o afeto não pode (LACAN, 2005, p. 23), e acaba ressurto por outras vias, como nos sintomas físicos da histeria ou em outros comportamentos neuróticos.

Na psicanálise lacaniana, o conceito de “afeto” se conecta à dimensão simbólica, ou seja, à dimensão da linguagem e também à experiência do sujeito ao ser inserido nessa linguagem, que é herdada através dos significantes que o sujeito recebe do Outro. Para Lacan, o próprio inconsciente está estruturado como linguagem, o que significa que é somente através da linguagem que podemos conceber sua existência. O afeto, por sua vez, não pode ser dissociado da estrutura linguística, pois sentimentos e emoções também são organizados e expressos a partir dos significantes. E até mesmo a forma como são vivenciados e entendidos pelo sujeito, se liga totalmente ao processo de subjetivação

desse sujeito, que se dá através da sua inserção na linguagem e à maneira como este se posiciona dentro da ordem simbólica.

Já o sintoma consiste na forma pela qual o conteúdo recalcado vem à tona. Quando falamos de sintoma pela perspectiva de Freud (FREUD, 2016, p.23), estamos consequentemente falando de recalque, ou seja, de ideias e desejos que, por serem motivo de conflito interno, são recalcados, removidos da consciência. Estes conteúdos, agora inconscientes, continuam tentando retornar e passam a se manifestar na forma de sensações, pensamentos, comportamentos ou psicossomatizações. Por exemplo, o medo que Ernst Lanzer (o homem dos ratos) sentia do seu pai ser torturado, seria um sintoma do ódio que ele sentia desse pai (FREUD, 2013, p.40), mas cujo significante “ódio” fora recalcado, fazendo com que o afeto retornasse com um significante substituto, o “medo”. Os sintomas seriam, portanto, mecanismos de defesa, que ajudam a manter conteúdos dolorosos demais para o sujeito, distantes da sua consciência.

Na perspectiva lacaniana, os sintomas também são a maneira pela qual o sujeito consegue inscrever seu desejo no discurso (LACAN, 1992, p. 262-263), uma forma de dizer aquilo que está em seu âmago, mas que contradiz a imagem que ele criou de si com a intenção de apresentar ao Outro. Imagem esta, que não é outra coisa senão uma máscara frouxa que ele tenta a todo custo sustentar não só para o Outro como para si próprio. Através do sintoma, o sujeito do inconsciente (*Je*) fala as verdades que o eu da consciência (*moi*) não suporta encarar.

## II Não se Deixar Afetar

A palavra “afeto” tem origem no latim *affectus*, que significa “sentimento” ou “estado de espírito” (FARIA, 1975, p.51). Af-

*fectus* deriva do verbo *afficere* (afetar), que, por sua vez, combina o termo *facere* (fazer) com o prefixo *ad* (em direção a), denotando o ato de afetar algo ou alguém. Dessa maneira, aquele que tem afeto por algo ou alguém está afetado por esse algo ou alguém. Entende-se, assim, que algo externo ao sujeito o afeta, fazendo com que sinta alegria, tristeza, raiva, medo ou amor.

Levando isso em conta, não parece tão estranho que algumas pessoas tenham receio de se colocar em situações nas quais possam se ver envolvidas por algum tipo de afeto, como ocorre com aquelas que temem entrar em relacionamentos nos quais possam desenvolver algo mais profundo. Abrir-se para o afeto é estar vulnerável; é poder ser afetado de forma positiva, mas também negativa, e isso pode, de fato, ser assustador.

Embora o mesmo fenômeno possa ser lido também através da perspectiva da insatisfação característica da histeria, o que proponho aqui vai pela linha da angústia e nesse ponto de vista podemos dizer que é essa vulnerabilidade gerada pela abertura aos afetos que leva muitas pessoas a adotar uma abordagem mais cética e distanciada em relação a eles, com o intuito de evitar o sofrimento que podem causar, como acontece com a paixão e o amor. Ao evitar se apaixonar, os riscos emocionais são minimizados, afastando as chances de que um envolvimento mais profundo com alguém resulte em trauma ou frustração.

Desde Freud, aprendemos que o ser humano, através do princípio do prazer, é inclinado a buscar satisfação e evitar dor e desconforto (FREUD, 2010, p. 123). Esse princípio está, inconscientemente, por trás da maior parte das nossas escolhas. Na atualidade, devido a fatores sociais, como o imediatismo promovido pelo capitalismo, há uma diminuição significativa da nossa tolerância às frustrações, o que também afeta a maneira de se

relacionar, fazendo com que a busca por segurança emocional frequentemente se sobreponha ao impulso de se entregar plenamente aos afetos. Afinal, permitir que alguém tenha o poder de provocar emoções em você pode ser visto como uma ameaça à sua própria autonomia. No entanto, por mais que se tente reprimir esses afetos, não é possível recalcar completamente, e eles tendem a retornar por meio de sintomas.

“o que eu disse sobre o afeto foi que ele não é recalado. Isso, Freud o diz como eu. Ele se desprende, fica à deriva. Podemos encontrá-lo deslocado, enlouquecido, invertido, metabolizado, mas ele não é recalado. O que é recalado são os significantes que o amarram”. (LACAN, 2005, p.23)

Dessa forma, quando os significantes ligados ao afeto são recalados, o afeto fica descolado de sua formulação simbólica, mas não se torna inofensivo ao sujeito. Na ausência dos significantes que o amarravam, ele encontrará outras vias de expressão, manifestando-se, então, através do sintoma.

### **III Afeto, Sintoma e Angústia**

Mas o que verdadeiramente se evita ao evitar os afetos? Arriscaria dizer que, em muitos casos, o próprio ato de reprimir um afeto ou recalcar seu significante pode ser uma ação sintomática, ou seja, uma ação imbuída de um sintoma que aponta para outra coisa. Nesses casos, a repressão do afeto e o recalque do seu significante original seriam mecanismos de defesa contra a angústia.

Na neurose, o sujeito busca a completude através do Outro. Isso significa que existe um movimento por parte do sujeito para tentar suprir sua falta, preencher seu vazio interno, por meio desse Outro. Assim, ele projeta no Outro da relação um meio de alcançar um estado de plenitude ou satisfação, que parece inacessível por conta própria. Todavia, esse vazio que o neurótico visa preencher está em sua estrutura, e não pode ser preenchido, nem jamais o será, mantendo-se como o princípio motor do seu desejo.

No entanto, de tempos em tempos, esse sujeito elege algo para fazer as vezes de objeto *a*, ou seja, para ocupar o lugar do objeto que, hipoteticamente, preencheria essa falta. Esse é um lugar provisório, no qual o objeto se fixa apenas temporariamente antes de cair, deixando o lugar vago novamente para outro objeto, que será, mais uma vez, provisório. Não é possível preencher realmente esse vazio, mas, diante da ameaça de tê-lo preenchido, o sujeito recua.

Esse sujeito, representado na obra de Lacan pela variável \$, é um sujeito barrado. Trata-se de um sujeito constituído pela linguagem e marcado pela falta que dela provém. A linguagem, na perspectiva lacaniana, é incapaz de dizer tudo, e ao formar esse sujeito, deixa um resto (LACAN, 2005, p. 129), uma sobra que não foi simbolizada e que permanece não dita pelos significantes. Esse resto, que ficou no Real durante a inserção do sujeito no campo Simbólico, é o autêntico objeto *a*, que sempre será inacessível, pois está fora da linguagem. Mas quando o sujeito elege algo para ocupar esse lugar, surge uma ameaça para ele.

O sujeito lacaniano é composto por significantes (Idem, p. 31), ou seja, ele é formado pela linguagem, mas não é apenas isso que o define. O próprio vazio, aquele resto que permaneceu no Real porque a linguagem não deu conta, é parte constituinte deste sujeito. Quando algo ameaça preencher esse vazio, não apenas ameaça completar o que está faltando, mas também cria a falta de um espaço que antes era faltoso. É a isso que Lacan chama de angústia: o afeto referente à falta dessa falta.

Na psicanálise lacaniana, entende-se que o sujeito precisa continuar desejando, pois é aí que reside sua humanidade (LACAN, 2005, p. 51). Para que isso ocorra, é necessário que ele continue faltante. A mera concepção de uma possibilidade real de preenchimento se torna, para esse sujeito, angústia, pois aponta, de certo modo, para sua aniquilação, já que ele está ancorado nesse processo de tentar dizer. Naquilo que a palavra não abarca, está o impulso que o impele a continuar buscando significação.

Dessa forma, uma leitura possível para esse receio em se entregar aos afetos reside na angústia diante de algo que ameaça completar o sujeito. Apenas ameaça, pois, como mencionado anteriormente, esse vazio não pode ser realmente preenchido. Diante dessa ameaça, o sujeito reage, lutando para que sua falta permaneça onde está, para que possa continuar desejando preenchê-la, e assim, continue sendo um sujeito.

## REFERÊNCIAS:

CAROPRESO, Fátima. **O nascimento da metapsicologia:** representação e consciência na obra inicial de Freud. São Carlos: EdUFSCar, 2008

FARIA, Ernesto. **Dicionário escolar latino-português.** Rio de Janeiro: FENAME, 1975

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. *In: Obras completas volume 14.* São Paulo: Companhia das Letras, 2010

FREUD, Sigmund. As neuropsicoses de defesa. *In: FREUD, Sigmund. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 3, pp. 51-74).* Rio de Janeiro: Imago, 1996

FREUD, Sigmund. Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O Homem dos Ratos”] *In: Obras completas, volume 9: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O Homem dos Ratos”], Uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos (1909-1910).* São Paulo: Companhia das letras, 2013

LACAN, Jacques. **O Seminário livro 8: A Transferência.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992

LACAN, Jacques. **O Seminário livro 10: A Angústia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005

# AMOR, NÃO MONOGAMIA E ANGÚSTIA DA FALTA

*Natália Vitória Coelho de Almeida*<sup>4</sup>

Acredito ser possível dizer que há em nós, seres humanos, uma invariável necessidade de nos vincularmos ao outro. E dentre as tantas possibilidades de vínculos sociais que podemos estabelecer, o relacionamento romântico parece ser, atualmente, um dos mais desejados e valorizados. Mas o que precede essa valorização? Quais os efeitos disso para a nossa subjetividade? E como o amor se tece nesse entrelaçô?

Recentemente, por meio de uma enquete despreziosa em uma rede social, questionei a pessoas próximas a que palavras o termo “relacionamento romântico” lhes remete e apareceram algumas como: amor, carinho, cumplicidade, demonstração, fidelidade, paixão. São associações tão fluidas e repletas de certezas que faz parecer que esse tipo de relacionamento sempre esteve aí e exatamente da forma como hoje o entendemos. E não é sem motivo. Historicamente, durante séculos, o amor — seu principal atributo — tem sido um tema amplamente difundido: desde os diálogos de Platão (escritos nos tempos antes de Cristo) até as músicas e os filmes da atualidade.

---

<sup>4</sup> Graduanda em Psicologia na Universidade Federal da Bahia (Ufba), integrante do Seminário de Introdução à Teoria Psicanalítica (SIPSI), Pedagoga pela Universidade do Estado da Bahia (Uneb) e Bacharela em Humanidades com habilitação em Estudos da Subjetividade e do Comportamento Humano pela Ufba.

Em “O Banquete”, Platão (2010) nos conta sobre o amor, através do discurso de Aristófanes, que na humanidade havia três gêneros, cada um composto por uma díade: um par feminino, um masculino e um andrógino (metade feminino, metade masculino). Cada par era autossuficiente, no entanto, ao desafiar os deuses, suscitaram a ira de Zeus que, em repreenda, os sentenciou a serem seccionados pelo umbigo para cada um virar dois. Dessa forma, cada uma das partes estaria para sempre incompleta e em busca de religar-se à sua metade. O desejo de restaurar aquele estado primeiro de completude seria, portanto, o que nos moveria dali em diante. Daí surge, então, a ideia do amor como aquilo que ocorre entre dois ou duas e que apenas se dá com o encontro desses complementares.

Mas, se por um lado Platão assim o desenha em seu tratado filosófico, Lacan, em “O Seminário, livro 10: a angústia” (1962–63/2005, p.198), nos diz que, em verdade, ele nada mais é que “a sublimação<sup>5</sup> do desejo” e complementa: “O amor é um fato cultural. [...] nem se cogitaria falar de amor se não houvesse a cultura.” Ao contar a história do amor no Ocidente, Rougemont (1988) ratifica a ideia de Lacan, mostrando que nem sempre este afeto fez parte dos acordos conjugais. Em sociedades ocidentais e ocidentalizadas, os casamentos davam-se, a rigor, por conveniência até o século XII e somente após é que o consentimento dos noivos passa a ser considerado e o ato toma forma de um sacramento cristão.

É também neste período que, em meio a uma sociedade feudal, o amor cortês aparece: trata-se, porém, de um sentimento

---

5 Sublimação: conceito elaborado por Sigmund Freud em sua teoria psicanalítica que se configura como um mecanismo de defesa do ego para transformar desejos socialmente inaceitáveis em expressões ou comportamentos aceitos.

elevado ao plano do etéreo, do ideal, da ordem de um desejo que jamais poderia ser satisfeito. Apenas na modernidade é que ele passa a ter maior valor, tornando-se “romântico” e o ideal de casamento começa a se estabelecer com base nele. Ainda assim, até nos séculos XIX e XX viam-se casamentos arranjados entre as famílias, nos quais o elo amoroso não existia como elemento prévio e, talvez, nunca fosse existir. Apesar de alguns autores localizarem sua origem por volta do século XVIII (ROUGEMONT, 1988; GIDDENS, 1993), não há um consenso sobre isso.

O que há de fato é que o amor romântico nem sempre existiu. Não obstante, é certo que, mesmo após aproximadamente três séculos de existência, a sua essência permanece a mesma. Araújo (2002) e Giddens (1993) dizem-no um afeto que, via de regra, é heterossexual e monogâmico, fundado em identificações projetivas, com o poder de instaurar o desejo por um ideal de completude. Esse tipo de amor aposta num caráter fusional em que dois ou duas tornam-se um, como criticam Badiou e Truong (2013). E é na direção deste afeto que, atualmente, o mundo contemporâneo, em geral, se volta.

Sob outra perspectiva, Badiou e Truong (2013, p.20) propõem que o pensemos não como um projeto, mas como um acontecimento, “uma experiência pelo prisma da diferença”. Diferença essa que aqui se opõe à identidade de um “eu” com traços despóticos, que impõem sua existência ao e sobre o outro, negando as individualidades. Para o amor, então, propõem um “eu” que vá além de si, suplantando o seu narcisismo. A psicanalista Ana Suy (KUSS; BARROS, 2022, p.117) diz que este é o amor “para o qual uma psicanálise aponta, é o amor que traz a assinatura da sustentação do desejo”, e não aquele com base narcísica que toma o outro como mero objeto.

Parece-me que este é também o afeto presente na filosofia das relações não monogâmicas. O exato oposto daquele amor romântico. A ativista indígena Guarani e psicóloga Geni Núñez (2021, 2023) apresenta a não monogamia a partir desta perspectiva e propõe outras formas de amar capazes de desnudar a estrutura colonial mononormativa. Cabe destacar: estrutura, uma vez que baseia e regula práticas sociais individuais e coletivas, como as relações afetivo-sexuais; colonial, pois, como mostra a historiadora Vânia Moreira (2018), o avanço da monogamia no país foi um projeto da metrópole visando a catequização dos povos originários, já que a prática não monogâmica está entre esses há séculos, bem antes dos colonizadores ocidentalizarem, até mesmo, nossas práticas relacionais; e mononormativa por fazer da exclusividade sexual e emocional entre duas pessoas a norma compulsória.

E se é fato que relações não monogâmicas admitem-se como uma contra norma a esta exclusividade obrigatória, está posto também que, diferentemente do que possa haver em senso comum, sua reivindicação principal não reside aí. Se assim o fosse, não teria tanto do que se diferenciar da monogamia, dado que estar em um relacionamento monogâmico não é sinônimo de cumprimento dos acordos de fidelidade. Em verdade, o que se pretende é abrir espaço para uma ética baseada nas possibilidades de amar que inspirem o direito à autonomia para todos os corpos e a descentralização de si, dos desejos, dos afetos e das hierarquias relacionais. É apostar naquilo que nos faz livres e, ao mesmo tempo, “deixar o outro livre, inclusive para não nos amar” (BABA, 2017, p.148). É também o que Geni Núñez chama de “artesanía emocional”.

Então, o que diferencia a não monogamia da poligamia? A primeira configura-se exatamente com um “não” à monogamia. Questiona-a em seu *status* de norma que, por assim ser, abre espaço para a execução de micropoderes<sup>6</sup>. Já a poligamia, que prevê o casamento com mais de um cônjuge concomitantemente, opõe-se à monogamia, sobretudo, por esta última supor a união de apenas duas pessoas. Uma pesquisa da Pew Research, divulgada em 2020, aponta que esse sistema tem sido praticado em poucos países no mundo, limitando-se a cerca de 2% da população global (KRAMER, 2020). Por também se configurar como uma estrutura, igualmente produz impactos sociais como desigualdade de gênero.

Em termos psicanalíticos, poderíamos questionar acerca dos efeitos subjetivos da monogamia enquanto regra. Mais especificamente, poderíamos questionar os efeitos que tem sobre os sujeitos o apelo ao amor romântico, aquele defendido por Platão, que pressupõe uma díade complementar entre si (e apenas entre si) — comumente conhecida como “metade da laranja”, “tampa da panela”, “alma gêmea” ou até “feitos um para o outro”.

Em outra definição, Gonçalves (2021, p.73) diz que neste tipo de arranjo relacional, busca-se a pessoa que “deverá nos nutrir emocionalmente, atender as nossas expectativas em torno de uma relação ideal e nos ofertar tudo aquilo que precisamos para nos sentirmos seguros e completos”. Nisso sugiro que há algo que se pode configurar como um efeito subjetivo do amor romântico: esse desejo de completude, de base narcísica, que busca, incansavelmente, por um outro (aqui, a parceria amorosa) que vá

---

6 Micropoder: conceito elaborado por Michel Foucault que trata de formas de controle em relações interpessoais cotidianas, que se dão sutilmente, para além do poder exercido por instituições tradicionais, como o Estado.

tamponar o vazio que é constitutivo de nossa existência. Noutras palavras, a angústia decorrente daquilo que falta.

Em torno dos conceitos psicanalíticos de objeto, de desejo e de gozo, a Lacan é atribuído o pressuposto de que a relação sexual não existe. O que, apesar do que possa parecer, não se refere ao sexo como ato, tampouco à sua inexistência. O que se pretende com esta afirmação é ratificar a impossibilidade de que, numa relação de um com outro, haja perfeição. Se, de um lado, cada pessoa possui seu desejo próprio, que nunca é puro e acessível, posto que é sempre atravessado pelo Outro<sup>7</sup>, e, de outro, a falta, motor desse desejo e parte fundamental de quem somos, nunca será preenchida, então este ideal de completude, portanto, nunca será alcançado.

É neste ponto, então, que surge a angústia do amor romântico: a busca por encontrar no outro algo que nunca será encontrado; um querer inteirar algo que nunca será completamente inteiro. E diante de tal constatação, insiro agora um novo questionamento: se a não monogamia pretende-se tal como aqui já foi descrita, seria ela, então, uma convocação a lidarmos com o vazio da falta sem cair nessa angústia que acabo de descrever? Ou ainda: se a não monogamia é uma prática baseada na liberdade relacional, será possível que nos liberte também da angústia gerada pelo desejo dessa completude narcísica?

Considero que seria arriscado tecer de pronto aqui qualquer resposta, ainda que teorias ou conceitos possam indicar mais para um “sim” ou para um “não”. Penso também que apenas “sim” ou “não” possa não ser o suficiente. Sendo assim, sinto-me

---

7 Outro: lê-se “Grande Outro” e trata-se de um conceito central na psicanálise lacaniana, que, simbolicamente, representa um saber absoluto, a lei e a ordem e que, invariavelmente, exerce seu poder sobre nós.

contemplada em tão somente instigar a reflexão.

Mas, e o amor? O que se torna quando a não monogamia se estabelece e ele não cabe mais como cortês ou romântico? Talvez se torne “livre”, o que a mim parece uma redundância, uma vez que, se não há liberdade, então é mecanismo de controle. Quem sabe se torne um “acontecimento”, como já sugerido, podendo, no entanto, implicar na ideia de um afeto que é sempre contingente, marcado em um tempo e em um espaço. Ou, de repente, se torne “plural”, o que acredito que mais se aproxima de ser uma resposta ótima, uma vez que diz de uma multiplicidade de formas, mas que, de algum modo, aproxima-se de algo que é finito, limitado. Então sugiro que talvez ele seja ainda alguma outra coisa.

Enquanto escrevia este ensaio, deparei-me com uma postagem de Geni Núñez (2024) em seu perfil no Instagram (@genipapos), onde a acompanho. O título é “Amor é sempre falta?” e faz uma nítida alusão à psicanálise. Mais precisamente, é uma referência à ideia lacaniana de que a relação sexual não existe. Sendo ainda mais específica, é uma crítica a essa ideia. Minimamente, uma discordância.

Ao dizer que a relação sexual não existe, pois nela sempre haverá o vazio, Lacan aponta também que o que nasce desse vazio é o amor. Sob essa ótica, ele seria, portanto, invariavelmente, atravessado pela falta. O que de modo algum quer dizer que seja um afeto difícil, um suplício, uma quimera. Ao contrário: diante da inexistência da relação sexual, apenas o amor é possível e apenas ele nos possibilita reconhecer a alteridade do outro. É através dele que conseguimos conviver com a invariabilidade da nossa falta e, ao mesmo tempo, admitir a falta que constitui o outro.

E, se como Lacan nos mostra, a falta é o que move o nosso desejo, por que, então, topamos a angústia gerada pela urgência de tamponá-la? Por que viver em busca da completude, se é o vazio que nos movimenta? E, além disso, por que imputar ao amor essa difícil (ou impossível, para Lacan) tarefa de nos preencher? Nesse ponto retorno a Geni Núñez em sua postagem. De modo preciso, ela diz: “O contrário do amor como falta não precisa ser o amor como preenchimento ou completude, é possível que o experimentemos para além disso. Amar aqui e agora, compreendendo que não somos nem seres em falta nem seres completos, pode abrir outras perspectivas.”

Acredito que talvez aí tenhamos um ponto-chave: ao invés de dar ao amor uma função, fazendo dele objeto de angústia, vivê-lo em sua essência, no presente do espaço e do tempo. Nas palavras de Lacan (1962–63/2005, p.198), “não podemos, de modo algum, servir-nos do amor como primeiro nem como último termo”. De outra forma, dar ao afeto significado próprio, de maneira a não o experimentar como fim ou como causa.

Por ora, conduzo-nos a arrematar esta reflexão e, para tal, retomo o tópico que havia proposto: quando a não monogamia se alicerça como filosofia de vida, o que o amor se torna? Se é redundante adjetivá-lo como livre, se é efêmero dizê-lo como contingente e se é insuficiente apontá-lo como plural, o que seria, então? Inspiro-me nas palavras da psicóloga Guarani ao final do seu texto na rede social e proponho: “Para além de perfeito ou imperfeito, / de completo ou incompleto / de falta ou preenchimento / de presença ou de ausência / e se amor for mesmo, movimento?” (NÚÑEZ, 2024).

Nada em nossa subjetividade é estático. Nem a falta, nem o vazio da falta, nem o desejo, nem seu objeto, nem a angústia

de ser desejante. Então por que o amor e as formas de amar o seriam? A todo tempo vivemos em transformação. Nossas formas de viver e de experienciar são fluidas. Vivemos o velho na mesma medida em que somos atravessadas(os) pelo novo. Tantos atravessamentos e tantas transformações, sem dúvidas, afetam o modo como experimentamos a falta em nós e como a enxergamos no outro. E se é daí que o amor advém, faz sentido, então, que, em meio a essa “combinação das coisas”, como nos lembra Ana Suy (2022, p.59), ele seja mesmo movimento.

## REFERÊNCIAS:

ARAÚJO, Maria de Fátima. **Amor, casamento e sexualidade:** velhas e novas configurações. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 22, n. 2, p.70–77, jun. 2002. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932002000200009>

BABA, Sri Prem. **Amar e ser livre:** as bases para uma nova sociedade. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2017.

BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolas. **Elogio ao amor.** Tradução: Dorothée de Bruchard. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade:** sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

GONÇALVES, Ítalo Vinícius. **Matemática dos afetos, dissensos e sentidos sociais acerca das noções de “monogamia” e “não-monogamia”.** *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 16, n. 3, p.61–75, 2021. DOI: <https://doi.org/10.34019/2318-101X.2021.v16.34430>

KRAMER, Stephanie. **Polygamy is rare around the world and mostly confined to a few regions.** Pew Research Center, 2020. Disponível em: <https://tinyurl.com/yjy7hm5c> Acesso em: 23 ago. 2024.

KUSS, Ana Suy Sesarino; BARROS, Rita Maria Manso de. **O desejo como bússola para o amor**. *Psicanálise & Barroco em Revista*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p.105–121, 2022. DOI: <https://doi.org/10.9789/pb.v20i1.105-121>

LACAN, Jaqcques. (1962–1963/2005). **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Zahar.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social**. *Topoi* (Rio de Janeiro), v. 19, n. 39, p.29-52, set. 2018. <https://doi.org/10.1590/2237-101X01903902>

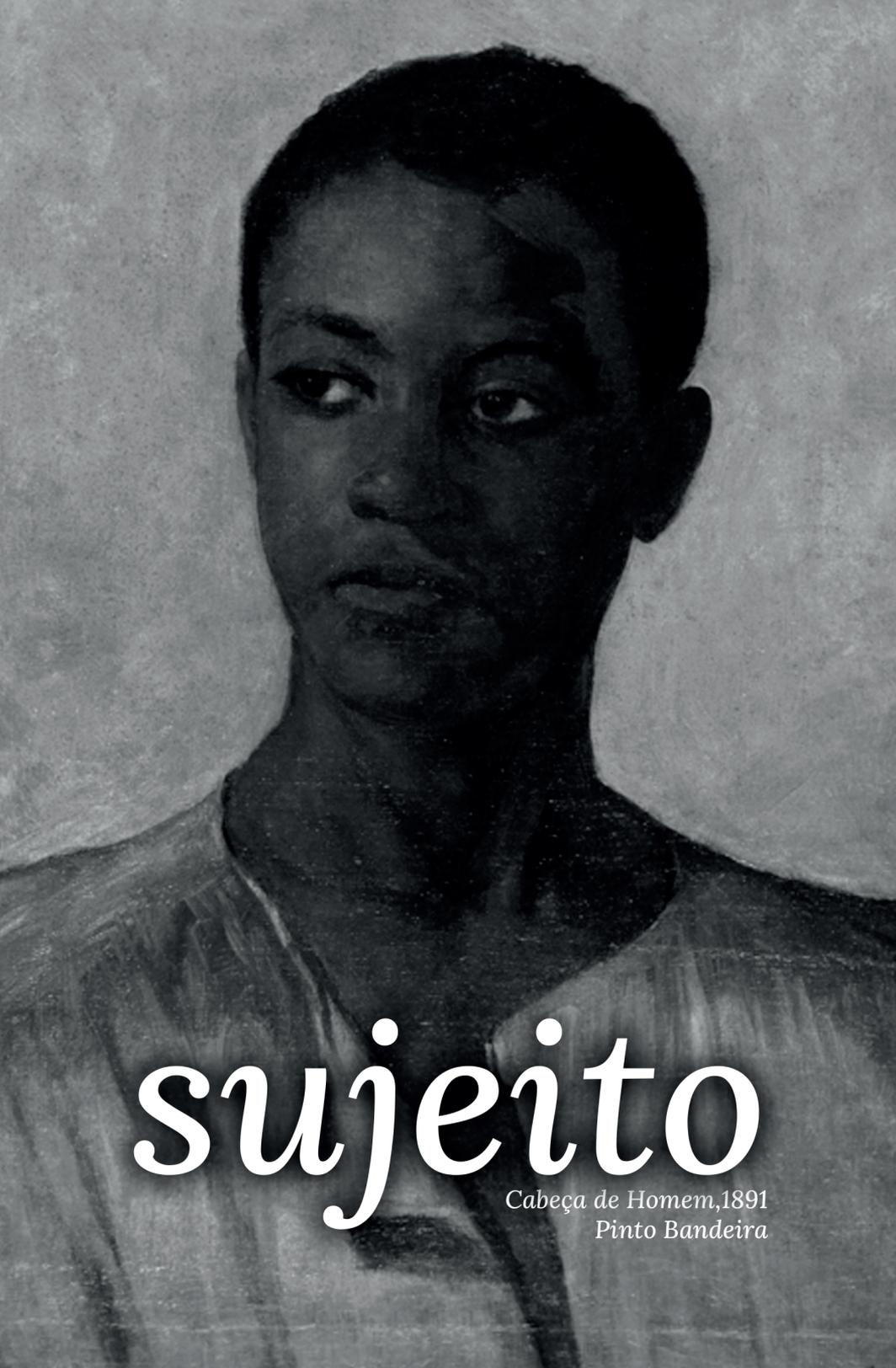
NÚÑEZ, Geni Daniela; OLIVEIRA, João Manuel de; LAGO, Mara Coelho de Souza. **Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanaria narrativa Indígena**. *Teoria e Cultura*, v. 16, n. 3, p.76–88, 2021. <https://doi.org/10.34019/2318-101X.2021.v16.34439>

NÚÑEZ, Geni. **Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

NÚÑEZ, Geni. **Amor é sempre falta?**. Instagram, 1 set. 2024. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/C\\_Y3Vsl-vrPn/](https://www.instagram.com/p/C_Y3Vsl-vrPn/). Acesso em: 1 set. 2024.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução: Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2010.

ROUGEMONT, Denis de. **O amor e o ocidente**. Tradução: Paulo Brandi, Ethel Brandi Cachapuz. São Paulo: Editora Guanabara, 1988.



# *sujeito*

*Cabeça de Homem, 1891  
Pinto Bandeira*

# ANTECIPAÇÕES KIERKEGAARDIANAS DA ANGÚSTIA LACANIANA

Caio Paiva Vaz Sampaio Ribeiro<sup>8</sup>

*“Na angústia, mostra-te forte e corajoso e  
domesmo modosabiamenterecolherásasenfundadas  
velas, quando o vento for demasiado propício.”*

Horácio, Odes II, 10

## **I O que não se pode deixar de dizer**

Sabidamente não foi Lacan o primeiro a falar do hoje tão solicitado e temido tema da angústia, mas também não teve início em Freud essa discussão, muito menos é sua investigação prerrogativa exclusiva ou mesmo própria da Psicanálise ou mesmo da Psicologia. Talvez não consigamos jamais determinar com um grau acurado de certeza os primórdios de onde possa ter surgido de fato a primeira reflexão (sistemática ou não) sobre os fundamentos dessa dimensão da experiência humana. O que podemos fazer é pelo menos tentar situar para ela um ponto no tempo, seja ele recente ou não, em que adquiriu as proporções e os moldes próprios àqueles os quais constatamos nos mais recentes desdobramentos dessas discussões, a saber: dos períodos moderno e contemporâneo. Ora, esse ponto é certamente a filosofia da existência de Søren Kierkegaard. Assim, em franco

---

<sup>8</sup> Estudante de Filosofia pela UFBA e é membro do Seminário de Introdução à Teoria Psicanalítica (SIPSI); colunista e editor-chefe da revista O Odisseu e editor da revista NÓ\$.

reconhecimento a este caráter fulcral do pensamento kierkegardiano e já com certa suspeita diante do termo “existencialista” como caracterizador desta tradição dirá notadamente Lacan na primeira aula de seu *Seminário X*, em que tematiza propriamente a angústia:

Assim, se vocês souberem arranjar-se com a angústia, isso já nos fará avançar para tentar ver como. E eu mesmo não poderia produzi-la sem arranjá-la de algum modo. Talvez isso seja um obstáculo. Não convém que eu a arranje depressa demais. O que também não quer dizer que, de algum modo, por algum jogo psicodramático, deva ser meu objetivo lançá-los na angústia — com o jogo de palavras que já fiz com o *je* [Eu] de *jeter* [lançar].

Todos sabem que a projeção do Eu [*je*] numa introdução à angústia é ambição, há algum tempo, de uma filosofia chamada existencialista. Não faltam referências, de Kierkegaard a Gabriel Marcel, Chestov, Berdiaev e alguns outros. Nem todas têm o mesmo lugar nem são igualmente utilizáveis. Mas faço questão de dizer, no início deste discurso, que essa filosofia — na medida em que, desde seu líder, o primeiro a ser nomeado, até aqueles cujos nomes enunciei depois, ela registra incontestavelmente uma certa degradação —, parece-me vê-la marcada por uma certa desordem, diria eu, em relação à referência em que confiou na mesma época o movimento do pensamento, qual seja, a referência à história. É de um desarvoramento, no sentido etimológico da palavra, em relação a essa referência, que nasce e se precipita a reflexão existencialista. (Lacan, 2005, p. 15)

Vê-se aí claramente a anterioridade (e não apenas cronológica!) que Lacan atribui a Kierkegaard em relação à “reflexão existencialista” que viria a se desenvolver e consolidar-se pro-

priamente apenas cem anos depois do período de atividade deste autor e pensador dinamarquês. Aqui, é importante ressaltar, estabelece-se uma ponte entre esse pensamento, o qual poderia se dizer que arriscava soçobrar e desaparecer sob as turbulentas águas do século XIX, século tão conturbado quanto determinante para situar os rumos do que chamamos de modernidade, e seus desenvolvimentos na filosofia contemporânea, a saber: a relação com o conceito e noção de Eu e com os conceitos referentes à projeção, à expectativa de criar-se e constituir-se a partir de algo além do que a natureza ou o simplesmente-dado nos oferece. Assim, o conceito de Eu, o qual era tão caro aos autores do Idealismo Alemão como Fichte e Hegel, não dava mais tantos frutos quanto uma vez já se pôde constatar nesse anterior século, no qual sua certeza e solidez amparava e orientava majoritariamente as grandes filosofias da época (basta ler cinco páginas quaisquer da *magnum opus* de Fichte a *Wissenschaftslehre* para se compreender esse fato!), e para além dele havia esse aspecto projetivo no qual se fiaram os continuadores dessa tradição como Sartre com seu conceito de *projeto* e Heidegger com seu *estar-lançado* [*Geworfenheit*].

Lacan certamente acompanha esse movimento de abandono do Eu como fundamento teórico, que se deu inicialmente como uma rejeição psicanalítica da proposta de “fortalecimento do Eu” por parte dos analistas pós-freudianos de sua época, mas cuja posição receberá também posteriormente um fundo filosófico. Porém não bastou, para este fim, filiar-se aos seus contemporâneos, o que ele fez certamente e mais do que talvez ele tenha se proposto a admitir. Não: era necessário, como sóia ele fazer, mergulhar na raiz daquele pensamento cujos vigorosos ramos constatava no presente como consequência; era necessário ope-

rar um “retorno”, e nesse caso o retorno situa em Kierkegaard seu ponto de referência. Não é despropositadamente então que afirma já na aula final de seu Seminário, em gesto quase apologético:

No nível do embaraço, o que chamaremos legitimamente de conceito de angústia. Não sei se todos se dão conta da audácia exibida por Kierkegaard com esse termo. O que pode significar isso senão que a verdadeira captura do real é, quer a função do conceito seja segundo Hegel, isto é, a captura simbólica, quer a que nos é dada pela angústia, única apreensão derradeira de toda a realidade como tal, e que é preciso escolher entre as duas?

O conceito de angústia só surge como tal, portanto, no limite, e surge de uma meditação que nada nos indica que não venha a deparar muito cedo com uma trava. Mas o que nos importa é apenas encontrar aqui uma confirmação das verdades que já abordamos por outras vertentes. (Lacan, 2005, p. 362)

Deixa-se entrever, portanto, não apenas o elogio e a função da teorização kierkegaardiana acerca da angústia dentro do enquadramento que faz Lacan, mas também sua situação em relação à visão hegeliana do conceito. Por isso, há dois modos completamente distintos de apreensão da realidade: um pela via simbólica, que é a via da abertura do conceito e da categoria de mediação, e outra pela via real, que é a via da angústia propriamente dita e da categoria de síntese. A primeira é a via optada por Hegel, a segunda é a via trilhada por Kierkegaard. Assim, este, ao criticar duramente aquele em seus escritos, cria uma linha de demarcação entre a sua forma de conceituação e a hegeliana, e essa tensão será usada ao longo de todo o *Seminário X* a fim de esclarecer os dois espectros teóricos aqui empregados,

mas sem aparentemente se filiar a nenhum deles em particular; de tal modo isto se faz presente que Lacan chega a afirmar que Kierkegaard dá a verdade da formulação hegeliana (*ibidem*, p. 35).

Não obstante, é impossível, por se tratar de um conceito que é ao filósofo dinamarquês tão caro, deixar de traçar os paralelos ou ao menos os pontos incipientes que Lacan importa do seu âmbito original, a saber, de uma discussão teológico-filosófica sobre a angústia em oposição ao dogma cristão do pecado hereditário (Kierkegaard, 2013, p. 16). Nessa discussão mesma, contudo, já se deixam entrever também muitos aspectos da angústia e do seu tratamento psicanalítico posterior naquilo que ora denomina-se “antecipações”. Trata-se agora de analisá-las.

## II O que não se pode pressupor

A primeira antecipação à teoria lacaniana advinda de Kierkegaard é certamente a sua crítica à psicologia, pois, conquanto ainda se paute em algum nível nela para o operar e clarificar as suas posições a respeito da angústia, ele faz questão já na introdução ao *Conceito de Angústia* de mostrar que a exposição que quer operar aponta para além do âmbito da psicologia. Assim, adentrando no âmbito da análise do pecado, que representa para Kierkegaard um salto qualitativo — *i.e.*, que não pode ser explicado por uma mera alteração quantitativa, pois ele não está dado de antemão, mas meramente sua possibilidade — diz:

Aquilo que a Psicologia deve ter por objeto há de ser algo de estável, que permanece numa tranquilidade em movimento, não algo de instável, que constantemente se produz a si mesmo ou é reprimido. Mas o elemento estável, de onde surge constantemente o pecado, não por

necessidade (pois um devir é um estado, como, por exemplo, é um estado toda a história da planta), mas com liberdade, esse elemento permanente, essa pressuposição disponente, a possibilidade real do pecado este é um objeto para o interesse da Psicologia. O que pode ocupar a psicologia, e aquilo com que ela pode ocupar-se é: como o pecado pode surgir, e não: que ele surge. Ela pode em seu interesse psicológico levar a coisa tão longe que é como se o pecado já existisse; mas o ponto seguinte, quer dizer, que ele já esteja aí, é qualitativamente diferente disso. De que modo então aquela pressuposição se mostra como se alastrando sempre mais ante a contemplação e a observação psicológicas cuidadosas, isto é do interesse da Psicologia, sim, a Psicologia gostaria de entregar-se à ilusão de que o pecado já está aí. Mas esta última ilusão é a impotência da Psicologia, que mostra que a Psicologia já se exauriu. (Kierkegaard, 2013, p. 23-4)

Com efeito, já vemos aqui nascer os primeiros ramos de uma crítica contundente à Psicologia, uma vez que apontada a sua fundamental fraqueza: a necessidade de se fiar num elemento estável, repetível, constante e quantificável a fim de fixar um objeto de investigação. O pecado só deve ser, portanto, entendido aqui, tendo em vista a finalidade da atual exposição, como a possibilidade no humano de sempre agir de modo diverso daquilo que dele se espera, o que é dado por um simples e insondável fator: a nossa liberdade. Assim, o sujeito (e é nisso que Lacan se apoiará fortemente) é aquele que tem de inventar para si toda vez aquilo que nele gera a sua angústia, nesse caso: inventar seu próprio pecado. Mas isto, como afirma Kierkegaard acima, se deixado às mãos da Psicologia, criará sempre a ilusão de que a origem (se é que se pode falar em “origem”!) da angústia é e sempre será uma mesma coisa, um mesmo objeto que já está posto de antemão,

o que simplesmente não se deixa comprovar. A investigação da angústia tem de, portanto, direcionar-se a outro âmbito a fim de fundamentar-se: ela tem de ir até o âmbito da Dogmática, que nada mais é que a área da teologia que sistematiza as verdades reveladas por Deus.

Similarmente, no *Seminário X*, Lacan apresenta também a insuficiência da psicologia com a grandiloquência que lhe é costumeira:

Não tomei o caminho dogmático de fazer com que uma teoria geral dos afetos precedesse o que tenho a lhes dizer da angústia. Por quê? Porque aqui não somos psicólogos, somos psicanalistas.

Não lhes desenvolvo um *psico-logia*, discurso sobre a realidade irreal a que chamamos psique, mas sobre uma práxis que merece um nome: *erotologia*. Trata-se do desejo. E o afeto através do qual somos solicitados, talvez, a fazer surgir tudo que esse discurso comporta como consequência para a teoria dos afetos, consequência não geral, mas universal, é a angústia. (Lacan, 2005, p. 23-4)

Há que se ressaltar, contudo, que ainda que partam de uma crítica semelhante ambos os autores propriamente percorrem trajetos muito distintos: enquanto Kierkegaard permanece de início na Psicologia (que em sua época, vale ressaltar, ainda era entendida como “ciência do espírito subjetivo” e era uma área propriamente da Filosofia) para falar sobre a angústia para somente então dela escapar por meio de um recurso à Dogmática, Lacan já nega de início qualquer recurso à psicologia e decide já começar de um ponto de partida nada dogmático, o qual caracteriza pelo neologismo *erotologia* (do Grego *Ἔρως* [*Éros*], desejo,

e λόγος [lógos<sup>013</sup>, p. 14) — para sustentar que aquele Eu citado acima, o que Kierkegaard chama, na verdade, de *Selv* (corresponde ao *self* inglês e ao *Selbst* alemão e que seria melhor traduzido pela expressão “*si-mesmo*”, doravante utilizada) é ele mesmo uma síntese entre dois termos opostos, a saber, finito e infinito ou então possível e impossível, a qual só pode ser garantida por algo que está fora de si mesmo, a saber: seu criador, que é Deus (Kierkegaard, 2010, p. 27); Lacan meramente se utiliza da experiência analítica iniciada por Freud para apontar uma dimensão irreduzível do sujeito, à qual este deve de algum modo prestar contas a fim de estabilizar-se: a dimensão do desejo, cujo Outro não cria, nem tampouco sustenta, mas meramente constitui.

O que se relaciona em Lacan intimamente com a angústia, portanto, não é o pecado ou seu desconhecimento, ao qual dá Kierkegaard o nome de inocência (pois Deus aqui nada mais é do que algo que pode ocupar o lugar do Outro), mas sim uma relação igualmente ambígua: uma relação de ignorância, a qual tomará na psicanálise a forma do inconsciente, pois “[...] o Outro existe como inconsciência constituída como tal” (Lacan, 2005, p. 32). Isto nos leva ao segundo ponto a ser discutido: a antecipação estrutural da angústia operada também já em Kierkegaard.

### **III O que o objeto da angústia não é**

É ao tratar diretamente a angústia como conceito (a angústia e seu conceito são coisas diversas) que se origina da perda da inocência no momento do salto qualitativo do pecado, conceito este que Lacan caracterizou acima como uma “captura do real”, que afirmará Kierkegaard:

Assim como a relação da angústia com seu objeto, com algo que nada é (a linguagem usual também diz concisamente: angustiar-se por nada), é inteiramente ambígua, assim também a passagem que se pode fazer aqui da inocência para a culpa será precisamente tão dialética, que mostrará que a explicação é, como deve ser, psicológica. O salto qualitativo está fora de toda a ambiguidade, mas aquele que pela angústia torna-se culpado é contudo inocente, pois não foi ele mesmo, mas a angústia, um poder estranho, que se apoderou dele, um poder que ele não amava, diante do qual, pelo contrário se angustiava — e, não obstante, indubitavelmente é culpado, pois afundou na angústia, que contudo amava enquanto temia. Não há nada no mundo mais ambíguo, e, por isso mesmo, é esta única explicação psicológica enquanto que, para repeti-lo mais uma vez, nunca lhe ocorre querer que esta explicação explique o salto qualitativo. Qualquer representação que mostre que a proibição incitou o homem a pecar ou que o tentador o enganou só tem a ambiguidade suficiente para uma observação superficial; ela desfigura a Ética, reduz o salto qualitativo a momentos quantitativos e, com ajuda da Psicologia e à custa da Ética, quer dizer um cumprimento ao homem, cumprimento que qualquer um que esteja desenvolvido eticamente há de declinar como uma nova e ainda mais perigosa tentação. (Kierkegaard, 2013, p. 46-7)

Deixando de lado as questões propriamente teológicas e, por assim dizer, “dogmáticas” ensejadas pela discussão deste trecho, fica claro, ainda assim, que estamos diante de um tensionamento do sujeito diante de uma questão inevitável que, ainda que certamente seja em Kierkegaard ao desespero que se conduza essa ruptura subjetiva a ser desenvolvido na obra posterior *Doença para a morte*, readmite novamente aquilo que virá a se tornar a formulação lacaniana. Certamente se observam res-

quícios daquela posição reforçada por Freud (e até mesmo por Lacan em momentos anteriores de seu Seminários) de que a angústia seria uma mera variante do medo, a qual não teria, no entanto, nenhum objeto fixo e determinado; com essa singular passagem já começa a se dissipar e dar lugar a uma dimensão muito mais profunda da angústia, sua ambiguidade fundamental a qual lhe dá a possibilidade de ser ao mesmo tempo “*uma antipatia simpática e uma simpatia antipática*” (*ibidem.*): ela é concomitantemente interior e exterior ao sujeito que a experiencia e que é por isso mesmo atraído e repellido por ela a agir, de tal modo que não há nada, muito menos uma ciência ou saber externo a nós mesmos, que possa fornecer uma explicação satisfatória para fazermos o que nos angustia e nem para nos angustiarmos com o que fazemos (aqui a Psicologia acumula sob sua égide incontáveis falhas!).

É neste exato ponto que entra Lacan em cena e aponta para o que não estando lá claramente, estava mais que pedindo para ser observado: sua noção de objeto *a*. Esta, segundo ele, não nos aponta exatamente para aquilo que somos enquanto um “eu” (pois este é só um momento daquilo que nos constitui) nem para aquilo que não somos e que, portanto, não nos diz respeito (é nisso que justifica sua nomeação como objeto), mas sim para um ponto parcial e limítrofe entre essas duas coisas: aquilo que o desejo do Outro vorazmente encara e busca presumivelmente pregar e que, por essa razão, é um objeto tão intimamente meu que passo até a me identificar com ele sem de fato sê-lo, razão pela qual busco tê-lo antes de tudo. A angústia, portanto, surge propriamente de não ter acesso imediato (e sequer possível ou mesmo efetivo!) ao que esse desejo do Outro pelo qual se é atravessado de fato tem planejado para nós, caso consigamos aquilo

que procuramos com nosso próprio desejo: por isso, o objeto *a* está em constante disputa e é ao mesmo tempo causa do desejo e da angústia — perdê-lo seria o fim, tê-lo seria o fim.

Assim, apesar de ter apontado para o objeto da angústia como o próprio nada, não deixou de mostrar a profunda ambiguidade dessa relação, a qual abre a possibilidade tanto para “ser nada” quanto “não ser nada” (ambiguidade esta muito bem acolhida pela língua portuguesa e sua muito familiar dupla negação). A antecipação de Kierkegaard nesse ponto está, com efeito, em não permitir à angústia ser reduzida a nenhuma explicação casuística empírica ou racionalmente determinada, em abrir as portas para o ponto de tensionamento do sujeito de tal modo a mostrar a irredutibilidade da existência a nenhum caráter psicológico, lógico ou mesmo ontológico: já se levanta aqui, portanto, a necessidade de defrontar a própria angústia, para além do que qualquer mera explicação sucinta e compreensiva pudesse jamais em si mesma encerrar. A forma como Lacan se apodera disso parece, por sua vez, estar mais do que clara: ele poderá afirmar a partir disso o que o objeto da angústia não é, a saber, que ele não é nada, donde deriva seu bordão “ela não é sem objeto” (Lacan, 2005, p. 101).

#### **IV O que não se pode concluir**

Certamente não é aqui que se encerra a relação desses grandes pensadores do século XX (o dinamarquês, por mais que não tenha posto os pés neste século, pertence mais a ele do que muitos do que nele materialmente existiram) e em diversos outros exemplos poder-se-ia pensar a relação estreita ao mesmo tempo que tensionada entre os dois, como quando em *Doença para morte* diz Kierkegaard: “Ninguém pode ver *a si próprio* em

um espelho, sem se conhecer previamente, caso contrário não é ver-se, mas apenas ver alguém.” (Kierkegaard, 2010, p. 54), ou então quando afirma que “toda inocência, não obstante a sua paz e segurança ilusórias, é angústia, e jamais a inocência sente maior temor do que quando a sua angústia carece de objeto [...]” (*ibidem.*, p. 41); mas não há por que se deter ainda mais diante da angústia de não saber até que ponto vai a relação destes dois pensadores.

O mais importante, segundo pensamos, foi aqui exposto suficientemente, não segundo o conteúdo, mas certamente segundo a forma. A estes dois ganchos ofertados como elos possíveis entre formulações ao cabo muito distintas acerca da angústia, mas cuja profunda confluência nem mesmo Lacan é capaz de negar ou mesmo deixar de constatar, certamente — como já dito — poder-se-iam adicionar muitos outros, como o sentido da liberdade satisfatoriamente tratado naquela formulação, mas nem tanto nesta; isto é para nossos atuais fins supérfluo.

Tratou-se aqui, portanto, de mostrar como a única coisa que se poderia jamais concluir é que há nesses dois autores alguma reprimenda ou mesmo desvalorização disto que há milênios é sentido e relatado seja poética seja praticamente: é necessário angustiar-se — a incontornabilidade disso soa para nós como uma verdade intransigente, mas incontestável. Foi, como havia de se esperar, nos contos infantis que achou Kierkegaard para isso a sua resposta, a qual não poderia ter sido mais bem formulada. Reproduzo-a aqui:

Acha-se num dos contos de Grimm uma narrativa sobre um moço que saiu a aventurar-se pelo mundo para aprender a angustiar-se. Deixemos esse aventureiro seguir o seu caminho sem nos preocuparmos [em saber] se encontrou

ou não o terrível. Ao invés disso, quero afirmar que essa é uma aventura pela qual todos têm de passar: a de aprender a angustiar-se, para que não se venham a perder, nem por jamais terem estado angustiados nem por afundarem na angústia; por isso, aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente aprendeu o que há de mais elevado. (Kierkegaard, 2013, p. 161)

## REFERÊNCIAS:

HORÁCIO (Quintus Horatius Flaccus). **Odes. Edição bilíngue.** *Tradução, introdução e notas: Pedro Braga Falcão.* — São Paulo, SP: Editora 34, 2021 (1ª Edição).

KIERKEGAARD, S. **O desespero humano (Doença até a morte).** *Trad: Adolfo Casais Monteiro.* São Paulo: Editora Unesp, 2010.

KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia.** *Trad: Álvaro Luiz Montenegro Valls.* 3. ed. — Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda.; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 10: a angústia.** Trad. Vera Ribeiro. — 1ª edição, 12ª reimpressão — Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

MURTA, C. **A angústia no caminho da desvalorização do desejo.** *In: Revista AdVerbum 5 (2): Ago a Dez de 2010: pp. 61-68.*

ROSS, J. **10 lições sobre Kierkegaard.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda., 2021.

# JESUS CURA A ANGÚSTIA GAY?

*Murilo Rigaud<sup>9</sup>*

Este escrito é fruto de reflexões psicanalíticas a partir da pesquisa financiada pelo PIBIC-UFBA e desenvolvida por mim, sob as orientações do docente Dre. Luiz Felipe Andrade, em Análise de Discurso Materialista, durante o período de setembro de 2022 até agosto de 2023, sobre o discurso de cura gay propagado pela igreja neopentecostal. Um dos objetivos desse trabalho consistiu em analisar as regularidades discursivas de tal discurso, ou seja, o que se repete em comum na fala daqueles que o propagam. Para tal feito, foram selecionados vídeos publicados na plataforma Youtube que apresentavam o discurso desejado para investigação. A motivação para o estudo desse fenômeno é a forte e crescente influência do discurso religioso evangélico, sobretudo neopentecostal, na política e na cultura do país, sendo prospectada como a religião majoritária do país na próxima década, conforme apontam estudos como o de Alves e Cavenaghi (2019).

Nesse trabalho analítico, um ponto chamou minha atenção. Todos eles traziam um sofrimento por ser quem é, um vazio a ser preenchido, uma angústia alarmante.

---

9 Graduando em Letras Vernáculas com Língua Estrangeira Moderna (inglês) pela UFBA, pesquisador IC filiado à corrente teórica da Análise de Discurso Materialista e membro do Seminário de Introdução à Teoria Psicanalítica (SIPSI).

“Antes de praticar o homossexualismo (sic), eu achava que eu era infeliz porque eu não praticava, porque eu estava no armário, porque eu não me declarava, eu não assumia. E aí, quando eu comecei a praticar, eu comecei a sentir ainda uma tristeza muito maior. Então, eu comecei a pensar: ‘por que que agora eu continuo triste, se a minha vida inteira eu passei querendo me assumir, e depois que eu me assumi eu me tornei pior do que antes?’ ”. (Pr. Wilker Dantas, 2019).<sup>10</sup>

Todos os discursos analisados apresentavam a falta inerente do sujeito, pressuposto basilar na psicanálise. E nessa tentativa de preencher essa falta, Jesus aparece como aquele que a preenche e que castra o desejo gay, contraditoriamente, já que a castração tem como resultado a instauração da falta. É a falta que faz o sujeito desejar o que deseja.

Jesus cura a angústia gay? Essa pergunta por si só já é problemática porque há outras perguntas subjacentes nela. A primeira é que ela coloca como uma possibilidade de que a angústia pode ser curada, logo, configura-a como uma patologia. E como nos assevera Lacan, a angústia é um afeto; mais do que isso, é um afeto que não mente. Outra pergunta que pode ser feita a partir dessa primeira pergunta é a de que “existem tipos de angústia?”. Se existe uma angústia gay, então, existe uma angústia PCD, uma angústia feminina, uma angústia negra, uma angústia do idoso, uma angústia da criança, uma angústia do brasileiro... em suma, uma angústia identitária. Claro que não podemos negar que certas identidades sociais, por causa da sua relação com a ideologia hegemônica, podem produzir conflitos internos para

---

10 Trecho transcrito do vídeo “Quatro passos para se libertar da homossexualidade”, do canal Xote Santo Oficial, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gqxp9j2ARyM> (acesso em 01/09/2024).

o sujeito que é marcado como marginal, inferior, doente, o outro do mundo, isto é, o anormal. Frantz Fanon, Virgínia Bicudo e Lélia Gonzalez já nos alertaram sobre isso ao falar como o racismo produz uma neurose na população negra que vive em países com herança colonial. Mas o sujeito que é marcado como negro não é apenas a sua neurose racista, bem como a angústia latente no sujeito que é gay não se restringe apenas ao ser gay. Há uma angústia do sujeito.

No discurso cristão, Jesus possui muitos títulos. Ele é Senhor, Pai, Filho, Rei, Cordeiro, Advogado, Juiz, Amigo, e também Médico. O Médico dos médicos. Muitos dos milagres operados por Jesus, que estão descritos na Bíblia, são atos de cura: cura da cegueira, cura da paralisia, cura da lepra... mas não há uma cura da homossexualidade. Porém, ainda no discurso cristão, a homossexualidade é tratada como uma doença. Algo que precisa ser curado e que só pode ser curado por Deus.

A homossexualidade, sobretudo para os evangélicos neopentecostais, é fruto de alguma influência maligna na vida da pessoa. É a carne desejante, isto é, pecaminosa que faz o homem se afastar de Deus; que faz o homem desejar aquilo que Deus não desejou para ele. O cristão deve abnegar de si próprio por amor a Cristo. Desse modo, o homossexual é alguém que não deseja nem vive o que Deus quer, esse Outro que é materializado pelo líder religioso e pela comunidade religiosa. O desejo homossexual, com base na crença cristã hegemônica, deve ser reprimido; ou ao menos a prática desse desejo.

Freud também já estigmatizou a homossexualidade, certa vez, ao tipificá-la como um tipo de perversão, nomeando-a como “inversão” no clássico texto “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, de 1905. Porém, 20 anos depois, ele se retrata

afirmando que a homossexualidade não era digna de tal alcunha. Outro marco dessa elaboração do Freud acerca da homossexualidade é a resposta dada por carta a uma mãe norte-americana, cujo filho é homossexual, no ano de 1935:

[...] Não tenho dúvidas que a homossexualidade não representa uma vantagem, no entanto, também não existem motivos para se envergonhar dela, já que isso não supõe vício nem degradação alguma. Não pode ser qualificada como uma doença e nós a consideramos como uma variante da função sexual, produto de certa interrupção no desenvolvimento sexual. Muitos homens de grande respeito dos tempos antigo e moderno foram homossexuais, e dentre eles, alguns dos personagens de maior destaque na história como Platão, Miguel Ângelo, Leonardo da Vinci, etc. É uma grande injustiça e também uma crueldade, perseguir a homossexualidade como se esta fosse um delito [...].<sup>11</sup>

É bom lembrar que a homossexualidade só deixou de ser considerada doença pela Organização Mundial da Saúde em 1990, evidenciando o pensamento progressista de Freud para a sua época após 1925.

Mas voltando à pergunta que nomeia essa discussão: Jesus cura a angústia gay? A resposta é não. Não cura porque a angústia não é uma doença, mas ela é algo que alerta o sujeito sobre algo do seu próprio desejo. Para Lacan, a angústia é o inverso radical do desejo. Ela aparece quando o sujeito está diante do objeto *a*, diante daquilo que não pode ser simbolizado pela

---

11 A carta pode ser lida na íntegra, em inglês, no seguinte arquivo: Grotjahn, M. (1951) 'Historical Notes: A Letter from Freud': The American Journal of Psychiatry, April, 1951, 107, No. 10, pp. 786 and 787.. International Journal of Psychoanalysis 32:331.

linguagem nem comportado pela imagem, aquilo que é do real do sujeito.

Uma das principais diferenças entre Freud e Lacan se dá na concepção do que é a angústia. Para Freud, a angústia é a ameaça de perda do objeto amado e se difere do medo por não ter objeto. Lacan discorda do seu predecessor ao dizer que a angústia tem sim objeto, nomeando-o de objeto *a*. Ele afirma que é a perda desse objeto que origina o desejo. É a partir da perda do objeto que o sujeito se torna faltante, isto é, desejante. A angústia, na perspectiva lacaniana, é interpretada, então, como a falta da falta, quando não há espaço para o vazio. Em outras palavras, há uma falta que origina o desejo a partir da perda do objeto desejado e quando não há espaço no sujeito para essa falta ser sentida e operada, então há o aparecimento da angústia.

Nos testemunhos dos ex-gays/trans analisados, Jesus aparece como aquele que preenche esse vazio do sujeito por completo e traz uma sensação de paz, de felicidade e de alívio para eles. Porém, o desejo continua lá pulsando. Aqui há uma mudança no paradigma discursivo cristão sobre a homossexualidade porque não é mais o desejo homossexual que define alguém como tal, mas sim o ato. É a prática homossexual que define alguém como gay. Logo, não se é gay, mas se está gay. A mudança do verbo “ser” para o “estar” imprime uma transitoriedade, um estado momentâneo na vida daquela pessoa. Algo que pode ser mudado.

O movimento gay, o movimento LGBT, ele quer dizer pra você que se você é tentado, você é gay, você só não está praticando. Então, eu queria trazer aqui um pensamento. Então, quer dizer que se a pessoa é tentada, ela já é aquilo que ela está tentada. Então, quer dizer que se alguém for tentado, tiver vontade de matar alguém e não matar, ele se torna um assassino? É claro

que não. Então, ser tentado não quer dizer que já é homossexual. (Pr. Wilker Dantas, 2019).<sup>12</sup>

Outro ponto em comum aos relatos pessoais desses sujeitos é a metáforização da vida pecaminosa como uma prisão ou uma condição doentia, algo do qual é preciso se libertar e essa libertação só será possível através de Deus. Porque somente Deus pode curar e libertar as pessoas verdadeiramente. Como consta no livro de Deuteronômios 31:8, Ele é aquele que nunca te abandona nem te desampara.

Outra menção a uma das falas das testemunhas é a de que a homossexualidade é fruto da ausência da figura paterna, um pai que está ali, mas o filho não vê. Uma fala que contém uma certa ironia, pois Deus poderia ser esse pai invisível. Mas Deus, apesar de ser invisível, não é ausente. Muito pelo contrário, é um pai que está a todo momento observando para abençoar e para punir, o Outro absoluto. Outra explicação para a homossexualidade seria uma carga espiritual herdada por algum pecado do pai ou da mãe, como um adultério, por exemplo. Além desses, a configuração de um lar não tradicional, uma casa habitada por um casal e seus filhos, e a rejeição ao gênero da criança também seriam fatores contribuintes para a manifestação da homossexualidade na vida de uma pessoa.

Apesar de todas essas explicações no plano material para justificar a manifestação da homossexualidade na vida de alguém, o aspecto espiritual é o mais forte. A homossexualidade é, antes de mais nada, um demônio, uma influência maligna cons-

---

12 Outro trecho transcrito do vídeo “Quatro passos para se libertar da homossexualidade”, do canal Xote Santo Oficial, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gqxp9j2ARyM> (acesso em 01/09/2024).

tante. A resposta para como se livrar de tal influência é acreditar fortemente em Deus e resistir, assim como Jesus fez ao longo de sua vida. Ele venceu o mundo como homem, então, nós também podemos, e assim devemos tentar.

O lidar com o sujeito da psicanálise é avesso ao lidar do cristianismo por excelência, uma vez que ela não dita ao sujeito o que ele deve ou não fazer. Muito pelo contrário, a resposta do psicanalista é muitas das vezes o silêncio. Porém, é indubitável dizer que esses dois discursos possuem suas intersecções. O próprio Lacan faz uso de termos que remetem ao religioso, por exemplo, “Em nome do Pai”. Ambos reconhecem que o sujeito é furado, há um vazio, uma falta.

Para o discurso cristão, o vazio do homem é a ausência de Deus na vida dele. Um título de Deus que permite a visualização da criação da vida através do furo é o título de oleiro. A olaria é a criação de peças pelo manuseio da argila ou do barro, e muitas dessas peças começam a partir do furo. É o furo que permite moldar com as mãos o que se quer. Essa imagem é muito cara para o discurso cristão porque o homem foi feito através do barro e ganha vida após Deus soprar nas narinas, um outro tipo de furo, o fôlego da vida. Para Lacan, o vazio do homem é o que faz ele ser humano, é o que permite a movimentação do desejo, uma relação com a linguagem, a vida em si. Cada sujeito responde por si sobre o que fazer e como lidar com essa falta fundante. Percebe-se, então, que apesar das divergências entre o cristianismo e a psicanálise sobre como proceder com esse vazio, há um consenso sobre a existência desse vazio. E é justamente a existência desse espaço que permite também a ocupação da angústia.

No capítulo XIII “Aforismos sobre amor”, do *seminário 10*, Lacan localiza a angústia como uma função mediana

entre o desejo e o gozo, uma hiância. O gozo aparece como uma tentativa de ser para o Outro aquilo que ele quer, mesmo que ele não saiba o que queira. É a falta do objeto *a* no sujeito é o que o faz chegar ao Outro e submeter-se a ele. Logo, o objeto *a* não é o acesso ao gozo, mas o acesso ao Outro.

Porém, Lacan aforiza que “Só o amor permite o gozo condescender ao desejo” (p.197, 2005). E o amor, seja na falta ou na presença dele, é um outro afeto que aparece tanto quanto a angústia nos testemunhos. É possível visualizar nos relatos os quatro amores na acepção cristã: ágape, o amor de Deus para com a humanidade; storge, o amor entre os familiares; philia, o amor entre os amigos; e eros, o amor entre os amantes. Esse aparecimento do amor no discurso cristão não é inesperado, tendo em vista que é por amor que Jesus morre na cruz do Calvário. Em João 3:16 isso é dito, “Porque Deus amou o mundo de tal maneira, que deu o seu Filho Unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”. Além da condensação dos dez mandamentos em apenas dois: “amar Deus acima de todas as coisas” e “amar o próximo como a ti mesmo” (Mt 22 36-40), como incentiva o ex-gay/trans<sup>13</sup> Raimundo em seu testemunho (2018): “Então, eu peço aos irmãos, se vê alguém dessa forma ou conhece: ama. Ama porque essa pessoa tá c’alma ferida. Essa pessoa tá com sentimento ferido lá de infância.”<sup>14</sup>

---

13 No discurso cristão investigado, a transgeneridade é significada como o estágio máximo da homossexualidade na vida de um homem. Por isso, tais identidades são colocadas em paralelo nesse escrito, embora identidade de gênero e identidade sexual sejam conceitos distintos.

14 Trecho transcrito do vídeo “Ex-homossexual impacta a todos com o seu testemunho de cura e libertação”, do canal Igreja Restauração Londrina, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=saXHk7n8To4> (acesso em 01/09/2024).

O sujeito ex-gay vê em Deus, esse Outro, um amor diferenciado dos demais, um amor descrito como sendo incondicional. Servi-lo e amá-lo não são garantias de não mais haver aflições, como é retratado nas histórias bíblicas de Abraão, Moisés, José, Isaías, Davi, Jó e até mesmo do próprio Jesus. Contudo, o amor ágape é vivenciado como uma experiência tão radical quanto a experiência de angústia:

Sabe, irmãos, a gente não consegue entender o amor... enquanto você não conhece a Jesus. Eu fico, eu fico imaginando que homem é esse que era o meu pai? Eu vou dizer pra ele que sou homossexual, que gosto de homem, que vou embora e ele dá um beijo na minha mão e diz “Jesus te ama! E eu também te amo” ou seja, não importa qual seja o teu problema, eu não abro mão de você. (Pr. Paulinho de Jesus, 2010)<sup>15</sup>

Portanto, a angústia é um afeto que quando experienciado e sustentado pelo sujeito promove uma mudança radical, que muitas vezes é necessária para impedir o enfraquecimento de ser quem se é. Independentemente dos caminhos que sejam percorridos por cada pessoa, a angústia estará à espreita para revelar o mais alarmante do que há no desejo de quem deseja, evidenciando a relação de alteridade máxima que qualquer sujeito pode vir a ter consigo próprio. Ainda que haja discordâncias cruciais entre a psicanálise e o cristianismo sobre inúmeros fenômenos, há uma assertiva que pode ser compartilhada por eles, produzindo, porém, sentidos ímpares: a possibilidade da cura pela palavra.

---

15 Trecho transcrito do vídeo “Pr. Paulinho de Jesus Ex - Paulete 3/6 Testemunho”, do canal Gospel Hits, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-ShtI9FfpuY> (acesso em 01/09/2024).

## REFERÊNCIAS:

ALVES, JED. CAVENAGHI, S. **La transición religiosa y el crecimiento del conservadurismo moral en Brasil.** In: CAREAGA, GLORIA. Sexualidad, Religión y Democracia en América Latina, 2019.

BÍBLIA. **A Bíblia Sagrada.** Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 6 : **três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905).** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 10: a angústia.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.** 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ORLANDI, E. **Análise de discurso: princípios e procedimentos.** 12.ed. Campinas: Pontes, 2015



# o que escapa

L'Orage, 1880 Pierre Auguste Cot

# “ESCREVER ASSIM MESMO, APESAR DO DESESPERO. NÃO: COM O DESESPERO”<sup>16</sup>

Diálogos possíveis entre Escrita, Angústia e Psicanálise

Amanda Queiroz<sup>17</sup>

## Um risco inaugural

Este breve ensaio não se propõe a destrinchar as miudezas que envolvem o conceito de angústia, tema inesgotável e imprescindível ao pensamento clínico e às produções teóricas psicanalíticas, tampouco a exaurir as numerosas correspondências entre escrita e psicanálise. Caberá ao leitor identificar de que modo é causado pela temática e extrapolar, a partir de suas próprias investigações, as referências que serão aqui apresentadas. Este trabalho é, precisamente, um ponto de partida, um *texto-flecha* em direção às experiências singulares de escrita dos sujeitos que escrevem *com, apesar e a partir* da angústia.

Literatura e psicanálise, dois campos heterogêneos e, simultaneamente, íntimos e dialógicos, caminham, lado a lado, neste ensaio; entre trocas possíveis e limitações, busca-se a apropriação dos frutos irreversíveis do encontro da psicanálise com

---

<sup>16</sup> “Escrever assim mesmo, apesar do desespero. Não: com o desespero” é um fragmento extraído do livro “Escrever”, de Marguerite Duras, que pode ser localizado através da referência: DURAS, Marguerite. *Escrever* (1993). Belo Horizonte: Relicário, 2021, p. 39.

<sup>17</sup> Psicóloga clínica de orientação psicanalítica; formada pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

o texto literário. Ora, são inúmeros os autores que nos convidam a pensar pontos de articulação entre a escrita literária e a prática analítica. É o caso do escritor, crítico literário e semiólogo francês Roland Barthes.

No ensaio “Da Ciência à Literatura”, Barthes nos brinda com a seguinte colocação: “[...] o que hoje descobrem as ciências humanas, seja qual for a ordem, sociológica, psicológica, psiquiátrica, etc., a literatura sempre soube; a única diferença é que ela não o *disse, escreveu*” (BARTHES, 1967/2012, p. 12, grifos do autor). Isso que não se diz, mas que se escreve, ou que, ao menos, se tenta escrever é matéria caríssima à psicanálise. Em consonância com autor, em *O Seminário, livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Jacques Lacan (1954-1955/1978, p. 16) nos adverte: “Os poetas que, como é notório, não sabem o que dizem, dizem, porém, as coisas antes dos outros”. Que os poetas, artistas e escritores alcançam ângulos recônditos da compreensão que escapam aos teóricos e aos intelectuais já é sabido, contudo, não nos deixemos enganar: o texto literário pode ser uma fonte de acesso àquilo que os psicanalistas não alcançam dizer, ainda que, como toda produção da linguagem, não seja imune aos limites do indizível.

A escrita, como afirma Marguerite Duras, aquela que ousa “escrever o pavor de escrever”, é o desconhecido: “Antes de escrever, nada sabemos acerca do que vamos escrever. E com toda lucidez. É o desconhecido de si mesmo, da sua cabeça, do seu corpo” (DURAS, 1993/2023, p. 52; p. 63-64). Ademais, aquele que escreve, não sendo senhor absoluto em sua escritura, mergulha nas funduras da escrita sem saber o que encontrará: “Escrever é tentar saber o que escreveríamos se fôssemos escrever — só ficamos sabendo depois” (Ibid., p. 64). À luz dessa perspectiva,

este ensaio tece uma costura entre escrita, angústia e psicanálise, possibilitando ao leitor uma breve imersão no desconhecido das experiências de escrita, inequivocamente vastas e distintas — como atesta a prática clínica e os textos literários.

### **O afeto que não engana**

O afeto norteador da clínica psicanalítica é a angústia; afeto que não engana, da ordem do real e, portanto, impossível de ser capturado pelo significante. Termo intermediário entre o gozo e o desejo, é justamente na hiância entre um e outro que a angústia dá as caras. Enquanto afeto sem representação e sinal da emergência do objeto *a*, a angústia aponta para o real e opera como balizador importante para o analista em sua prática clínica.

Antes de adentrarmos mais detidamente no conceito de angústia presente no ensino de Lacan, destrinchado com afinco no *O seminário, livro X: A angústia*, é preciso recorrermos a algumas postulações de Freud a respeito desse afeto. Em “Inibição, Sintoma e Angústia”, Freud (1926/2014, p. 53) afirma que “a angústia é, em primeiro lugar, algo que se sente”. Em sua obra, a angústia é concebida como um afeto, e não como um sintoma; um afeto especial “capaz de obter posição excepcional na economia psíquica” (Ibid., p. 70). Freud estabelece que a angústia é um sinal de reação ao perigo, vinculada ao recalque e à perda de objeto. Lacan, por sua vez, reconhece que a angústia *não é sem objeto*, o que não significa afirmar que existe objeto do desejo.

O que interessa a Lacan é um objeto de natureza peculiar, que subverte a própria noção de objeto e é nomeado por ele “objeto *a*” — objeto causa de desejo, não especularizável e condensador de gozo. Sinal de perigo em Freud, a angústia é sinal

da proximidade do sujeito com o objeto *a* no ensino de Lacan (1962-1963/2005, p. 98): “A manifestação mais flagrante desse objeto *a*, o sinal de sua intervenção, é a angústia”. Mais adiante, no mesmo seminário, ele acrescenta: “Do real, portanto, de uma forma irreduzível sob a qual esse real se apresenta na experiência, é disso que a angústia é sinal” (Ibid., p. 178).

Sentida como certeza avassaladora no corpo e não sendo passível de ser representada, a angústia é demasiadamente perturbadora ao sujeito, pois, sua condição de afeto, não é recalcada, conservando-se à deriva. Lacan determina que há uma relação elementar entre a angústia e o desejo do Outro. Enquanto “falta da falta”, a angústia emerge na forma de um enigma acerca do lugar que ocupamos no desejo do Outro: “[...] a angústia manifesta-se, sensivelmente, como relacionada de maneira complexa com o desejo do Outro. Desde essa primeira abordagem, indiquei que a função angustiante do desejo do Outro estava ligada a eu não saber que objeto *a* sou eu para esse desejo” (Ibid., p. 353). Não há análise sem sustentação da angústia e, para que o desejo possa advir, é necessária uma perda de gozo. Resta a cada sujeito, invariavelmente atravessado pela angústia, encontrar saídas singulares para se haver com esse afeto inquietante e tão intimamente ligado à constituição do desejo.

Há aqueles que *escrevem*.

## Escrita, psicanálise e literatura

*Em torno de nós, tudo escreve, é isso  
que precisamos perceber.*<sup>18</sup>

Marguerite Duras

---

18 DURAS, Marguerite. *Escrever*. Belo Horizonte: Relicário, 2021. [1993]. p. 55.

São numerosas as correspondências entre escrita e psicanálise na obra freudiana. A começar pela teorização do aparelho psíquico, concebido por Freud como um sistema de escrita. Nessa mesma direção, na *Carta 52*, destinada a Wilhelm Fliess, o suporte da dimensão do escrito presente na concepção de memória freudiana é evidenciado: “[...] o que há de fundamentalmente novo em minha teoria é a afirmação de que a memória não está disposta em apenas uma, mas em várias camadas que é *escrita* com vários tipos de signos” (FREUD, 1896/2017, p. 35, grifos meus). É Freud quem, evidentemente, inaugura as elaborações sobre a escrita na teoria psicanalítica. Lembremo-nos: é também o inventor da psicanálise que nos adverte que os escritores criativos “estão bem adiante de nós” (Id., 1907/1976, p. 18). Quando Freud passa a se interrogar sobre os artistas e suas criações, o lugar da escrita na psicanálise assume novos contornos.

Freud estreita as distâncias entre a linguagem científica e a linguagem literária e demonstra, em um certo sentido, a afinidade entre a arte e a psicanálise. A figura do poeta e a do escritor literário lhe despertam um interesse notável e marcam presença em alguns de seus célebres textos. De acordo com Iannini (2024), assim como a ciência é condição para a psicanálise, a literatura também o é. A escrita científica e a escrita literária têm suas exigências próprias, conquanto a psicanálise freudiana não teria sido possível sem a convivência dessas duas vertentes que são, à primeira vista, heterogêneas. A figura do próprio Freud, indicado ao Prêmio Nobel de Literatura em 1936, médico, cientista e escritor, nos fornece pistas inequívocas da estreita proximidade entre a psicanálise e a literatura.

Lacan, ao seu modo, acompanha os passos de Freud e enriquece a teoria psicanalítica acerca da escrita, concebendo-a

como um sistema autônomo de linguagem e reconhecendo a sua anterioridade em relação à fala. É através do encontro com a escrita de James Joyce que Lacan afina a relação entre significante, linguagem e letra, noções cruciais a sua teorização da psicanálise. As articulações entre sujeito e escrita e entre fala e escrita, presentes no seu ensino, pedem uma investigação mais minuciosa a todos aqueles que são tocados pela escrita e que praticam a psicanálise. Nessa perspectiva, Castello Branco (2011, p. 65) alumbra os caminhos ramificados em que sujeito e escrita se esbarram e se (des)encontram continuamente: “Como numa banda de Moebius, escrita e sujeito mantém, assim, uma relação de interioridade/ exterioridade que não opõe um ao outro, mas antes os conjuga, continuamente, em movimentos que aparentemente se alternam”.

Múltiplos e singulares são os caminhos e descaminhos que os sujeitos que se arriscam nas letras atravessam. A psicanálise nunca sai ilesa do encontro com a literatura. A clínica psicanalítica não cessa de se encontrar com a experiência literária; seja nas cartas trocadas entre amores, no trabalho analítico que se afigura nos mais diversos contextos (consultórios, ruas, hospitais, escolas...), ou nas planícies sulcadas de *Lituraterra*<sup>19</sup>.

## Escrita e angústia

*Queres o verso ainda? Assim seja.  
Mas viverás tua vida nesses breus.*<sup>20</sup>  
Hilda Hilst

---

19 Neologismo presente no texto lacaniano “Lituraterra”, que pode ser conferido na referência: LACAN, Jacques. *Lituraterra* (1971). In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2023.

20 “*Queres o verso ainda? Assim seja. Mas viverás tua vida nesses breus.*” são versos da escritora Hilda Hilst. O poema completo pode ser encontrado através da referência: HILST, Hilda. *Da poesia* (1930-2004). São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 138-139.

Apesar de identificarmos, nos modos em que os sujeitos se relacionam com a escrita, repetições e tendências que flertam com o universal e com o particular, não há escape: a relação de cada sujeito com a escrita somente poderá ser considerada em sua singularidade inventiva. Há aqueles que dela se beneficiam como uma via potente de expressão, se vivificam e se organizam no seu exercício e, com algum sucesso, conseguem apaziguar certa angústia. Em contrapartida, são muitos os que se perdem na escrita e são tomados por um mal-estar no ato de escrever. Para alguns, o ímpeto de escrever surge em contextos de sofrimento, enquanto outros escrevem a partir da experiência do belo, do apaixonamento e do deslumbramento. Há os que têm a escrita como ofício de vida, os que escrevem para não enlouquecer, os que escrevem por incumbência e, ainda, aqueles que fazem da escrita um meio de dirigir uma demanda de amor. Escrever pode fazer coexistir prazer e desprazer, deleite e desolação.

Muitos autores, através de suas obras, sejam elas predominantemente ficcionais, biográficas ou autobiográficas, nos incitam a refletir sobre o lugar que a escrita pode ocupar na vida de um sujeito, seja no espaço de uma análise ou em outros contextos. Não existe a possibilidade daquele que escreve não colocar algo de si em qualquer texto que produza, assim como há doses de ficção em qualquer biografia ou autobiografia. Marguerite Duras e Clarice Lispector são escritoras que fazem parte de um conjunto de autores que contribuem com a discussão sobre o papel da escrita em uma vida e em uma análise. Nesta seção do ensaio, daremos destaque a depoimentos contidos em cartas escritas por Lispector, uma das escritoras brasileiras mais inovadoras do século XX, e a elaborações da escritora, roteirista e

dramaturga francesa Duras sobre a escrita em seu prestigiado livro “Escrever”.

A obra “Escrever” é um verdadeiro tratado acerca da experiência da escrita. É nesse livro que Duras (1993/2021, p. 27) discorre sobre a solidão que todo escritor precisa fundar para escrever: “A solidão não se encontra, se faz. A solidão se faz sozinha. Eu a fiz”. Ela sustenta que a escrita depende da força do corpo e que aqueles que se aventuram na “fúrida loucura da escrita” (Ibid., p. 63) correm riscos, um deles, afirma a autora, é o de perder-se no processo de escrita. Escrever encantava a vida de Duras, que fez da escrita um meio de salvação para si: “Encontrar-se num buraco, no fundo de um buraco, numa solidão quase total, e descobrir que só a escrita vai te salvar” (Ibid., p. 30). Nessa mesma obra, a escritora estabelece uma ponte direta com a psicanálise, ao expressar que se surpreende com as frases de Lacan presentes em uma homenagem do psicanalista a um de seus livros mais renomados. Em “Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein”, Lacan (apud DURAS, 1993/2021, p. 30) declara: “Ela não deve saber que escreve aquilo que escreve. Porque ia se perder. E isso seria uma catástrofe”. Trata-se de uma observação de Lacan que pode suscitar a reflexão acerca da vivência de perdição de si mesmo e da sensação de alteridade que alguns escritores experienciam no ato de escrever. Vale destacar que as experiências de escrita aqui referidas devem ser tomadas em sua singularidade radical. A esse respeito, Duras (Ibid., p. 32) nos proporciona mais uma reflexão valiosa: “Ninguém jamais escreveu a duas vozes. Podemos cantar a duas vozes, fazer música também, e jogar tênis, mas escrever não. Nunca”.

As correspondências que Clarice Lispector — aquela que escreve por incumbência, porque *não há como não*

*escrever* — endereçou a amores, familiares, amigos e editores, revelam como a escritora se colocava em seu ofício e ilustram o papel que a escrita desempenhou em sua vida. Em uma das cartas que costumava trocar com a irmã Tania Kaufmann, admite: “Cheguei mesmo à conclusão de que escrever é a coisa que mais desejo no mundo, mesmo mais que o amor” (LISPECTOR, 2019, p. 44). O desejo e o amor diante da escrita e do ato de escrever marcam presença no registro de cartas trocadas entre os destinatários da escritora. Conquanto, as dificuldades que acompanham o exercício da escrita sempre foram reconhecidas por ela; em uma correspondência a Nélide Piñon, grande amiga de Clarice, da vida e da literatura, confessa: “Eu tenho vontade de nunca mais escrever, é duro demais” (Ibid., p. 768). Sejam em cartas, crônicas, bilhetes, contos, ou em quaisquer tipos de escrita, todo sujeito deixa algo de si naquilo que escreve.

E as escritas poéticas? Talvez possamos afirmar que a poesia aparece quando todo o resto fracassa. O poema possibilita a abertura a um universo simbólico singular. Assim, os poetas jogam com a língua, permitindo a subversão do uso ordinário das palavras e dos objetos. Conforme Veras (2023, p. 132), para ser poeta, é necessário se desapegar do sentido comum das palavras: “[O poeta] avança no mundo misterioso das palavras e nos traz verdades que não sabíamos conhecer, transita pelo mundo sem buscar sentidos preestabelecidos. Sua obra se situa no umbral entre a palavra e o que não pode ser dito”. Há produções textuais que testam o limite da legibilidade e escritas que não se dão a ler. Sob essa ótica, que lugar teria a poesia — que abrange o *nonsense*, o não dito e o impossível de dizer — em uma análise?

Podemos pensar que a poesia fratura a linguagem e produz efeitos de furo. Através da escrita, com destaque à escrita

poética, é possível brincar com as palavras de maneiras inéditas. Como preconiza Barthes (1963/2008, p. X): “escrever é abalar o sentido do mundo”. A partir desse entendimento, a escrita tem o potencial de estremecer a teia de sentidos que cada sujeito carrega em sua bagagem simbólica.

### **Riscar é arriscar**

A temática da escrita em psicanálise pode ser abordada por ângulos diversos e, seguramente, este ensaio introdutório, que explora, ainda que de maneira preliminar, a tríade escrita, angústia e psicanálise, poderia ser desdobrado em muitos outros em um momento posterior. Este trabalho ancora-se na aposta de que, via escrita, e atravessado pela angústia, um sujeito em análise pode dar um lugar novo ao que é irrepresentável ou ao que ainda não tem representação em sua história.

Assim como falar, escrever pode mirar na criação de novas associações, na descoberta e na invenção de sentidos para a trama de significantes da vida de um sujeito, bem como permite que aquele que escreve se depare com o não dito, com o sem sentido e com o indizível. Entretanto, escrever não é sem custo, como nos ensina Duras e tantos outros. Paga-se com o corpo, com a solidão e, por vezes, com boas doses de angústia. Entre a salvação e a perdição, as experiências de escrita são plurais e absolutamente únicas para cada um dos sujeitos que arriscam escrever *com*, *apesar* e *a partir* da angústia.

Sustentada pela ética do desejo, a psicanálise trabalha com o sujeito desejante, que, inexoravelmente, irá se esbarrar com a angústia em sua trajetória de vida e em seu percurso analítico. Caberá a cada um criar artifícios para lidar com o real — que irrompe fora do registro simbólico, nunca se escreve, mas insiste

em retornar — e construir um saber-fazer com o seu *sinthoma*. Os momentos de crise e de sustentação da angústia comportam sementes de transformação, possibilitando rearranjos às cadeias engessadas de significantes de um sujeito. A escrita é apenas um dos meios de se haver com a angústia.

Cada paciente chega a uma análise vestido de uma série de discursos, carregando gramáticas produzidas pela família, pela sociedade e pela cultura a respeito dos seus sofrimentos. Assim, para se tornar o protagonista de sua vida, deverá escrever a sua própria história, se despindo de significantes que não lhe dizem respeito e inaugurando um caminho mais autoral e desejante para si. Nesse sentido, a psicanálise é um verdadeiro *antidestino*. Todo sujeito que se arrisca no desejo terá de trilhar as sinuosas veredas da angústia e criar soluções inventivas para lidar com esse afeto tão desconcertante.

Nas palavras de Safatle (2024):

[...] “prepare-se porque um dia você irá se quebrar, você irá se trair”. Você irá se deparar com aquilo que não se submete ao seu controle, aquilo que te tira da jurisdição de si mesmo, aquilo que te desfaz em suas identidades, aquilo que desorienta ação e julgamento. *Nessas horas, faz toda a diferença saber como cair, como cair de outra forma.* (SAFATLE, 2024, p. 16 & p. 17, grifos meus).

Talvez, escrever seja isto: a própria queda e, concomitantemente, um outro modo de cair.

## REFERÊNCIAS:

BARTHES, Roland. **Da ciência à literatura (1967)**. In: O rumor da língua. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

BARTHES, Roland. **Sobre Racine (1963)**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

CASTELLO BRANCO, Lucia. **Chão de letras: as literaturas e as experiências da escrita**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DURAS, Marguerite. **Escrever (1993)**. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

FREUD, Sigmund. **Carta 112 [52], de 06 de novembro de 1896 (1896)**. In: Obras Incompletas de Sigmund Freud: Neurose, Psicose, Perversão. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.

FREUD, Sigmund. **Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen (1907)**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e angústia (1926)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

HILST, Hilda. **Da poesia (1950-1995)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

IANNINI, Gilson. **Freud no século XXI: volume 1: o que é a psicanálise?**. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

LACAN, Jacques. **Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebato de Lol V. Stein (1965)**. In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LACAN, Jacques. **Lituraterra (1971)**. In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2023.

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro 10: A Angústia (1962-1963)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro 2: O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise (1954-1955)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.

LISPECTOR, Clarice. **Todas as cartas**. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

SAFATLE, Vladimir. **Alfabeto das colisões**. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

VERAS, Marcelo. **A morte de si**. São Paulo: Editora Bregantinni, 2023.

# AS CÁPSULAS DE CIANURETO NÃO ESTÃO NO MANUAL DE CONDUTA

*Paulo Alexandre Trindade Freire*<sup>21</sup>

A frase que dá título a esta comunicação é retirada do capítulo intitulado “A queda do ponto”, do romance *K.*, de Bernardo Kucinski, publicado pela primeira vez em 2011 pela editora Expressão Popular, estando em sua 4ª edição pela Companhia das Letras com o título *K. — relato de uma busca* no ano de 2016. O capítulo em questão aborda uma temática pungente em se tratando de guerrilheiros em plena ditadura militar (1964-1985) no Brasil, a saber, esconder-se, camuflar-se, disfarçar-se e, quando não mais puder, engolir uma cápsula de cianureto para, caso seja pego, não entregar os nomes de ninguém durante as sessões de tortura que, com toda certeza, virão.

É um modo de proteger o outro, o companheiro de guerrilha do qual não se sabe muito. Pode ser encarado como um modo de se proteger da culpa também. Afinal, uma vez que haveria a tortura, seria praticamente impossível não revelar alguma informação. Mas o que parece estar em jogo é o imaginário de uma situação limite. — *Até onde é possível des-*

---

21 Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia UFBA (2023). Mestrando em Literatura e Cultura pela UFBA. Membro do Seminário de Introdução à Teoria Psicanalítica (SIPSI). Seu projeto de mestrado aborda a linguagem e a subjetividade na obra “No fundo do oceano, os animais invisíveis”, da escritora mineira Anita Deak.

*prender-se de si mesmo por uma causa “maior”?*

A linguagem do romance nos passa essa sensação de sufoco de algum modo. Um pouco, talvez, da experiência daqueles que estão em fuga. No entanto, lidar com isso é também lidar, de certo modo, com a própria angústia. É assumir o lugar de narrador e correr o risco de que algo escape.

A “coisa” [não *das Ding*, mas *hiância* — entendida aqui como vazio] (GIANESI, 2014, p. 54), propositadamente, se deixa entrever ao longo das páginas, como quando, no capítulo “Livros e expropriação”, é narrada a história de um jovem que trabalha com TI e “expropria” exemplares de alguns sebos no centro de São Paulo nas horas vagas. Quando esse jovem é capturado e desaparecido pelos militares, resta dele uma biblioteca de quase dois mil exemplares frutos de expropriação. Curiosamente, como coloca o narrador, o nome do jovem estava na primeira página de cada um destes livros, junto à data da expropriação. “Queria demarcar uma posse? Não. Não faz sentido. Talvez soubesse, isso sim, e desde sempre, que os livros seriam os únicos vestígios de sua vocação revolucionária, pequenas lápides de um túmulo até hoje inexistente.” (KUCINSKI, 2016, p. 60).

Essa ideia de ausência sustentada pelo protagonista, de que há uma necessidade do registro dessa ausência latente, aparece como um signo de resistência, uma vez que, na ausência de um corpo a ser velado, há um rastro de memória, o registro de uma prática que diz respeito àquela subjetividade. No caso em questão a subjetividade de um revolucionário marcada no seu gesto de anotar o próprio nome e a data da expropriação do objeto. O próprio livro de Kucinski está sujeito a isso, portanto, a ser “expropriado” e registrado por alguém, talvez resida também aí a necessidade de escrever. Não apenas para registrar a memória de uma eterna

ausência, de uma destinatária inexistente, mas para que o próprio narrador possa forjar também a lápide daquela que é agora essa ausência.

O que leva o narrador a contar a história do romance *K*. são as “cartas à destinatária inexistente”, pois, trinta anos depois do seu desaparecimento, os bancos continuam a enviar correspondências com propostas irrecusáveis de descontos em viagens que, como acredita o narrador, ela merecia sim mas nunca poderá fazê-las. O nome inscrito no envelope provoca alguma coisa, move quem o observa e perscruta sem saber o que terá acontecido com ela.

No seminário 16, *de um Outro ao outro* Lacan observa o seguinte: “Tudo se inaugura no que acontece com o registro do sujeito definido como *aquele que apaga seus vestígios*. Para deixar mais clara a dimensão original daquilo de que se trata, vou chamá-lo, em última instância, de *aquele que substitui seu vestígio por sua assinatura*.” (Lacan, 2008, p. 304).

Fico pensando nisso de ela ter sido desaparecida sem deixar vestígios, ou seja, sem marca ou sinal. — *Há, de fato, como alguém ser desaparecido assim? Essa é a busca do narrador, a busca por algum vestígio, algum rastro, sinal do que possa ter acontecido?* Sabe-se que ela era professora. Que era casada. Sumiram ela e o marido. Foi considerado, pelo Estado, que ela abandonou o posto de trabalho. Ninguém se preocupou em saber seu paradeiro...

Construir uma narrativa que lida com essa ferida [pessoal] do narrador traz, de certo modo, questões sobre a memória e a história do nosso país como um todo. Memória daqueles que foram desaparecidos. Das famílias que não puderam viver o luto. — *O romance é o lugar certo para isso, uma vez que a própria História e a Política não deram conta?*

— *E a psicanálise?*

Lacan fala de um “furo” essencial. Não nos atentemos tanto à palavra “essencial”, não é exatamente isso que ele diz. Algo como um furo constituinte. Ou seja, é como se precisássemos dele para o movimento. Se não nos falta nada, ficamos estagnados. Pelo menos é assim que se constitui uma neurose: trata-se de sempre haver uma falta; ausência de algo. E o desejo é o que nos move para procurar o que preencha esse vazio, mesmo sem sabermos direito o que procuramos. A ideia de “objeto *a*” da psicanálise parece ter sua origem nisso. Parece ser o “nosso objeto”.

A angústia é quando “surge” algo no lugar dessa ausência, representada no esquema de Lacan pelo menos- $\phi$ . Ou seja, quando aparece algo na parte faltante que nos constitui, curiosamente, é nesse momento que desabamos. Porque transbordamos. Precisamos dessa falta. Precisamos que ela esteja ali para que a vida faça sentido. Para que sigamos buscando alguma coisa.

Me parece que a busca de K. é esta: acima de tudo, contar essa história, narrar os “acontecimentos”. Inventar a persona dos culpados, como ele faz no capítulo intitulado “A abertura”.

No capítulo em questão, o narrador desloca a atenção de um discurso indireto livre que o aproximava [identificava] com K. e traz à baila um cenário possível, a saber: um monólogo em doze partes do que teria feito um dos delegados responsáveis por desaparecer pessoas. Nesse trecho, deixa-se claro um jogo cruel onde aquele que tem os meios de violência a exerce física e psicologicamente. Já tendo desaparecido com o corpo da militante, faz com que alguém ligue e dê supostas informações sobre o paradeiro dela, tentando cultivar falsas esperanças de que ela ainda possa estar viva, refugiada em algum canto.

É preciso preencher essa lacuna com alguma coisa.

Mesmo tantos anos depois, é insuportável ver o nome inscrito numa carta à destinatária inexistente. Como o narrador diz no início do capítulo “Sorvedouro de pessoas”, “A tragédia já avançara inexorável quando, naquela manhã de domingo, K. sentiu pela primeira vez a angústia que logo o tomaria por completo” (2016, p. 19). É isto alguma sorte de culpa? É preciso remoer o “não ter podido fazer nada”, para que, a partir dali, se ficcionalize a busca: encontros secretos com pessoas influentes, trocas de nomes, documentos, informações, etc. — *É isto “fazer alguma coisa”?*

K. rememorou cenas recentes, o nervosismo da filha, suas evasivas, isso de chegar correndo e sair correndo, do endereço só em último caso e com a recomendação de não passá-lo a ninguém. Atarantado, deu-se conta da enormidade do autoengano em que vivera, ludibriado pela própria filha, talvez metida em aventuras perigosíssimas sem ele desconfiar, distraído que fora pela devoção ao iídiche, pelo encanto fácil das sessões literárias. (2016, p. 23).

K. parte de uma questão que talvez faça a si mesmo: “Onde eu errei?”. Mas talvez, consciente de que não lhe cabia muita coisa, observa suas ações. O fato de dar muita importância ao iídiche e a literatura. A questão que nos fica lendo essa passagem é que justamente a literatura, mais especificamente o romance — para retomarmos aquela questão inicial acerca do *lugar certo* para lidar com essa ferida pessoal e social —, foi o que lhe permitiu de algum modo lidar com a questão do desaparecimento. Foi preciso tornar-se personagem. Foi preciso deixar o seu vestígio poético para que pudesse lidar com essa ausência latente.

A etimologia da palavra “Resistência” fala que *resistere* quer dizer “ficar firme, aguentar”; “para trás, contra”; “Ficar firme, manter a posição”<sup>22</sup>.

Como dar para trás e ainda assim se manter firme? Ou o se manter firme é justamente o “voltar atrás”? Mas tem um “contra” aí. Resistir é ir *contra* a própria vontade [de viver] e agir em prol de algo, uma instância maior?

K. resiste quando finalmente toca no assunto ou quando o deixa soterrado por trinta anos, até que não suporte ver o nome inscrito numa carta?

— *Ficamos por aqui!*

---

22 Ver “resisto, -is, -ere, restiti,” IN: FARIA, Ernesto. : <https://www.dicionariolatino.com/>.

## REFERÊNCIAS:

FARIA, Ernesto. “**resisto, -is, -ere, restiti**” : <https://www.dicionariolatino.com/>.

GIANESI, Ana Paula Lacorte. **A inexistência e a insensatez:** hiância causal e o gozo do falasser. Stylus Revista de Psicanálise. Rio de Janeiro, no. 28 p.51-57 Junho 2014.

KUCINSKI, B. K. — São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 10: a angústia;** texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão final Angelina Harari e preparação de texto André Telles; tradução Vera Ribeiro. - 1ª ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro;** texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [tradução Vera Ribeiro; preparação de textos André Telles; versão final Angelina Harari e Jesus Santiago]. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

# NOTAS SOBRE O CONCEITO DE ANGÚSTIA EM JÓ

*Jayder Roger*<sup>23</sup>

*Por isso, não reprimirei a minha boca.  
Na angústia do meu espírito, falarei;  
Jó 7:11 – NAA*

Como se ilustra a angústia? É uma expressão facial, um gesto, um momento ou uma condição? O pintor inglês William Blake (1757 – 1827) tomou suas manifestações como parte basilar de sua interpretação do sofrimento, em as Ilustrações do Livro de Jó – uma série de vinte e duas gravuras – publicadas em 1826. Na sétima e oitava gravura (BLAKE, 1825) temos a marca da angústia na face dos que veem o sofrimento de Jó<sup>24</sup>, e finalmente na do próprio Jó, quando lamenta: “Pereça o dia em que nasci e a noite em que se disse: ‘Foi concebido um homem!’” (Jó 3:3 – NAA). São nesses momentos que Blake (1826) consegue nos dar um vislumbre de interpretação daquilo que não conseguimos pôr em palavras, portanto, não sendo passível de ser totalmente representado. Talvez o que as suas ilustrações nos deem certeza, é por se tratar daquilo que “que não engana, que

---

23 Publicitário, graduando em Psicologia na Universidade Jorge Amado e Membro do Seminário de Introdução à Teoria Psicanalítica (SIPSI).

24 “De longe eles levantaram os olhos e não o reconheceram. Então ergueram a voz e choraram. E cada um, rasgando o seu manto, lançava pó ao ar sobre a cabeça. Sentaram-se com ele no chão durante sete dias e sete noites. E ninguém lhe disse uma só palavra, pois viam que a dor era muito grande” Jó 2:12 e 13 - NAA

está fora de dúvida” (LACAN, 2005, p. 88).

Ao abordar o Livro de Jó, é fundamental situar sua poesia em um contexto que transcende o particular, em uma perspectiva universalista da investigação do problema da teodiceia, como aponta Alter (2010). Suas implicações teológicas, em uma complexa estrutura literária, revelam contribuições psicanalíticas interessante sob a ótica do conceito de angústia. Assim, a narrativa do livro bíblico se apresenta como um convite a aprofundar-se nas intrincadas relações entre mito, desejo, sofrimento e a busca por sentido.

## **I O MITO E O DRAMA SUBJACENTE**

O Livro de Jó, com sua origem enigmática, atraiu interesse da literatura por desafiar os padrões convencionais de retribuição divina estabelecidos na Bíblia Hebraica. Ao contrário dos textos poéticos e sapienciais do Antigo Testamento – como Salmos, Provérbios, Eclesiastes e o Cântico dos Cânticos –, que se conformam com uma lógica de recompensas e punições, Jó se distancia dessa norma. Diferentemente de Abraão, que submete-se à exigência divina de sacrificar seu filho Isaque como prova de fé, Jó desafia e questiona a justiça de Deus. Ao fazê-lo, o livro rompe com a visão teológica predominante desde Gênesis (ALTER, 2010, p.17), apresentando um cenário em que o divino se mostra radicalmente autônomo e distante da compreensão humana.

No que diz respeito a nós, e como o antigo mundo nos toca em nossos sofrimentos estruturais contemporâneos, é necessário refletir sobre o alcance do mito de Jó em nossa experiência. Segundo Spero (2007), o que esse mito nos oferece é uma narrativa que aborda um aspecto da condição humana que

só pode ser parcialmente expressado e que, em última análise, escapa a uma compreensão plena. A partir dessa perspectiva, o sofrimento de Jó se revela não apenas como uma experiência singular, mas como uma expressão mais ampla de angústia que transcende o tempo e o contexto específico — mesmo que pela particularidade de um cânone da tradição abraâmica. A integração do drama subjetivo em um mito com valor humano universal (LACAN 2009, p.251) permite que reconheçamos na angústia de Jó um reflexo da nossa própria experiência compartilhada.

O que o poeta<sup>25</sup>, possível autor do livro, ao escolher a narrativa, nos engajou foi em uma tarefa paradoxal: por um lado, ele busca dar forma simbólica a um desejo que, por definição, escapa à simbolização completa; por outro lado, ele reconhece que a narrativa, por mais elaborada que seja, nunca poderá preencher completamente a lacuna que busca representar. É na própria estrutura do poema, que ainda permanecemos sobre o escopo do desejo de ser reconhecido no Outro: Que a falta não é meramente um relato isolado, mas, um traço da condição humana em seu núcleo mais profundo. Assim, ao nos confrontarmos com o sofrimento e a angústia de Jó, podemos ver uma parte intrínseca da experiência humana que se conecta com nossa própria vivência do sofrimento, revelando o caráter universal e perene da angústia.

## II DEUS E JÓ: OBJETOS CAUSA DE DESEJO

Se nos permitimos encarar o relato bíblico como uma experiência de análise, é intrigante observar que, diante de uma

---

25 Seguimos aqui com Alter (2010) ao interpretar o Livro de Jó como uma poesia hebraica.

série de tragédias que desmantelaram a vida de Jó — retirando-lhe a riqueza, a família e, finalmente, a saúde —, seu impulso inicial não se restringe à perda concreta, mas se expande ao próprio ato de nascer. Jó se dirige ao vazio com um questionamento desesperado: “Por que não morri ao nascer? Por que não expirei ao sair do ventre de minha mãe? Por que havia um colo que me acolhesse, e seios, para que eu mamasse?”<sup>26</sup>. O que é revelador aqui não é uma busca pelo retorno à segurança do colo materno, mas um lamento pela experiência do contato com o objeto primordial. O desespero de Jó, ao invés de manifestar um desejo de voltar ao conforto do alento materno, revela uma tentativa de escapar do excesso de gozo que seu sofrimento representa. Sua súplica expressa um anseio por se proteger de uma dor que não apenas o assola, mas o submerge e ameaça desintegrá-lo como sujeito. Nesse sentido, a lamentação de Jó pode ser vista como um reflexo da luta para se desvincular de uma experiência que excede a capacidade de simbolização e absorve o próprio ser em um estado de desamparo absoluto<sup>27</sup>.

Para nós, leitores, a reflexão sobre a narrativa de Jó permite traçar conexões entre seu início e seu desfecho, revelando uma complexa interação entre sofrimento e desejo. Quando Deus responde ao lamento de Jó, que buscava justificar o motivo

---

26 Jó 3:11 e 12 - NAA

27 Agradeço ao professor João Gabriel Lima da Silva (UEFS) pela generosidade em realizar uma leitura crítica deste texto, especialmente ao apontar o problema central do desamparo, formulado na questão: “por que me amparou para desamparar?”. Embora não possa me aprofundar nessa análise, recorro ao relato bíblico em que o próprio filho de Deus (se nos permitirmos adentrar na narrativa) experimentou a falta, ao clamar aos céus: “Eli, Eli, lemá sabactani?”/“Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?” (Mateus 27:46 NAA). Neste instante, o (filho do) grande Outro, ao se expressar, assume uma dimensão humana: a vivência do desamparo.

de seu sofrimento, ele começa com uma pergunta fundamental: “Onde você estava quando eu lancei os fundamentos da terra?”<sup>28</sup> Este “Onde você estava?” é mais do que uma simples indagação — ou ironia divina de um Deus que tudo sabe — ele reflete uma possibilidade, uma lacuna, na qual o próprio Deus manifesta enfrentar. O que, afinal, estava faltando? Se aceitarmos a hipótese de que somos, em algum sentido, causadores de desejo para os outros, poderíamos até mesmo considerar que isso se estende ao grande Outro? Em última análise, Deus também carece de algo? Vejamos: Na pergunta que abre o livro: “Você reparou no meu servo Jó? Não há ninguém como ele na terra” (Jó 1:8 NAA), Jó é elevado a um status de objeto causa de desejo, (*a*), quando Deus toma a presença de Jó como uma expressão da falta que sente — a *possibilidade* em que a pergunta “Onde você estava?” sucede. Nesse experimento, o autor nos proporciona um Outro que foi capturado pela dinâmica do desejo, da falta, afinal, “em um mundo linguístico, todos os que falam, faltam!” (SPERO, 2007, tradução nossa).

### III PORQUE SOFREMOS?

Por fim, a incessante busca de Jó por um sentido para seu sofrimento revela a complexidade da angústia humana. A dor, para Jó, é um enigma opaco, e sua inquietação não é sem objeto<sup>29</sup>, mas é um objeto que lhe escapa. Na sua procura desesperada, Jó se volta para a mão de Deus, contra o próprio Deus<sup>30</sup> que, paradoxalmente, permite que o sofrimento o atormente.

---

28 Jó 38:4 - NAA

29 Lacan, 2005, pg. 101

30 “A descoberta do objeto é, na verdade, uma redescoberta” (Freud, 2016)

Quando seus amigos o interrogam<sup>31</sup> sobre a causa de seu tormento, a premissa implícita é que o sofrimento deve ser um reflexo de alguma falha moral, já que a injustiça divina é impen-sável. Contudo, a argumentação de Jó transcende a mera noção de culpa pessoal; no cerne do seu questionamento está a (ausên-cia de) significação do seu sofrimento — “Não tenho descanso, não tenho sossego, não tenho repouso; só tenho inquietação” (Jó 3:26 NAA). No clímax da narrativa, Javé se manifesta atra-vés de um redemoinho<sup>32</sup> e responde da maneira mais intrigante possível. Como observa Chesterton (2013), “Jó apresenta uma nota de interrogação; Deus responde com uma nota de exclamação”. Em vez de oferecer uma explicação satisfatória sobre o sofrimento, Deus revela um mundo infinitamente mais comple-xo e estranho, uma espécie de *espetáculo fantasmático obscuro*<sup>33</sup>. Deus age, como lembra Zizek (2005), como alguém pego em um momento de impotência: “Será que alguém que usa de censu-ras poderá discutir com o Todo-Poderoso?” (Jó 40:2 NAA). As-sim, a incessante busca por um sentido para o que nos falta não encontra nem mesmo em Deus um símbolo de compreensão. Quando esse Outro nos olha de volta, quando temos um acesso ao Real, o que resta?

---

31 Elifaz, Bildade e Zofa. Jó 3 a 37 - NAA

32 "Então, do meio de um redemoinho, o Senhor respondeu a Jó e disse" Jó 38:1 - NAA

33 Expressão emprestada de Zizek (2005) tradução nossa.

## REFERÊNCIAS:

ALTER, Robert. **The Wisdom Books: job, proverbs, and ecclesiastes**. New York: W. W. Norton & Company, 2010

BÍBLIA Sagrada. Traduzida por João Ferreira de Almeida. **Nova Almeida Atualizada**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

BLAKE, William. **Illustrations of The Book of Job**. 1826. Gravura em papel creme médio, levemente texturizado 41.9 × 29.8 cm. Disponível em: <https://collections.britishart.yale.edu/catalog/tms:3946>. Acesso em: 1 set. 2024

BLAKE, William. **Job's Comforters, Gravura 7**. 1825. Gravura em papel creme médio, levemente texturizado 19.7 × 15.2 cm. Disponível em: <https://collections.britishart.yale.edu/catalog/tms:2439>. Acesso em: 1 set. 2024

BLAKE, William. **Job's Despair, Gravura 8**. 1825. Gravura em papel creme médio, levemente texturizado 19.7 × 14.3 cm. Disponível em: <https://collections.britishart.yale.edu/catalog/tms:2440>. Acesso em: 1 set. 2024

Chesterton, G.K. **“Introduction to the Book of Job,”** Disponível em: [chesterton.org/introduction-to-job](http://chesterton.org/introduction-to-job). Acesso em: 1 set. 2024

FREUD, S. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. In S. Freud, Obras completas, volume 6: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (O caso Dora) e outros textos (1901-1905). 1. ed. (P. C. de Souza, trad., pp. 121-154). Rio de Janeiro, RJ: Companhia das Letras. 2016

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro I:** os escritos técnicos de Freud, 1953-54. Trad. Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar. 2009

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 10:** a angústia. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

SPERO, M. H. **The hidden subject of Job:** Mirroring and the anguish of interminable desire. In G. Glas, M. H. Spero, P. J. Verhagen, & H. M. van Praag (Eds.), *Hearing visions and seeing voices: Psychological aspects of biblical concepts and personalities* (pp. 213–266). 2007

ZIZEK, S. **The Act and its Vicissitudes,** *The Symptom: Online Journal for Lacan*. 2005. Disponível em: [www.lacan.com/symptom6\\_articles/zizek.html](http://www.lacan.com/symptom6_articles/zizek.html). Acesso em: 30 set. 2024

# A ANGÚSTIA NA POÉTICA DE POE E BAUDELAIRE:

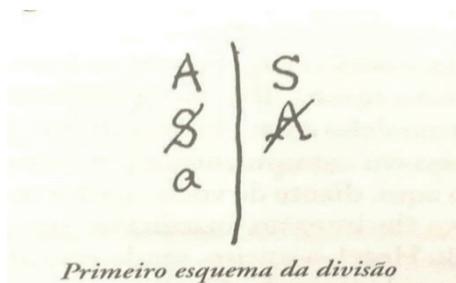
uma leitura dos artifícios para narrar o afeto a partir de Freud e Lacan

*Raul Lima Dos Santos*

## Que é a angústia?

“Que é a angústia?” (LACAN, 2005, p.23), Lacan pergunta na primeira lição do seu *Seminário 10*. “Afastemos a ideia de que seja uma emoção” (ibid.), ele prossegue. “Para introduzi-la, direi que ela é um afeto” (ibid.). Esse afeto, diz, não pode ser recalcado. “Ele se desprende, fica à deriva. Podemos encontrá-lo deslocado, enlouquecido, invertido, metabolizado, mas ele não é recalcado. O que é recalcado são os significantes que o amarram” (ibid.). Podemos ler o significante como o “Representante Ideativo” da pulsão (*Vorstellungrepräsentanz*). Para Lacan, o mais simples dos significantes, o traço unário, é o que funda o sujeito. “Na análise, às vezes existe o que é anterior a tudo o que podemos elaborar ou compreender. Chamarei isso presença do Outro” (idem, p.31). Lacan chama de Outro o lugar do significante, aquilo que “existe como inconsciência constituída como tal” (idem, p.33). O sujeito, portanto, é “marcado pelo traço unário do significante no campo do Outro” (idem, p.36). Nesse ponto da teoria de Lacan surge o que ele chama de operação da divisão subjetiva, uma vez que “em relação ao Outro, o sujeito dependente desse Outro inscreve-se como um quociente” (ibid.). Dessa divisão, Lacan nos mostra que sobra algo, “um resíduo. Esse resto, esse Outro derradeiro, esse irracional, essa

prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro, é o *a*” (ibid.).



34

O *a* é uma parte perdida do corpo que não pôde ser representada, ficando de fora do *Eu ideal* (o Eu enquanto imaginário). Ou seja, não há imagem especular desse objeto. É uma libra de carne, como Lacan o diz, pegando emprestado a cena shakespeariana em *O Mercador de Veneza*, que se paga pelo ingresso no Simbólico. Esse *Eu ideal* “caracteriza-se por uma falta, isto é, pelo fato de que o que é convocado aí não pode aparecer” (idem, p.55). Ficando essa perda fora do cálculo na passagem do registro Imaginário ao Simbólico, diz Lacan, “a minha imagem, minha presença no Outro, não tem resto. Não consigo ver o que perco ali. É esse o sentido do estádio do espelho” (idem, p.277). Por isso o *a* é também causa de desejo (idem, p.115), “suporte do desejo na fantasia” (idem, p.51), pois a ausência no *Eu ideal* “é também a possibilidade de uma aparição, ordenada por uma

---

34 “[...] os dois termos, S barrado e *a*, o sujeito marcado pela barra do significante e o objeto pequeno *a* resíduo do condicionamento, se assim posso me exprimir, pelo Outro, encontram-se do mesmo lado, do lado objetivo da barra [...] porque a fantasia, esteio do meu desejo, está inteiramente do lado do Outro. O que está agora do meu lado é aquilo que me constitui como inconsciente, ou seja, A barrado, o Outro como aquele que não atinjo” (LACAN, 2005, p.36).

presença que está em outro lugar. Tal presença comanda isso muito de perto, mas o faz de onde é inapreensível para o sujeito” (idem, p. 55). Conclui Lacan que “a presença em questão é o *a*” (ibid.). A falta, portanto, “é radical, radical na própria constituição da subjetividade, tal como está nos aparece por via da experiência analítica” (idem, p.149).

Entretanto, “a manifestação desse objeto *a*, o sinal de sua intervenção, é a angústia” (idem, p. 98). Ela surge quando algo aparece nesse lugar de falta, no lugar do *a*, quando “a falta vem a faltar” (idem, p.52). Sem o surgimento da angústia, há sempre um reflexo que escamoteia a falta. É a partir da disfunção do objeto *a* que a angústia opera. Ou seja, “há sempre um vazio a preservar, que nada tem a ver com o conteúdo da demanda [o objeto de desejo]. É de sua saturação total que surge a perturbação em que se manifesta a angústia [...] A demanda surge indevidamente no lugar do que é escamoteado, *a*, o objeto [causa de desejo]” (idem, p. 76-77). Esse lugar vazio “é o lugar de eleição da angústia” (idem, p.121). Para esclarecer, e também reiterar, Lacan diz que “a angústia não é sinal de uma falta, mas de algo que devemos conceber num nível duplicado, por ser a falta de apoio dada pela falta” (idem, p.64). Conclui Lacan, então que “a verdadeira substância da angústia é *o aquilo que não engana*, o que está fora de dúvida” (idem, p. 88). Ou seja, a falta está lá, de forma estrutural; e a angústia é o sinal de que essa falta veio a faltar, a falhar em sua função. Afeto abismal do vazio que dobra sobre si mesmo: falta de apoio, falta duplicada, que chega ao sujeito como certeza sensível e, no nível dos estímulos, permanece não articulável. Mas, não podendo ser articulada, como representar a angústia?

## A angústia representada

Vimos que a angústia, como fenômeno que escapa ao Simbólico, apresenta uma peculiaridade na sua representação. Trata-se de um afeto que, como tal, diz respeito ao corpo e recusa a adesão ao significante. O afeto

é a expressão qualitativa da quantidade de energia pulsional [...]. Os destinos do afeto são diferentes dos destinos do representante ideativo. Não se pode, a rigor, falar em ‘afeto inconsciente’; a nível inconsciente o afeto tem de se ligar a uma ideia (representante ideativo [Vorstellungrepräsentanz])” (GARCIA-ROZA, L.A., 1985, p. 118).

Dessa forma, tem-se a impossibilidade de dizer o afeto, articulá-lo. Entretanto, na literatura, abre-se um campo para a representação disso que escapa através de uma narrativa, de um discurso que integra no estilo ou na poética as situações em que o mecanismo da angústia opera, até mesmo o emulando, a fim de suscitar um símile no leitor. Pode-se dizer que essa representação literária se dá na forma de uma tradução intersemiótica: trata-se da tradução de um sistema de signos a outro, sendo um signo qualquer coisa que representa algo (não sendo necessariamente linguístico). *Semiótica* tem origem etimológica na palavra grega σημειον, que é vertido ao português por sinal, marca ou até mesmo indicação<sup>35</sup>. O afeto é um sinal, como vimos, e sendo representação psíquica da pulsão, “é a expressão qualitativa da quantidade de energia pulsional” (idem, p. 117). O afeto não se

---

35 Vide o fragmento 93 de Heráclito: ὁ ἀναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. (DK B 93). “O senhor, cujo oráculo está em Delfos, não fala nem esconde: ele indica” (BORNHEIM, Gerd A. (org). Os filósofos pré-socráticos. 11 Ed. São Paulo: Cultrix, 2008).

diz, e, “a nível inconsciente o afeto tem de se ligar a uma ideia (representante ideativo)” (ibid.). Portanto, para indicar o afeto, o texto literário traduz uma representação não-simbólica e sua ligação inconsciente em uma outra representação articulada pela linguagem e dessa forma passa de um meio a outro, entre sinais (σημειον). Sendo sempre aproximativa, portanto, como toda tradução, uma das formas da escrita da angústia consiste em traduzir em obra representantes ideativos (*Vorstellungspräsentanz*) passíveis de ligação a esse afeto. Texto-corpo. Dessa forma, escancarando a arbitrariedade do signo linguístico e o trazendo para mais perto do corpo, uma poética pode dizer o que não se diz; e faz isso justamente não o dizendo. É a tensão de uma impossibilidade, sempre a testar seus limites<sup>36</sup>. Indizer. Daí o *Desvairismo* da poesia de Mário de Andrade, com sua sintaxe própria, seu verso harmônico e sua polifonia poética; sua “impulsão lírica” (ANDRADE, 2019, p.10), esse estado “vizinho da sublime loucura” (idem, p.23), que o faz escrever “sem pensar tudo o que meu inconsciente me grita” (idem, p.10). Constata que esse lirismo inconsciente, de inspiração fugaz e violenta, “seguirá a ordem imprevista das comoções, das associações de imagens, dos contatos exteriores” (idem, p.18), e ainda assim. “existe uma ordem, inda mais alta, na fúria desencadeada dos elementos” (idem, p.17). “Penso depois”, diz ele, “não só para corrigir, como para justificar o que escrevi” (idem, p.10). Conclui dizendo que “versos não se escrevem para leitura de olhos mudos. Versos cantam-se, urram-se, choram-se” (idem, p. 28). Observem que não é o autor que canta, urra ou chora os versos; os versos

---

36 A respeito desse movimento, Cf. FELMAN, Shoshana. Loucura e discurso poético. In: BRANCO, Lucia Castello (Org.). Shoshana Felman e a coisa literária: escrita, loucura, psicanálise. Belo Horizonte: Letramento, 2020. P. 79-101.

ganham autonomia e agem sobre si mesmos. “Acontece que o tema às vezes descaminha” (idem, p.18), complementar a Mário. O autor na modernidade, agora uma subjetividade radicalmente descentrada, entende que não é senhor na própria casa e que é apenas (e quiçá “apenas” já seja muito) intermédio das Musas. Também vemos essa produção de um texto-corpo e do indizer no procedimento da alquimia do verbo, de Rimbaud:

Inventei a cor das vogais! —A preto, E branco, I vermelho, O azul, U verde. — Regulei a forma e o movimento de cada consoante, e, com ritmos instintivos, me lisonjeava de inventar um verbo poético acessível, cedo ou tarde, a todos os sentidos. Eu [me] reservava a tradução. // Foi primeiro um estudo. Escrevia silêncios, noites, anotava o indizível. Fixava vertigens. (RIMBAUD, 2003, p.33).

Tal narrativa da angústia ora pode se centrar no desenvolvimento do fenômeno estético do *Infamiliar*. Foi a esse fenômeno que Freud dedicou seu texto intitulado *Das Unheimliche* (traduzido em português por: *O estranho, O inquietante, O infamiliar* ou *O incômodo*), texto que Lacan retoma no *Seminário 10* e teoriza que, quando naquele lugar onde deveria estar escamoteada a falta do objeto *a* surge o efeito do *Unheimlich*, é então que a falta vem a faltar e presencia-se a angústia (LACAN, 2005, p.52). Tratemos agora de ver como esse procedimento é desenvolvido no conto *The Fall of the House of Usher*, do autor americano Edgar Allan Poe.

A narrativa, como dito, tenta aproximar o leitor do afeto não-articulável da angústia. O que ocorre em muitos momentos nesse conto de Poe é uma lacuna proposital, uma esquiwa cal-

culada do autor, para assim realçar a impossibilidade de dizer o afeto. É assim que sentimos a resignação do narrador de *The Fall of the House of Usher*, que decide não mais prosseguir com as pesquisas sobre seu ânimo: “O que era isso que me debilitava tanto ao contemplar a casa de Usher? Era um mistério totalmente insolúvel [...] A análise desse efeito reside entre saberes para além de nossas profundezas”<sup>37</sup> (POE, 1968, p.138-139, tradução nossa). Tal imposição surge por conta daquilo que, “no mundo, não pode ser dito” (LACAN, 2005, p. 86). Ou seja, trata-se da angústia. Aqui nos deparamos com o limite do Simbólico.

Além do fracasso do narrador em descrever seu estado de afetação, Poe nos traz os elementos de tal casa (“paredes sem vida”; “janelas que pareciam olhos vazios”; “juncos repugnantes”; “troncos brancos de árvores decompostas”<sup>38</sup>(*ibid.*), e que, devido a natureza morta do local que também carrega a paradoxal e animista sensação de vida, podemos classificar como inquietante, infamiliar, *Unheimlich*. Poe sutilmente borra a linha entre realidade e fantasia, um verdadeiro *sfumato* literário, de forma que durante o conto não chegamos a adentrar uma realidade distinta da nossa, ainda que assim o pareça. É essa uma das formas, segundo assinala Freud, de suscitar o efeito do *Unheimlich*: “quando algo real, considerado como fantástico, surge diante de nós, quando um símbolo assume a plena realização [...]” (FREUD, 2019, p.93). Dessa maneira, o narrador nos traz um símile fiel do que seria experimentado na nossa vivência se percebêssemos o inanimado como animado: “eu havia fantasiado tanto que re-

---

37 “What was it that so unnerved me in the contemplation of the House of Usher? It was a mystery all insoluble [...] the analysis of this power lies among considerations beyond our depth”

38 “bleak walls”; “vacante eye-like windows”; “rank sedges”; “white trunks of decayed trees”

almente comecei a acreditar que havia uma atmosfera peculiar à mansão, seus domínios e sua vizinhança imediata”<sup>39</sup>(POE, 1968, p.140, tradução nossa). Essa sensação animista, essa “ênfase exagerada na realidade psíquica em comparação com a realidade material” (FREUD, 2019, p.93), também era compartilhada pelo interlocutor do conto, Roderick Usher, que acreditava não apenas na sensibilidade do reino vegetal, mas, “na sua imaginação confusa, tal ideia assumiu uma natureza mais audaciosa e passou, sob certas condições, para o reino inorgânico”<sup>40</sup>(POE, 1968, p.149, tradução nossa). Também o fator do recalque infantil, assinalado por Freud no seu texto em questão, está presente na experiência do narrador:

Mesmo os objetos ao meu redor sendo nada mais que substâncias com as quais eu estive habituado, ou quase habituado, desde a infância – mesmo não hesitando em reconhecer quão familiar era tudo aquilo – ainda assim eu me surpreendia de ver o quão infamiliar [nifamiliar] eram as fantasias que as figuras comuns suscitavam<sup>41</sup>(idem, p.141, tradução nossa).

Freud assinala no texto sobre o *Unheimlich* que “todo afeto de uma moção de sentimento, de qualquer espécie, transforma-se em angústia por meio do recalque” (já em 1894, Freud define as vicissitudes do afeto como sendo a transformação [his-

---

39 “I had so worked upon my imagination as really to believe that about the whole mansion and domain there hung an atmosphere peculiar to themselves and their immediate vicinity”

40 “[...]in his disordered fancy, the idea had assumed a more daring character, and trespassed under certain conditions, upon the kingdom of inorganization”

41 “[...]while the objects around me [...] were but matters to which, or to such as which, I had been accustomed from my infancy – while I hesitated not to acknowledge how familiar was all of this – I still wondered to find how unfamiliar were the fancies which ordinary images were stirring up”

teria de conversão], deslocamento [obsessões] e troca [neurose de angústia e melancolia] (GARCIA-ROZA, 1985, p.127) e que, portanto, “entre os casos que provocam angústia, deve haver um grupo no qual se mostra que esse angustiante é algo recalcado que retorna. Essa espécie de angustiante seria então o infamiliar [...]” (FREUD, 2019, p.85).<sup>42</sup>

Observamos que o recalque é um dos principais fatores na suscitação do *Unheimlich*, que é “uma espécie do que é aterrorizante, que remete ao velho conhecido, há muito íntimo” (idem, p.33). Porém esse não é o único meio, uma vez que “em muitas pessoas, o mais elevado grau do infamiliar aparece associado à morte, cadáveres e ao retorno dos mortos, a espíritos e fantasmas”(idem, p.87), algo que também acontece no conto de Poe comentado aqui e que está mais relacionado à uma herança atávica do que à história individual. Como já salientado, a realidade do conto de Poe é completamente condizente com a nossa, e, portanto, autoriza a uma leitura do que observamos de *Unheimlich* ali como fenômeno do mundo comum, e não de um mundo fantasioso, uma vez que

quando o escritor se coloca, aparentemente, no interior da realidade comum [...] ele assume também todas as condições que são válidas, nas vivências, para o surgimento do infamiliar, e tudo aquilo que, na vida, tem efeito infamiliar também o têm na criação literária (idem, p. 109).

Podemos encontrar essa mesma realidade em alguns

---

42 Lembremos que a teoria da angústia de Freud é revista em 1926, onde o recalque será concebido a partir daí como consequência da angústia, e não o oposto. Entretanto, aqui, estamos operando sobre a leitura de “uma espécie de angustiante”, para em seguida vermos o que Lacan irá extrair dessa leitura no seu seminário sobre a angústia.

momentos da obra de Baudelaire, onde vemos alguns efeitos angustiantes tão singulares quanto os de Poe, que sabemos ter sido uma de suas inspirações. Novamente, essa realidade tomada enquanto psíquica tem um limite na sua representação, que é a angústia. E é justamente nesse ponto, no ponto onde se deixa escapar algo, que o flerte com o fantástico na escrita causa o estranhamento próprio das manifestações do *Unheimlich*. Vejamos então, por fim, onde se encontram com a angústia Freud, Lacan, Poe e Baudelaire.

### **A angústia na teoria (Freud e Lacan) e na poética (Poe e Baudelaire)**

Retomo Lacan com uma observação que ele insiste durante todo o seu seminário: “a angústia, dentre todos os sinais, é aquele que não engana” (LACAN, 2005, p.178). E do que a angústia é sinal? Justamente “do real, de uma forma irreduzível sob a qual esse real se apresenta na experiência” (ibid.). Retomando a operação de constituição do sujeito apresentada no início, Lacan nos diz que nessa operação, chamada divisão, “o lugar desse real pode inscrever-se com o suporte do signo da barra” (idem, p. 179). Como já visto, dessa operação sobra algo, que é o objeto *a*, cuja “função essencial é ser o resto do sujeito, o resto como real”. Há, portanto, uma “ligação radical da angústia com o objeto como aquilo que sobra” (idem, p.184). Daí o fato de que, “na angústia, o sujeito é premido, afetado, implicado no mais íntimo de si mesmo” (idem, p.191). Em se tratando do fenômeno do *Unheimlich*, diz Lacan que “o horrível, o suspeito, o inquietante, apresenta-se em claraboias. É enquadrado que se situa o campo da angústia. [...] a angústia é quando aparece nesse enquadramento o que já estava ali, muito mais perto, em casa, *Heim*”

(idem, p.86-87). Eis o sujeito implicado no mais íntimo de si, angustiado com a manifestação do *a* através da claraboia.

É explicitando o enquadramento da angústia que Baudelaire nos apresenta esse fenômeno em seu poema *Os Sete Anciãos*. Pois é justamente na sessão dos *Quadros parisienses*, um destaque dentro das *Flores do Mal*, que nos é apresentada essa (Outra) cena, narrativa onde surgem diversas das situações classificadas por Freud como *Unheimliche*. Também um quadro forma-se da figura do ancião: “Ele não era arcado, e sim quebrado, a espinha/ Fazendo com a perna um ângulo bem reto, / Tanto que seu bastão fechar seu quadro vinha, / Dando-lhe certo jeito e o andar incorreto” (BAUDELAIRE, 2006, p.110). Essa figura bastaria a si própria para ser angustiante, pelos seus traços grotescos que se destacam e apontam para o observador; e que, não obstante, se multiplica. Aqui revemos dois dos motivos que suscitam o infamiliar segundo Freud: o fenômeno do duplo e a repetição de uma experiência: “Seu igual vinha atrás: barba, olho, bastão, trapos, / Nada pra os distinguir, de inferno igual saído [...] Sete vezes, então, por minuto eu contava,/ O sinistro ancião a se multiplicar” (ibid.).

Nota-se a manifestação do objeto *a* em cada destaque da imagem do velho ancião, pois, diz Lacan, “é o sinal que me olha” (LACAN, 2005, p.277). Nesse olhar mostra-se “como a angústia emerge na visão, no lugar do desejo comandado por *a*” (idem, p.278). Trata-se de um objeto sem imagem especular, e por isso ele se encontra no “tipo” do ancião, que se repete de forma infamiliar, ou no seu olhar que “tornava as friagens agudas”, com a “pupila banhada no fel, [...] maldade em seus olhos impressa” (BAUDELAIRE, 2006, p.109). Ainda insiro a observação de

Lacan a respeito do surgimento do infamiliar, de que é sempre subitamente que esse fenômeno se manifesta (LACAN, 2005, p.86), para aproximar também a introdução da figura do ancião no poema de Baudelaire: “De repente, um ancião, de andrajos amarelos, [...] Me apareceu” (BAUDELAIRE, 2006, p.109).

Podemos tomar esse ancião como símbolo da massa, dos tipos que começam a surgir e a serem classificados na passagem à modernidade; e essa massa é angustiante por mostrar o desaparecimento do sujeito, por demanda do Outro (LACAN, 2005, p. 169). O que se forma na massa parisiense é uma verdadeira solidão povoada, onde as singularidades são apagadas intermitentemente para que o Outro se mostre em sua verdadeira autonomia. “O indivíduo assim apresentado na sua multiplicação, sob a forma do sempre-igual”, observa Benjamin,

sugere a angústia experimentada pelo cidadão por não poder, apesar do aparecimento das mais excêntricas singularidades, romper esse círculo mágico do tipo social. Círculo mágico já sugerido por Poe na sua descrição da multidão. Os seres que, seguindo a sua visão, compõem-na surgem submetidos a automatismos [...] Desse modo se manifesta, em plena *flânerie*, uma fantasmagoria angustiante” (BENJAMIN, 2015, p. 200-201).

Eis de onde o autor moderno escreve: é a partir da multidão, dessa multiplicidade singular que também é singularidade múltipla, tema central na obra baudelariana, que nos é narrado o surgimento do infamiliar, da falta faltante, do sujeito que se certifica ser Outro. Assim Baudelaire escreve as duas últimas angustiantes estrofes de *Os Sete Anciãos*, onde o vemos representar (também por meio dos artifícios que lidam com o limite do possível para as palavras, como os deslizamentos e substi-

tuições significantes da metonímia e da metáfora) aquilo que escapa:

Exasperado como ébrio que vê dobrado,  
/ Entrei, fechei a porta, em medo que me invade,  
/ Doente e resfriado, mente febril, cansado,  
/ Ferido do mistério e da absurdidade! // Em vão  
tentou tomar o meu leme a razão;/ A borrasca a  
jogar fazia do esforço um nada, / E minha alma  
a dançar, a dançar, qual jangada/ Sem mastros,  
sobre o mar, monstruosa imensidão! (BAUDELAIRE, 2006, p.110-111).

## REFERÊNCIAS:

ANDRADE, Mário de. **Pauliceia desvairada**. São Paulo: Principis, 2019.

BAUDELAIRE, Charles. **As flores do mal**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

BENJAMIN, Walter. **Baudelaire e a modernidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

FREUD, S. **O infamiliar / Das Unheimliche**: seguido de O Homem da Areia. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LACAN, J. **Seminário livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

POE, Edgar Allan. **The selected writings of Edgar Allan**: Poems, tales, essays and reviews. England: Penguin Classics, 1967.

RIMBAUD, Arthur. Uma estadia no inferno/ Poemas escolhidos/ A carta do vidente. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

# A ANGÚSTIA E A INVASÃO DO REAL DO CORPO NA ESCRITA DE CLARICE LISPECTOR

Rodrigo da Silva Almeida

Rogério Paes Henriques<sup>43</sup>

A partir da proposição de Lacan (1965/2003) de que a arte se antecede à psicanálise, o presente ensaio objetiva (a)borderar a angústia e a invasão do real do corpo<sup>44</sup> a partir da escrita de Clarice Lispector (1973/2020), especialmente em sua obra *Água Viva*. A hipótese que orientou este estudo é que Clarice, diante da angústia da invasão do real do corpo, encontra, com sua escrita orientada ao real, uma borda que surge como causa de desejo.

---

43 Psicólogo (UFES) e Psicanalista (IPB/EBP). Mestre e Doutor em Saúde Coletiva (IMS/UERJ). Docente do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe.

44 A noção de real do corpo surgiu no segundo momento do ensino de Lacan (1975/2003), quando ele trouxe a noção de *falasser* sobrepondo-a a noção de sujeito. O *falasser* é a junção do sujeito com a sua substância gozante e o corpo é aquele que é afetado pela linguagem, mas não ao que concerne aos efeitos de representação do significante e sim a *lalíngua*. Machado (2010, p. 11) corrobora dizendo que com a noção de *lalíngua* Lacan pensou: “o significante em sua materialidade, desconectado do efeito de sentido, pois não se articula em cadeia, só sendo referido ao Um do gozo”. Assim, quando o *falasser* tem a experiência de invasão do real do corpo, Bonfim (2016) diz que é ultrapassada a sua capacidade de produzir uma representação psíquica do próprio corpo, porque se trata de algo impossível de simbolizar e assimilar, não sendo raro ser uma experiência que pode remetê-lo ao traumático - chamado por Lacan (1974/2022) de *troumatisme* -, por se referir a um traumatismo que produz uma ruptura em sua cadeia simbólica, perturbando as explicações universais e os sentidos coletivos.

Ressaltamos que o diálogo entre psicanálise e literatura está presente desde Freud, que mostrou em diversos textos como a arte pode nos abrir possibilidades para pensar a clínica psicanalítica, como é o caso do escrito *O poeta e o fantasiar*. Nele, Freud (1908/2018) faz uma aproximação entre a criação literária e a psicanálise, discorrendo sobre os efeitos afetivos que as criações artísticas exercem sobre nós, citando o exemplo dos romances psicológicos, cujos afetos que despertam nos leitores são decorrentes do processo de identificação, no qual o Eu do leitor se amalgama ao Eu do herói do romance. Nesse sentido, o diálogo entre psicanálise lacaniana e literatura tal como proposto neste ensaio envereda pela teoria psicanalítica, versando sobre os encontros e desencontros entre uma obra literária e a clínica psicanalítica. Desse modo, não se trata de ilustrar a psicanálise por intermédio da arte, mas sim de se servir do que a arte produz nas suas ressonâncias com as noções psicanalíticas de angústia e de real do corpo, tendo em vista que Lacan (1958-1959/2016, p. 298) alegue que: “[...] No nível em que estamos, trata-se efetivamente de psicanálise teórica”.

## **A ANGÚSTIA A PARTIR DA PSICANÁLISE LACANIANA**

Segundo Freud (1916-1917/2014, p. 520) a angústia é um afeto que o sujeito sente no Eu e que onde há angústia, há também aquilo que angustia, pois: “[...] o problema da angústia configura um ponto nodal para o qual convergem questões as mais diversas e importantes”. Sobre o surgimento da angústia, Lacan (1962-1963/2005, p. 52) assinala que ela aparece quando a falta que constitui o sujeito vem a faltar, pois: “[...] quanto o que constitui a angústia, se esta de repente não faltar, é nesse momento que começará a angústia”. Dito de outro modo, Lacan articula o

imaginário e o simbólico dizendo que a angústia aparece quando uma coisa qualquer aparece no lugar da falta que constitui o ser falante (representada pelo símbolo  $-\phi$ ), lugar ocupado pelo objeto  $a$  do objeto do desejo. Conforme lembra Alvarenga (2022, p. 35): “[...] A angústia aparece quando, no lugar da falta, surge aquilo que Freud chama de *Triebregung*, a estimulação pulsional. [...] Aquilo de que tudo parte é a castração imaginária,  $(-\phi)$ , porque não existe imagem da falta. Quando aparece algo ali é porque a falta vem a faltar”.

Para Lacan (1962-1963/2005) a angústia não é sem objeto, sendo ele o objeto  $a$ : noção que surge a partir desse seminário e se refere a um resto, um resíduo. Para Miller (2005), Lacan está demonstrando aí que, na estrutura da linguagem, há algo que não pode ser reduzido ao significante e que é assimilado grosseiramente ao corpo vivo<sup>45</sup> e não pode ser visto. A angústia coloca-se, então, fora dos limites desenhados pelo sujeito do significante, não se deixando significantizar. Também ressalta que a angústia é o afeto que não engana, pois é sinal do real. A angústia não é da ordem do significante, que é enganoso, mas é signo, que, diferente do significante, aparece sozinho. Sobre a noção de signo Lacan (1959/1960/2008) diz que: “[...] O signo, segundo a expressão de Pierce, é o que está no lugar de algo para alguém”. Dito de outro modo, o signo é o que representa alguma coisa

---

45 Segundo Quinet (2017, p. 78) o corpo vivo refere-se ao corpo pulsional, tendo em vista que: “O que confere vida ao corpo - eco no corpo do dizer do Outro”. A noção de corpo vivo foi proposta no segundo momento do ensino de Lacan (1972-1973/2008, p. 188) quando ele disse que “A linguagem, sem dúvida, é feita de alíngua. É uma elucubração de saber sobre alíngua”. Assim, conforme destaca Machado (2010, p. 11), no corpo vivo o que está em causa é: “[...] o significante como causa do gozo do corpo, ou seja, lalíngua (não é mais, portanto, o gozo que causa o simbólico, o gozo nomeado, é, ao contrário, a palavra causando o gozo)”.

para alguém. Ao sublinhar que a angústia é afeto que não engana, Lacan diz que não se trata de uma emoção, pois o afeto não é recalcado, mas sim os significantes que o enodam. Também destaca que a angústia tem um objeto - o objeto *a* - que é distinto do objeto que é apreendido pelo significante e: “[...] Isso quer dizer que o significante gera um mundo, o mundo do sujeito falante, cuja característica essencial é que nele é possível enganar” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 87). Então, se a principal característica do significante é que nele é possível enganar, a angústia, enquanto um signo, é aquilo que escapa, o impensável que aparece como um corte que é sinal do real.

Finalmente, Lacan (1962-1963/2005, p. 178) pensa a angústia como um sinal do real fora do simbólico, apontando para a ausência de significações que constituem o sujeito e que, dentre todos os sinais é aquele que não engana, refere-se ao fato de ser uma manifestação: “[...] Do real, portanto, de uma forma irreduzível sob a qual esse real se apresenta na experiência, é disso que a angústia é sinal”. Assim, ao associá-la com o real que não cessa de não se escrever, Lacan apresenta uma abordagem singular da angústia como fenômeno de corpo particular, cuja incidência concerne ao sujeito e não como um comportamento a ser banido. A partir dessas considerações, passaremos agora a discutir sobre a angústia e a invasão do real do corpo.

## **A ANGÚSTIA E A INVASÃO DO REAL DO CORPO NA ESCRITA DE CLARICE LISPECTOR**

Inicialmente, ressaltamos que a obra de Clarice Lispector como um todo, mas em especial o livro *Água Viva*, caracteriza-se como uma escrita orientada ao real. Para Lacan (1971/2009, p. 114): “[...] A escrita, a letra, está no real e o significante, no

simbólico”. Segundo Valle (2007, p. 124), uma vez que o significante está no simbólico, uma escrita orientada pelo simbólico é sempre uma: “[...] transmissão parcial. No campo do inefável, o simbólico atua aos pedaços. Aliás, o que caracteriza o simbólico é o furo, a parcialidade. O simbólico fragmenta, divide. A nomeação implica um recorte”. Já uma escrita orientada ao real refere-se à noção de letra (Lacan, 1971/2003). Trata-se de uma tentativa de transmissão do impossível. Uma vez que o que não cessa de não se escrever não é passível de transmissão por si mesmo, se faz necessária a entrada do simbólico para que isso, parcialmente, ocorra. A escrita possibilita bordejar o real, através da letra, servindo-se da nomeação proporcionada pelo significante para explorar outros efeitos, para além de significar, tocando no sem-sentido, no inominável, possibilitando significantizar o indizível.

Clarice<sup>46</sup> inicia *Água Viva* advertindo o leitor: “[...] *Estou consciente de que tudo o que sei não posso dizer, só sei pintando ou pronunciando sílabas cegas de sentido*” (Lispector, 1973/2020, p. 9). Localizamos nesse livro uma escrita pulsional, em que se prefigura a relação de uma mulher com o seu corpo, onde a angústia e o real do corpo se fazem experimentar: “[...] *posso não ter sentido mas é a mesma falta de sentido que tem a veia que pulsa*” (Ibid., p. 11). Sobre a veia que pulsa em Clarice, Lacan (1975-1976/2007, p. 18) que: “[...] as pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer”. É buscando fazer ressonância ao real pulsional que ressoa em seu corpo que Clarice, a partir dele endereça a sua escrita ao leitor.

Lacan (1972-1973/2008, p. 140) também (a)borda um

---

46 Ressaltamos que os trechos citados das obras de Clarice Lispector neste ensaio estarão em itálico.

corpo falante e sua substância gozante, sustentando que: “O real, eu diria, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente”. Diante das ressonâncias do real em seu corpo, Clarice se depara com uma angústia indizível, que se presentifica por meio do silêncio: [...] *escrevo por profundamente querer falar. Embora escrever só esteja me dando a grande medida do silêncio*” (Lispector, 1973/2020, p. 10). Mas não desiste de buscar uma resposta para o enigma que carrega consigo: “*Sim, quero a palavra última que também é tão primeira que já se confunde com a parte intangível do real*” (Ibid., p. 10). Lacan (1959-1960/2008, p. 87) afirma que: “O real, disse-lhes eu, é o que se reencontra sempre no mesmo lugar [...]” e, quando o real toca o corpo, Bonfim (2016, p. 3) sublinha que os efeitos disso em cada sujeito ocorrerão de forma singular, pois reverbera em uma: “[...] ruptura que pode escapar à possibilidade de representação psíquica, sendo excessiva e ultrapassando o sujeito, e situando-o fora da cena”.

Além disso, um ponto importante a destacar é o momento do livro em que observamos no processo escritural de *Água Viva*, a presença do objeto *a*, especialmente através do grito/voz, pois segundo Lacan (1962-1963/2005) uma das formas de apresentação do objeto *a* é a voz. Podemos observar no trecho a seguir a extração do objeto voz diante do real do corpo experienciado por Clarice: “[...] *O que sou neste instante? Sou uma máquina de escrever fazendo ecoar as teclas secas na úmida e escura madrugada. Há muito já não sou gente. Quiseram que eu fosse um objeto. Sou um objeto. Objeto sujo de sangue [...]*” (Lispector, 1973/2020, p. 71). Então prossegue dizendo: “[...] *se tenho que ser um objeto, que seja um objeto que grita. Há uma coisa dentro de mim que dói, ah como dói e como grita pedindo socorro. [...]*” (Ibid, p. 71). Assim, encontra no grito a sua salvação: “[...] *O que*

*me salva é o grito. Eu protesto em nome do que está dentro do objeto atrás do atrás do pensamento-sentimento. Sou um objeto urgente* (Ibid, p. 71).

Nesse sentido, o ponto central no qual Clarice toca a angústia é a voz. Lacan (1962-1963/2005) ao discorrer sobre a experiência de angústia, destaca o objeto voz como um dos objetos causadores desse afeto, cujos efeitos produzem ressonâncias no corpo do ser falante. Clarice então acusa a presença de um objeto que dói e grita dentro de si, do qual ela não consegue nomear o que é, tal como é possível observar no trecho do parágrafo anterior. A angústia experienciada por Clarice aponta para a afânise de seu desejo e o objeto voz – grito – surge como um resto da operação do significante sobre o gozo. Conforme lembra Alvarenga (2022, p. 207): “[...] Do encontro do significante com o corpo, surge esse resto que é a voz”.

Além disso, Lacan (1974-1975/inédito) ao atualizar a noção de angústia à luz de seu último ensino, servindo-se do Nó Borromeano, apontou para uma escrita que suporta um real. Isso significa que, se até o seminário 10 a angústia estava localizada no campo do desejo, a partir do seminário 22 ela se localiza no Nó Borromeano no campo da invasão do real sobre o imaginário. Assim, é esse o real do corpo que aparece nos trechos de *Água Viva*, onde, através da sua escrita, a autora consegue dar contornos à sua experiência angustiante. Conforme sublinha Alvarenga (2022, p. 40): “[...] esse objeto da angústia, que é algo da ordem do real, é causa e não complemento para o sujeito. Não é um objeto a ser atingido, para completar o sujeito, mas um objeto que está ali exigindo, causando o sujeito, inclusive sua angústia”.

Segundo Lacan (1956-1957/1995, p. 192) o grito é produzido e organizado virtualmente num sistema simbólico do qual o

sujeito está submetido pois: “[...] Desde a origem, o grito é feito para que se tome conhecimento dele, até mesmo para que, mais-além, se o relate a um outro”. Aos poucos, através de sua escrita, Clarice consegue um lugar na trama discursiva de sua existência, deslocando-se da posição de angústia e assumindo uma posição desejante, ao constatar que: “[...] É indizível o que me aconteceu em forma de sentir” (Lispector, 1973/2020, p. 72), tendo em vista que: “[...] *escrever para mim é frustrador: ao escrever lido com o impossível*” (Ibid., p. 60). Nesse sentido, segue apostando em sua escrita orientada ao real, pois nela:

“[...] *Aprofundo as palavras como se pintasse, mais do que um objeto, a sua sombra. Não quero perguntar por que, pode-se perguntar sempre por que e sempre continuar sem resposta: será que consigo me entregar ao expectante silêncio que se segue a uma pergunta sem resposta? [...]*” (Ibid, p. 11).

Então chega à percepção de que: “[...] *Embora adivinhe que em algum lugar ou algum tempo existe a grande resposta para mim*” (Ibid, p. 11).

Desse modo, a escrita de Clarice faz ecoar os efeitos da angústia sofrida por uma mulher diante da conseqüente proximidade com o real do corpo. Ao apresentar um singular modo de subjetivação feminino, encontrando no grito - presentificação do objeto *a*: voz - a autora cria uma borda em sua angústia a partir de suas constantes indagações e, de forma não-toda<sup>47</sup>, constrói a

---

47 A lógica do não-todo foi proposta por Lacan (1972-1973/2008) para se referir ao gozo feminino, a partir das fórmulas da sexuação. Segundo Marcos (2014), a noção lacaniana do não-todo enseja outro posicionamento em relação à teoria e à clínica exigidas pela psicanálise, apresentando um valor crítico em relação ao universal. O psicanalista, ao se orientar na clínica pela via do não-todo, levará sempre em conta a lógica do singular, do “caso a caso”,

sua própria verdade, concluindo: “[...] *Porque sou uma pergunta*” (Lispector, 1973/2020, p. 34). Assim, através de sua escrita orientada ao real, Clarice abre caminho para uma interrogação, para um desejo de saber e de novas significações.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desse modo, através do diálogo entre psicanálise lacaniana e literatura, foi possível investigar questões teórico-clínicas em torno da angústia e a invasão do real do corpo a partir da escrita de Clarice Lispector. Ao longo deste estudo, foi possível observar que a literatura é um dos lugares privilegiados no qual aquilo que não se escreve e que escapa, no que se refere à angústia e ao real do corpo, emerge por vezes como escrito. Assim, em *Água Viva*, Clarice faz ecoar os efeitos da angústia sofrida por uma mulher diante da consequente proximidade com o real do corpo. Ao apresentar um singular modo de subjetivação feminino, encontrando no grito/voz – um modo de presentificação do objeto *a* - a autora faz uma borda em sua angústia a partir de suas constantes indagações e, de forma não-toda, constrói a sua própria verdade.

---

se distanciando das classificações identificatórias. Assim, o que se apresenta em cada caso como não remetendo à identificação no campo do Outro revela o real em jogo na prática clínica.

## REFERÊNCIAS:

BONFIM, F. G. Trauma e perda: sobre o encontro com o real no corpo e o desejo do analista. **Opção Lacaniana**. São Paulo, nov., v. 4, n. 21, p. 1-9, 2026. Disponível em: Trauma\_e\_perda.pdf (opcaolacanianana.com.br). Acesso em 12 jul. 2024.

FREUD, S. O poeta e o fantasiar (1908). *In*: FREUD, S. **Arte, literatura e os artistas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 53-68. Obras Incompletas de Sigmund Freud.

FREUD, S. A angústia (1916-1917). *In*: FREUD, S. **Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 519-544. Obras Completas, v. 13.

LACAN, J. **O Seminário, livro 4**: A relação de objeto (1956-1957). Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

LACAN, J. **O Seminário, livro 6**: O desejo e sua interpretação (1958-1959). Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LACAN, J. **O Seminário, livro 7**: A ética da psicanálise (1959-1960). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. **O Seminário, livro 10**: A angústia (1962-1963). Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, J. Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein (1965). *In*: LACAN, J. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 198-205.

LACAN, J. Lituraterra (1971). *In*: LACAN, J. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 15-28.

LACAN, J. **O Seminário, livro 18**: De um discurso que não fosse semblante (1971). Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, J. **O Seminário, livro 20**: Mais, ainda (1972-1973). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. A Terceira (1974). *In*: LACAN, J.; MILLER, J-A. **A terceira; teoria de lalíngua**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022, p. 9-62.

LACAN, J. **RSI (1974-1975)**. Inédito. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S22/S22%20R.S.I..pdf>. Acesso em 18 set. 2024.

LACAN, J. Joyce, o sintoma (1975). *In*: LACAN, J. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 560-566.

LACAN, J. **O Seminário, livro 23**: O *Sinthoma* (1975-1976). Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LISPECTOR, C. Água viva (1973). Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

MACHADO, Z. O Inconsciente e o corpo. **Revista de Psicanálise Stylus**. Rio de Janeiro, n. 20, v. 11, p. 107-115, abr. 2010. Disponível em: (PDF) O inconsciente e o corpo | Zilda Machado - Academia.edu. Acesso em 22 jul. 2024.

MARCOS, C. M. O não-todo de Lacan e a lógica do caso clínico. **Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana**. São Paulo, v. 9, n. 18, p. 4-16, 2014. Disponível em: [isepol.com/asephallus/numero\\_18/pdf/o\\_nao\\_todo.pdf](http://isepol.com/asephallus/numero_18/pdf/o_nao_todo.pdf). Acesso em 19 jun. 2024.

MILLER, J-A. Introdução à leitura do seminário da angústia de Jacques Lacan. **Opção Lacaniana**. São Paulo, maio, n. 43, p. 7-92, 2005. Disponível em: [isepol.com/asephallus/numero\\_18/pdf/o\\_nao\\_todo.pdf](http://isepol.com/asephallus/numero_18/pdf/o_nao_todo.pdf). Acesso em 24 maio, 2024.

QUINET, A. Corpo e linguagem. **Estudos da Língua(gem)**. Vitória da Conquista v. 15, n. 1, p. 77-88 jun. 2017. Disponível em: Vista do Corpo e linguagem (Body and language) (uesb.br). Acesso em 22 jul. 2024.

VALLE, A. M. Beirar o impossível: a escrita de Clarice Lispector e o real. *In*: COSTA, A.; RINALDI, D. (Orgs). **Escrita e psicanálise**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2007, p. 121-128.

# O MACABÊ-A-BÁ: prenúncios sobre o objeto

*Nuno Machado*<sup>48</sup>

“Qual o peso da luz?” pergunta Lispector (1998, p. 86). Quanto vale sua verdade? E quanto vale o objeto, para quem busca escrevê-lo incessantemente, mas sem sucesso? No presente texto, busco apresentar aproximações de conceitos psicanalíticos com a novela *A hora da estrela*, da autora Clarice Lispector (1998), com um enfoque no drama neurótico do sujeito de situar o objeto *a*, causa de desejo, na linguagem, em uma busca do fulgor de seu desejo.

Longe de tratar-se aqui de uma síntese sobre o que configura o objeto, também não é uma resposta sobre o desejo de escrita de Lispector, e tampouco constitui-se uma tentativa de leitura de aspecto clínico acerca dela. É um prenúncio, entretanto, através da acusação direta de uma congruência entre a escrita de Lispector e as acepções freudianas e lacanianas acerca do objeto do desejo e daquilo que pode ser dito, mas cujo ponto final nunca pode ser colocado.

Nesse sentido, entendo o objeto do desejo a partir do giro que Lacan propõe em seu ensino. A partir da posição de Freud (2014) de que a angústia surgiria pelo perigo da perda de um objeto amado ou desejado, Lacan (2005) propõe, pelo estudo da angústia, que esse objeto não existe. Não haveria objeto do de-

---

48 Estudante de Graduação em Psicologia (UFBA).

sejo, somente o objeto que causa o desejo por sua ausência, o objeto *a*, resto decorrente da divisão que sofre o sujeito ao entrar no campo da linguagem. Não se pode dizer tudo com a linguagem, então algo sempre escapa o dito, devido à condição estrutural desse objeto de ser inapreensível nela, por mais que se tente simbolizá-lo ou até imaginá-lo, pois também não possui imagem especular.

Todavia, o sujeito não se satisfaz com essa perda. Seria próprio da linguagem a tentativa de captação daquilo que lhe escapa, mas sem nunca obter êxito (VASCONCELOS; PENA, 2019), algo que pode ser demonstrado através do próprio movimento pulsional. A pulsão, ao ter que dar uma volta em torno desse objeto *a* em seu impulso, e retornar, sem poder alcançá-lo, mostra como o desejo se realiza a partir do contorno desse vazio e dessa falta inerente (LACAN, 1985a). E, quando essa falta ameaça faltar ao sujeito, nos deparamos com a angústia (LACAN, 2005).

Acerca da angústia, pode-se dizer que ela é um afeto que se desprende de sua representação original, tornando-se incapaz de ser retomada no campo das representações de palavras (FREUD, 2014). Em linha semelhante, Lacan (2005) retomará esse conceito através de seus registros, localizando-a no real, devido à impossibilidade de sua inserção no campo simbólico. Para ele, a angústia seria um sinal da iminência do objeto *a* que, ao surgir no corpo, representaria que a hiância de seu lugar vazio poderá vir a ser tamponada, interrompendo a dimensão desejante e subjetiva. Para haver desejo, em suma, seria imprescindível o circuito que busque rodar ao redor desse lugar vazio, dando-lhe nome e permitindo, assim, a construção de algo que situe seu limite no campo da linguagem.

E, a angústia, como nos traz, “deve ser definida como o que não engana, precisamente na medida em que todo e qualquer objeto lhe escapa. A certeza da angústia é fundamentada, não ambígua” (p. 240). Sem esse lugar vazio, a angústia desvelaria a verdade do desejo, trazendo uma certeza antecipada para o sujeito, ao esbarrar-se no limite do uso da linguagem, que sinalizaria a dimensão do real, do gozo e do desamparo. Porém, ao mesmo tempo que enquadraria o desaparecimento subsequente do sujeito, a angústia, situada entre um gozo mítico e o desejo, permitiria também um tempo lógico para posterior surgimento deste último, evidenciando a possibilidade de um momento de elaboração acerca dele (LACAN, 2005).

Dadas essas considerações, podemos nos perguntar então: qual vazio há para Macabéa, um ser que não sabe ser sujeito, só objeto, conformada com a vida a ponto de dizer que “já que sou, o jeito é ser” (LISPECTOR, 1998, p. 34)? Para Rodrigo SM, o narrador da história, cuja inquietação pela vida de Macabéa o leva a falar sobre ela, aguardando a chance que terá para vê-la aparecer como sujeito? E até para a própria autora, cujo texto parece lhe constituir tanto quanto ela o escreve. E, justamente, o que se faz com esse vazio?

## **I EU NÃO POSSO FAZER NADA**

O enredo de *A hora da estrela* (1998) consiste em uma sequência rápida de eventos, algo ironizado pela autora, que lamenta sua estrutura ser tão pobre quanto a vida de sua personagem principal. No entanto, não o diz por si mesma; Lispector cria um nome para si pelo qual pode dizer o que quer, Rodrigo SM, narrador da história. Ao se deparar com a incompletude e

falta de empenho de Macabéa, desperta-se nele uma ânsia, a partir da qual começa a falar sobre ela. Na história, pelo que parece, Macabéa não aparece como sujeito ou como dona de sua própria vida, pois segue aceitando as coisas como elas são, sem se impor em qualquer momento, só consegue se agarrar a pequenos fatos de si, como que é “datilógrafa, virgem e que gosta de coca-cola” (p. 36). Que nem o objeto perdido, não especular, ela prescinde de reflexo: “Pareceu-lhe que o espelho baço e escurecido não refletia imagem algum. Sumira por acaso a sua existência física?” (p. 25). Nem ela mesmo consegue definir o que ela é e aceita a realidade de sua existência sem questionamento: “Essa moça não sabia que ela era o que era, assim como um cachorro não sabe que é cachorro” (p. 27). Ela é de fato, como Rodrigo SM nos diz, “objeto-coisa” (p. 17).

Então, o narrador tenta pôr no texto esse objeto-coisa, cuja falta lhe perturba, pois sem palavra, sem reflexo, ela segue sua vida sem propósito, sendo como um cadáver, o resto de um acidente ou choque fatal, que nunca é bem significado por ninguém. Lacan nos diz “o cadáver também é um real” (LACAN, 2008, p. 287), mostrando a proximidade que Macabéa, em vida, tem desse registro inassimilável pela linguagem, o real. Ao longo da narrativa, há três encontros marcantes de Macabéa que trazem essa dimensão: com Olímpico, seu “namorado” que não suporta sua ingenuidade; com Madama Carlota, a cartomante que lhe mostra seu destino, conferindo uma história para a moça; e com o carro, que a atropela ao fim. Esse último, um verdadeiro encontro com o real, sendo quase que o motivo que dá força ao desenrolar dos eventos por culminar numa mudança para Macabéa. Afinal, a própria morte de Macabéa acaba por torná-la sujeito. Em seus últimos momentos, se vê nascer, podendo gritar

e sentir o que não sentira antes, nem que seja no instante de sua morte, que, pelo menos, a marca no mundo. Será isto que busca-ra Rodrigo SM?

Retomando sua inquietação, percebe-se que, desde o momento de início da novela, Rodrigo SM é quase que impelido a escrever sobre Macabéa; por mais insignificante que sua vida seja, ela ainda lhe provoca algo. Será que poderíamos dizer que sua presença o angustia à guisa da presença do objeto? Embora não seja o objeto em si, parece que Macabéa, em seu fracasso inerente de entrar no mundo dos homens, virgem como o puro signo, opera tal qual o objeto *a* ao ser causa de desejo, perturbando o narrador a ponto de ter que escrevê-la, nem que de forma bruta e imediata, para “narrar os fatos”. Sob essa obrigação, ele tenta assim contornar esse vazio de resposta que Macabéa lhe deixa, a exemplo de um oleiro que constrói seu vaso ao redor de um nada, de um furo, criando pelo simbólico uma inscrição pelo decalque significante de sua forma.

Essa criação do oleiro sendo feita na tentativa de apreender-se a Coisa, entendida como o objeto primordial perdido, antes de ser significado, que deve ser reencontrado, mas nunca é, se assemelhando ao objeto *a* pela necessidade que provoca no sujeito de circundar o nada. Embora diferenciem-se ao longo da articulação lacaniana, estão sendo tomados em comparação por pertencerem ao real e elicitarem o movimento desejante de construir borda em torno de si (LACAN, 1988, 1985a). Consequentemente, se Macabéa é “objeto-coisa” para Rodrigo SM, por não aparecer como sujeito, mais certo seria chamá-la de objeto-Coisa, pois em sua função de objeto que causa o desejo do narrador, propõe esse mesmo movimento.

E, se Rodrigo SM nos diz que “Pensar é um ato. Sentir

é um fato.” (LISPECTOR, 1998, p. 11) e que “fatos são palavras ditas pelo mundo” (p. 71), seu papel de “narrar os fatos” torna-se quase uma tentativa própria de dar lugar a algo que só pode ser sentido dentro de seu ser, mas que é inexplicável, como o objeto. Resgatando a noção de que a angústia, provocada pela presença do objeto, só pode ser sentida no corpo (LACAN, 2005), pensa-se que essas “palavras ditas pelo mundo” não se referem a algo da ordem simbólica, e sim a algo do real, que embora não possa ser pensado, ainda é sentido dentro de si.

## II UMA SENSAÇÃO DE PERDA

“Vejo que escrevo aquém e além de mim” (p. 72) conta o narrador sobre seu texto. Frase que, no contexto da formulação lacaniana acerca do desejo ser situado “aquém e além” do que é dito (LACAN, 2016), pensamos que *A hora da estrela* é, em certos momentos, uma questão sobre o desejo, sobre sua causa, e sobre o real.

Como o real é aquilo que “não cessa de não se escrever” (LACAN, 1985b), vemos que parte do que motiva a escrita do narrador sobre a novela, assim como sua relutância, pode ser encarado como uma tentativa constante e malsucedida de dar um nome para a personagem. Sua pré-história, que revela que nasceu sem nome, traz essa dificuldade de saber, de modo concreto, o que é Macabéa nesse mundo dos homens.

Desse modo, Macabéa parece presentificar a essência inassimilável do objeto através de seu ser, sua falta em ser sujeito. Ela não se encaixa em nada: mal sabe comer, não se enxerga em uma classe social, não sabe o que escreve em seu trabalho de datilógrafa. Por não tomar uma posição subjetiva, permanecendo alheia a seu desejo, ela traz uma inquietação ao narrador

que, a cada tentativa de trazê-la para uma luz de ação subjetiva, se depara com o quanto ela não cabe, o quanto ela nunca é bem significadora em sua história, o quanto mantém sua face de objeto-causa. Que lugar teria essa personagem que, em sua face de causa, traz o real para quem a vê? Talvez seja isso que motive o autor a construir um enredo centrado em sua morte. Pois, que escrita melhor para cercar a Coisa que a da morte?

Assim, o clímax da história consiste na ida de Macabéa para Madama Carlota, uma cartomante que lhe diz que seu futuro a espera, com a promessa de um homem loiro, quase que anunciando o início de sua vida. No passo em que lhe anuncia um futuro, no entanto, também a mortifica, se levamos a sério a célebre frase de Lacan (1998): “O símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo” (p. 320).

Se Macabéa, que é tão Coisa para Rodrigo, recebe essa palavra em que se edificará o seu desejo, a palavra a mata simultaneamente, já que não resta Coisa, tampouco resta a Macabéa que antes era. Antes de sua morte teatral, ela já morre ao não ser mais Coisa, restando algo que tenta bordejar essa falta no pouco tempo que lhe sobra. Poder-se-ia até dizer que se torna sujeito nesse momento, pois se torna desejante com a queda da Coisa. E, através dessas mortes, Macabéa se equipara à figura de Antígona.

Dita como uma que ficou “entre-duas-mortes”, Antígona, em seu mito, teve que escolher entre seguir seu dever perante os deuses ou seguir seu dever perante a lei. De um lado, morreria antecipadamente, do outro, viveria agindo contrariamente ao que acredita, sendo efetivamente uma morte simbólica. Logo, teve que escolher entre essas “duas mortes”, um intervalo que é onde aparece seu desejo (FURTADO, 2013; LACAN, 1988).

Que nem Antígona, Macabéa vive o drama do desejo ao vê-lo surgir nesse “entre-duas-mortes”. Longe de ser um dilema para ela, seu “entre” se inscreve no próprio intervalo de tempo de suas duas mortes, ou seja, Macabéa só realmente aparece como sujeito entre sua morte simbólica, ao ser morta enquanto Coisa, ganhando um nome, e sua morte real, que a segue ao ser atropelada por um homem loiro, curiosamente, um dos significantes de seu destino. Esse breve ínterim, ironicamente, é quando há uma Macabéa que deseja.

Através da escrita de suas mortes, Rodrigo SM parece tentar situar o objeto na linguagem, a custo de perder a Macabéa, cuja morte tem que ser experienciada mais de uma vez para apreender o inapreensível. Finda Macabéa, não há mais o que ser dito, acaba-se a história. Com ela, é também o fim de Rodrigo SM, pois era só um nome que Lispector utilizou-se para tecer um conto sobre a essência desse objeto. Como Macabéa, datilógrafa, Lispector atua pelo texto como “textiladora”, uma tecelã pelo texto da dor e angústia que move esse narrador a circundar mais e mais o objeto no real, construindo uma rede potente de significantes, mas que nem por isso captam esse afeto que sempre escapa.

Nesse intuito, ela parece se perguntar sobre o objeto ao longo da novela, cuja resposta sempre parece decepcioná-la, afinal, “qual é o peso da luz”? Contudo, essa decepção faz o texto seguir, até que não sobre mais ninguém que possa narrar dos fatos, pois também se perde Rodrigo SM com o fim da história, sua própria morte simbólica concretizando-se pelo final do texto. Ao fim, de certo modo, cada um desses nomes cumpre algo que permite colocar esse vazio em algum lugar. Macabéa nasce com a perda da Coisa, abrindo-se para a dimensão do desejo e

morrendo em seguida; Rodrigo SM a mata e utiliza-se da morte como uma tentativa de escrever esse objeto; e Clarice termina seu texto, circundando o vazio em seu texto como um oleiro faria.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dado o que foi apresentado, pode-se perceber como o enredo de *A hora da estrela*, em sua dimensão textual, revela uma narrativa contundente com a constituição do objeto *a* e a realidade do desejo, como são vistas na teoria psicanalítica. O enfoque dado à movimentação da escrita ao longo do texto, tanto pelo narrador quanto pela autora, foi feito no intuito de produzir uma leitura psicanalítica que fugisse dos moldes de enquadramento da personagem em um caso clínico. Dessa forma, ao partir de uma produção literária, foi possível apontar as diferentes dimensões em que surge o desejo.

De mesmo modo, embora a obra apresente outros pontos de aproximação com a psicanálise, foram elencados esses conceitos por tratar-se somente de um prenúncio acerca da extensão verdadeira da ponte entre psicanálise e literatura, sendo um possível ponto de partida para posterior discussão de suas contribuições. Com isso, as aproximações entre a obra de Clarice Lispector e as noções desenvolvidas por Freud e Lacan constituem um campo rico para a elaboração dos conceitos psicanalíticos e para a pesquisa acerca do papel do objeto e do desejo na escrita e na produção textual como um todo.

## REFERÊNCIAS:

FREUD, S. **Inibição, sintoma e angústia.** In: FREUD, S. *Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 13-123.

FURTADO, Dimas Barreira. **Antígona e a ética da psicanálise: notas sobre o Seminário 7.** *Reverso*, Belo Horizonte, v. 35, n. 65, 2013. p. 31-38, jul. 2013

LACAN, Jacques. **Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise.** In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 238-324.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 10: A angústia.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Rio de Janeiro: Zahar, 1985a.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 16: De um Outro ao outro.** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20: Mais, ainda.** Rio de Janeiro: Zahar, 1985b.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação.** Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7: A ética da psicanálise.** Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela.** Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

VASCONCELOS, Ana Carolina Peck; PENA, Breno Ferreira.  
**Angústia: o afeto que não engana.** *Reverso*, Belo Horizonte, v. 41, n.  
78, 2019. p. 27-34, dez. 2019.

# NO PRINCÍPIO, ERA A ANGÚSTIA

Jamile Cesar<sup>49</sup>

Como de costume, a capa da terceira edição da revista *Nó\$* não foi uma decisão aleatória e meramente estética. A escolha pela obra *Angst*, do pintor Norueguês Edvard Munch (1863-1944), foi, na realidade, bastante significativa, pois foi diante deste quadro que comecei a me indagar se ansiedade e angústia são mesmo entidades distintas?



50

---

49 Praticante de psicanálise, mestre e doutoranda em psicologia do desenvolvimento e Psicologia Cultural Semiótica.

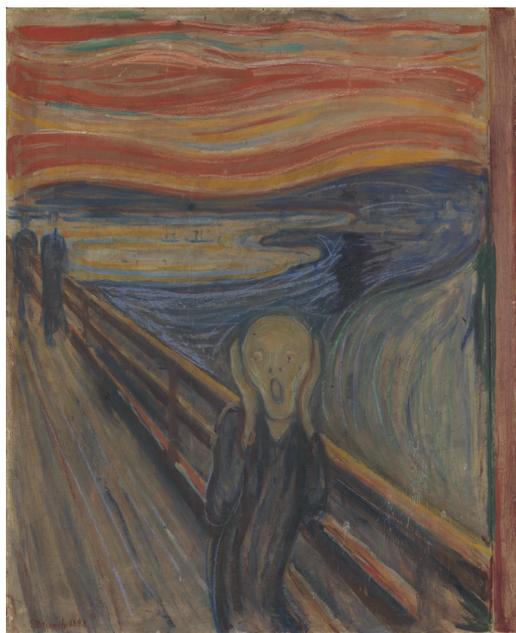
50 *Angst*, Edvard Munch, 1894. Óleo sobre tela, 94 cm x 74 cm. Museu Munch, Oslo

Para responder a esta questão, se é que isto é mesmo possível, penso que a melhor maneira de começar é recorrendo a uma análise etimológica, pois ela nos conta um pouco da história esquecida por trás das palavras e nos ajuda a entender os significados ocultos que elas carregam, além de nos permitir entender como algumas vezes as traduções podem ser escolhas arbitrárias.

Na língua portuguesa a palavra *ansieda-de* se origina do Latim *anxietas* ou mais precisamente *anxius*, e quer dizer angustiado (MI-CHAELIS, 2024). Essa palavra guarda íntima relação com outro verbo latino; *angere*, que significa estreitar, oprimir. A título de curiosidade, o verbo em questão compõe a mesma raiz da palavra *angina*, nome dado a dor que é descrita como aperto no peito, regularmente sentida por pessoas com insuficiência cardíaca e/ou em processo de infarto. Isso fará algum sentido mais a frente, prometo.

O latim é apenas um dos muitos braços linguísticos do extinto proto-indoeuropeu, uma língua hipotética que deve ter ocorrido por volta do ano 3500 Antes da Era Comum, no lugar onde hoje está situado o continente europeu (VIOLATTI, 2014; JASANOFF & COWGILL, 2024) e à qual é atribuída a raiz *angh* que se derivou tanto em sua versão latina *angere*, quanto na norueguesa *angst*, língua materna do pintor Munch.

Isto posto, temos com mais clareza que, pelo menos no que se refere a obra de Munch, a tradução mais correta não seria *ansiedade*, como ocorre normalmente, mas sim *angústia*. Uma confusão, que segundo Prideaux (2008) se deu por causa das constantes traduções que eram feitas e refeitas do norueguês para o francês, o inglês e o alemão.



51

Outro ponto interessante acerca da obra *Angst*, é que muitos críticos e estudiosos a relacionam a famosa *O Grito* (1893), como se ambas fossem diferentes perspectivas de uma mesma situação, como destacado por HARRIS (2004).

Pintada um ano depois, a *Ansiedade* retrata a mesma paisagem, estilo e cores. Os mesmos dois navios são mostrados em perspectiva, sugerindo que as figuras estão mais abaixo na mesma ponte. Uma multidão que avança de pessoas vestidas de preto substitui a figura que grita [...] *Ansiedade* é uma composição dessa pintura e de *O Grito*, mas agora Munch encurta a perspectiva do observador, abaixando o ponto de vista de modo que o observador fique frente a frente com a multidão (p.16)

---

51 *O Grito*. Edvard Munch, 1893. Óleo sobre tela, 94 cm x 74 cm. Museu Munch, Oslo

Ou seja, se em *O Grito* vemos a angústia como expectadores, através do olhar do Outro, em *Angst*, fazemos um giro e experimentamos a angústia a partir de nós mesmos. Por isso, penso ser interessante trazer aqui o que o próprio Munch disse acerca de *O Grito*;

Eu estava andando por uma estrada com dois amigos – o sol estava se pondo – de repente o céu ficou vermelho como sangue e eu senti uma onda de Tristeza. Eu parei, sentindo-me morto de cansaço– havia sangue e línguas de fogo acima do fiorde azul-preto da cidade. Meus amigos continuaram caminhando, e eu fiquei ali atrás tremendo de *angústia* – e senti um grito infinito atravessar a natureza (Munchmuseet, 2024. Tradução e Grifo nossos).

Destaco aqui o uso do termo “angústia”, para enfatizar que não se trata apenas de uma especulação imaginativa de críticos e historiadores, mas sim de um elemento central na produção do pintor que, caso estivesse querendo falar de algo mais superficial e passageiro, talvez tivesse feito uso do termo norueguês “*Bekymring*”, que apesar de não poder ser traduzido exatamente como “ansiedade”, tem um sentido mais próximo, como temor ou preocupação mais passageira e cotidiana.

No entanto, deixando as questões com o emprego das palavras de lado, penso ser interessante também destacar que, Munch foi reconhecidamente influenciado pelo pensamento de kierkegaardiano, (DYRERUD, 2001; TOJNER, 2001) que entre outras coisas ocupava-se fortemente de conceituar a angústia. Para Kierkegaard, a angústia é a escolha diante das infinitas possibilidades. Somos angustiados “porque o EU é uma síntese de finito que delimita e de infinito que ilimita” (KIERKEGAARD,

1988, p. 208). Ou seja, o nosso corpo, matéria finita, delimita o espírito.

Em alguma medida, isso me faz lembrar um pouco Freud, em seu *Mal-Estar na Civilização* (1930-1936) ao elencar as três fontes de sofrimento humano e apontar que uma delas é a “fragilidade do corpo” (p. 29). É verdade que não era sobre a angústia que ele falava, mas está implicada aí alguma coisa em torno do limite e, quem sabe até do real.

Outro autor que também buscou falar sobre a angústia, e de alguma maneira também bordejou o real e o limite, foi Lacan. Não adentrarei profundamente nesta discussão, mas gostaria de destacar que em um determinado momento de seu *Seminário 10, A Angústia*, ele concorda com Kierkegaard sobre a mulher ser mais angustiada que o homem.

A angústia do homem liga-se à possibilidade do não poder. [...] A angústia também existe na mulher. Kierkegaard [...] diz até que a mulher está mais exposta à angústia que o homem. Devemos acreditar nisso? Na verdade, o que nos importa é apreender a ligação da mulher com as possibilidades infinitas, ou melhor, indeterminadas do desejo, no campo que se estende ao redor dela. (p.209)

Não sei sobre as demais mulheres, pois não posso falar em nome de todas — aliás, não é contra isso que nos rebelamos? Sobre todos os discursos que falam sobre nós? — Quanto a mim fica claro que, neste caso, vale dar alguma atenção, pois o que Lacan aponta é para a posição feminina não toda limitada a lógica fálica. Ou seja, que tende ao infinito. Há algo de interessante nisso.

Mas retomando a obra de Munch, a partir do seu exemplo podemos deduzir que não faltam confusões nas traduções. Por isso, muitas vezes, vemos os analistas que se preocupam com a transmissão, ocupados de esmiuçar os meandros franco/germânicos, a fim de manter-se fiel à sua significação. Ainda assim, apesar de todos os esforços, em alguma medida as confusões acontecem. Afinal, “A linguagem é uma fonte de mal-entendidos” já dizia a raposa de *O pequeno príncipe*.

Sem ter a intenção de fazer uma classificação sistemática dos mal-entendidos ou muito menos sua ontologia, há que se admitir que assim como a etimologia das palavras pode nos ajudar a compreender um pouco mais seu emprego atual, o mesmo pode ser dito sobre a origem de alguns mal-entendidos. E se alguns deles surgem de uma desambiguação lexical mal-conduzida, outros, aparentemente não. Ou seja, pelo menos no que se refere a alguns campos como a psicanálise e a psicologia, o que temos atualmente entre angústia e ansiedade não é o mero caso de uma frase que se modifica, mas sim de um sentido que se confunde a partir de uma des fusão.

Ora, como assim? Explico.

No que concerne ao campo das psicologias, enquanto o campo que abrange todas as disciplinas que têm como objeto a psiquê, podemos localizar o esforço de uso da palavra ansiedade como algo diferente da angústia para nomear possivelmente a mesma coisa, nos manuais diagnósticos. Em especial no DSM II. Foi ele o primeiro a diferenciar angústia e ansiedade, definindo esta última como uma “neurose”;

Caracterizada por uma preocupação ansiosa excessiva que pode levar ao pânico e frequentemente está associada a sintomas somáticos. Ao contrário da neurose fóbica (vide adiante), a ansiedade pode ocorrer em qualquer circunstância e ***não está restrita a situações ou objetos específicos***. Esse transtorno deve ser distinguido da apreensão ou medo normais, que ocorrem em situações realistas e perigosas. (DSM III, pag 39, grifo nosso)

É interessante ressaltar o caráter inespecífico da ansiedade descrita pelo DSM II. Mais à frente explicarei a razão dessa ênfase. Mas, continuando a busca pela compreensão da ansiedade enquanto uma entidade separada da angústia a partir dos manuais diagnósticos, vemos que no DSM II as chamadas “desordens de ansiedade” já aparecem em uma categoria mais elaborada, e que no DSM IV a coisa fica mais complexa e abstrata, se transformando em “transtorno de ansiedade” e abarcando uma série de outras patologias como; fobia social, fobias específicas, como a fobia a animais, por exemplo, stress pós-traumático e outros.

Ora, aqui retomo o grifo na citação do DSM II, que descreve a ansiedade, para aproximá-lo da definição de angústia proposta por Lacan ao longo do seu seminário 10, ao afirmar, entre outras coisas, que a angústia “não é sem objeto” (p. 175), que ela é um afeto que se apresenta na presença de alguma coisa que tampona a falta constitutiva do sujeito. Ou seja, o que o DSM II descreve como ansiedade ainda é muito semelhante a angústia, pois trata-se do que arrisco chamar de uma confusão que nasce de uma defusão. Em outras palavras, no início tudo estava fundido e havia apenas a angústia, mas o esforço para dividi-la em outras categorias criou a ansiedade e, conse-

quentemente, o transtorno de ansiedade, categoria ainda mais abrangente.

Por isso, assim como na cosmogonia judaico-cristã “no princípio, era o verbo” João 1:1, na cosmogonia psicanalítica, no princípio, era a angústia.

Por outro lado, apesar de, em grande medida, colaborar para a disseminação da ansiedade — com todos os sentidos que esta afirmação possa carregar — seria leviano acusar o DSM de ser o único responsável por essa confusão. Ela já acontecia, pelo menos há algum tempo, entre filósofos e médicos da Grécia antiga (Croq, 2015). Daí, possivelmente as confusões nas traduções destes termos.

Nesse sentido, ao me propor a discutir brevemente essa confusão, me vi diante de um dilema do tipo ‘quem veio primeiro? O ovo ou a galinha?’. E mesmo tendo o interesse de finalizar este ensaio com um veredicto favorável ao meu entendimento inicial de que, no início, havia apenas a angústia e que a introdução da ansiedade nesse enredo foi apenas uma confusão desnecessária, criada com intenções escusas, tive que recuar perante minha moral científica, mesmo aqui em terreno psicanalítico, que não é científico e nem tem a intenção de ser. O engraçado é que isto ocorreu diante dos resultados de um pequeno inquérito informal — e não necessariamente científico — que conduzi através dos grupos de WhatsApp, onde, por unanimidade, a ansiedade foi definida como algo diferente da angústia.

Por fim, lembrei-me da máxima que diz que a língua é uma entidade viva, que não recua diante de afãs puristas e conservadores, se transformando e produzindo novas maneiras de dizer coisas que, até então, não eram ditas. E assim como a “saudade” é uma palavra muito nossa que não encontra tradu-

ção direta em outras línguas, temos agora a ansiedade, que até pode ter seu equivalente no inglês *anxiety*, mas que somente na intimidade de cada um, à sua maneira, pode encontrar uma via de ser dita.

## REFERÊNCIAS:

ANSIEDADE. Em: **MICHAELIS: Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=vKKM>. Acesso em: 26 ago. 2024.

CROCQ M-A. A history of anxiety: from Hippocrates to DSM. **Dialogues Clin Neurosci**. 2015 Sep;17(3): 319–25

DYRERUD, T. A. (2001). “Nordic Angst”: Søren Kierkegaard and The Concept of Anxiety in Norway. **Kierkegaard Studies Yearbook**, 2001. doi:10.1515/9783110244038.364

HARRIS, J. C. (2004). Anxiety (Angst). **Archives of General Psychiatry**, 61(1), 15. doi:10.1001/archpsyc.61.1.15

JASANOFF, J. H. and COWGILL, . WARREN (2024, June 18). *Indo-European languages*. **Encyclopedia Britannica**. <https://www.britannica.com/topic/Indo-European-languages>

TOJNER, P. E. **Munch. In His Own Words**, Prestel Verlag, Munich, London, New York 2001, p. 182.

KIERKEGAARD, S. **O conceito de Angústia**. Lisboa: Hemus editora, 1968.