

# Angústia e saber: reflexões sobre a inter-relação entre Psicanálise e Filosofia<sup>1</sup>

Carlos Roberto Drawin

---

### Resumo

Pretendemos neste artigo pensar a inter-relação entre Psicanálise e Filosofia à luz de uma interpretação radical da modernidade, isto é, um modo de pensar que concebe a modernidade – ao menos em algumas de suas correntes dominantes – como um projeto de encobrimento da finitude humana. Nessa perspectiva o confronto entre a Psicanálise e a Filosofia possibilita resgatar um saber que não só não dissimula a angústia mas nela se sustenta.

### Palavras-chave

Psicanálise, Filosofia, Modernidade, Ontologia, Saber, Angústia.

O título deste artigo pressupõe uma forte convicção: a de afirmar a irremissível e necessária pluralidade teórica que atravessa o campo psicanalítico, o que o torna um campo problemático que não pode prescindir de um trabalho de auto-reflexão para o qual a filosofia oferece subsídios preciosos. Creio, por conseguinte, que a inter-relação ou, mesmo, a polarização entre Psicanálise e Filosofia não é tangencial ao que seria o núcleo teórico da psicanálise, mas o atravessa constitutivamente em decorrência de sua própria abertura conceptual. Neste artigo esta inter-relação é abordada não num sentido epistemológico

– como um esforço em situar as convergências e divergências entre dois diferentes regimes discursivos – mas num sentido onto-antropológico. A expressão *onto-antropológico* remete à idéia de que o Homem não é um ente dentre outros entes, mas por seu saber, isto é, por sua inserção na cultura, é um ente que no seu próprio ser interroga o ser e põe em questão toda realidade (Heidegger, 2001, 15-19). E já se pode antecipar que é esta idéia que aparece cifrada na conjugação tensa entre angústia e saber, ou seja, como a *hiância* (*béance*, *déhiscence*) que torna o ser humano separado da natureza e lançado nas possibili-

---

1. Este texto foi apresentado livremente como Aula Inaugural do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais no dia 07 de março de 2008. A informalidade da comunicação oral justifica o uso da primeira pessoa do singular em substituição do plural de modéstia. No entanto, os temas aqui abordados fazem parte de uma investigação mais ampla que tem sido parcialmente apresentada em diversas ocasiões. Estou me referindo, sobretudo, à exposição feita no VI Fórum Mineiro de Psicanálise, realizado em São João del-Rei em 2006, intitulada “*O declínio do Outro: ética e mal-estar na pós-modernidade*” e a no VII Fórum Mineiro de Psicanálise, realizado em Lavras em 2008, intitulada “*A pulsão na história. Freud e o enigma da cultura*”. Duas outras palestras, que não se inserem tão imediatamente na problemática psicanalítica, fazem parte desse conjunto de textos inter-relacionados: uma palestra proferida no “Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares” (IEAT) da UFMG, em 2006, e publicada com o título “*A razão ensombrecida*” e uma palestra proferida no XXI Congresso Nacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, em 2008, com o título “*A modernidade e o paradoxo da negação racional da vida*”.

lidades da ordem simbólica e que o separa também de si mesmo, de sua própria imagem, uma vez que na ordem simbólica “os vazios são tão significativos quanto os cheios” (Lacan, 1966, 392; Idem, 1985, 402-403). Somos uma ek-sistencía, estamos sempre fora do que pensamos que somos e do que pretendemos determinar como nossa essência, o que nos torna um tipo de ente lançado num “para além” de si mesmo, exilado das crenças e certezas absolutas. Nós somos um ente não coincidente consigo mesmo, repousando em sua própria essência pré-determinada, mas um ente que fala e o fazendo tece o seu mundo, dentro do qual nos descobrimos em nossa diferença específica como animal portador da razão (*zôon lógon échon*), segundo a clássica formulação de Aristóteles<sup>2</sup>. Ao falar, ao ser portador de um logos, esse animal que morre responde à “hiância” que o devora e dá um sentido à sua mortalidade. Num ensaio instigante sobre a negatividade do humano, Giorgio Agamben – filósofo italiano, professor na Universidade de Verona – inicia a sua exposição com uma citação de Heidegger colhida em “A essência da linguagem”:

*“Os mortais são aqueles que podem ter a experiência da morte como morte. O animal não o pode. Mas o animal tampouco pode falar. A relação essencial entre morte e linguagem surge como um relâmpago, mas permanece impensada”*<sup>3</sup>.

O que designamos como angústia não é outra coisa senão esse relampear que nos surpreende ao cortar o céu simbólico em que nos abrigamos, revelando a profundidade de sua escuridão. Na angústia o saber

se abisma. E nós, à beira do precipício, nos agarramos às verdades inabaláveis do conhecimento já possuído. Não há o que lastimar, pois é o que nós somos como animais mortais e falantes.

Por outro lado, no entanto, não podemos escamotear a significação ética dessa nossa condição. Quando o saber não quer saber de si, quando ele recusa o movimento reflexivo que traz à tona as suas condições de possibilidade, então o estreito vínculo entre a linguagem e a morte é encoberto e mistificado. O saber que reconhece o seu enraizamento na finitude nos coloca diante da angústia e do nada, mas essa experiência de desamparo é difícil de ser suportada e o seu esquecimento converge facilmente com a clausura narcísica da auto-suficiência. Tais considerações são completamente estranhas para uma ciência comprometida com a dominação técnica da natureza e a organização funcional da sociedade. Por isso, em sua célebre conferência sobre a metafísica Heidegger disse que a ciência não quer saber do nada e o relega com um gesto de superioridade (Heidegger, 1978, 119). Essa negação da morte, esse esquecimento quase arrogante da finitude não se restringe ao prazer lúdico desse modo pós-moderno de viver, que celebra o estilo *light* e exalta a liberação do fardo da velha metafísica. Essa é, sem dúvida, uma das faces do niilismo contemporâneo – aquele que Nietzsche, no “Prólogo” de *Assim falou Zaratustra*, atribuiu ao “último homem” – e que oculta uma terrível gravidade sob sua aparência de leviana leveza. (Nietzsche, 1970, 349-351).

Tudo estaria correndo às mil maravilhas para o indivíduo liberado do passado e da tradição se a história recente de nossa civilização não fosse tão carregada de dores e de horrores e no nosso futuro não se desenhasse um horizonte tão pouco promissor. Não é fácil, portanto, calar as admoestações dos pensadores radicais e, dentre eles, a terrível hipótese aventada por

2. Cf. ARISTÓTELES. *Política*. I, 2, 1253-9.

3. Cf. HEIDEGGER, Martin. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1967, p. 03. *Apud* AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte. Um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p.09.

Dostoiévski: como não é possível aos homens criar o ser, criar a vida a partir do nada, a sua atividade criadora inverte-se em destruição, como uma forma de criar às avessas (Possenti, 2004, 325-357). A vontade auto-suficiente e ilimitada exerce o seu poder criador como nadificação, como rejeição do ser. Talvez aqui possamos vislumbrar o fundo obscuro que trouxe a expectativa ilustrada de uma racionalidade cujo poder seria sempre favorável ao progresso e à emancipação do ser humano. A experiência histórica do século passado demonstrou que a violência não provém da natureza ainda não suficientemente domesticada, mas habita o coração da razão (Drawin, 2007).

Essa maneira de pensar – que podemos designar como radical, porque pretende expor as raízes do mal-estar que corrói o avanço triunfante da racionalidade tecnocientífica – constitui o referencial teórico de nossa abordagem da inter-relação entre Psicanálise e Filosofia. Embora existam múltiplos pontos de vista a partir dos quais podemos analisar a inter-relação dos dois saberes, o que pretendemos aqui ressaltar é o seu tenso entrecruzamento na mesma intenção da radicalidade. Pois, se por um lado, a filosofia é herdeira e guardiã da longa história da razão ocidental, por outro, o trabalho do filosofar consiste em escavar sempre mais profundamente o solo de onde brota essa mesma razão. Do mesmo modo, se por um lado, a psicanálise nasce, como quis o seu fundador, sob o signo da cientificidade, por outro, a experiência analítica não cessa de subverter todo esforço de estabilização conceptual da teoria psicanalítica. Psicanálise e Filosofia podem se encontrar nessa ambivalência em relação à razão uma vez que se movem entre os parâmetros da angústia e do saber, da ciência e da existência ou, em termos metapsicológicos, entre pulsão e representação (Ricoeur, 1965, 120-153).

Como compreender a tensão interna desses dois saberes que é o que acaba por

alimentar a sua entrecortada, porém jamais emudecida, interlocução? Não há como responder a uma questão tão difícil e intrincada, mas podemos arriscar alguns elementos que possam subsidiar a reflexão sobre o tema. Vamos fazê-lo em três tópicos, desenvolvendo-os de modo muito breve e superficial. No primeiro, será feita uma rápida incursão na história da filosofia moderna, de modo a indicar alguns elementos que a distinguem do pensamento grego e medieval. No segundo, será proposto um diagnóstico bem esquemático do que pode ser designado como crise da razão moderna. No terceiro, o entrecruzamento entre Psicanálise e Filosofia será ilustrado a partir da questão da angústia.

## I

A razão clássica – entendendo por essa expressão a tradição filosófica procedente de Platão e Aristóteles e sua recepção pela escolástica medieval latina – pode ser definida como aquela que se orienta por meio de um paradigma metafísico e do modo de pensar cosmocêntrico<sup>4</sup>. Definimos o paradigma metafísico como aquele que pressupõe a existência de uma realidade independente da consciência humana e que é cognoscível dentro de certos limites, pois se pressupõe a homologia entre o ser e o pensar. A razão possui um alcance verdadeiramente ontológico, uma vez que o ser é concebido como possuindo uma inteligibilidade intrínseca capaz de ser apreendida pelo intelecto humano. O modo de pensar cosmocêntrico é aquele em que o homem e a sociedade não se encontram separados, mas inseridos no cosmos, isto é, na totalidade das coisas que é o que constitui a realidade inteligível

4. Os termos filosóficos são altamente polissêmicos. Um dos mais complexos é, sem dúvida, “metafísica”. Poder-se-ia questionar se, por exemplo, os pensamentos platônico, aristotélico ou tomásico partilhariam de algo como um caráter metafísico. Mas este problema não pode ser aqui discutido, por isso vamos apenas esquematisar o que entendemos por metafísica.

Ora, o advento do Cristianismo introduziu uma forte tensão estrutural nesta concepção da razão clássica. Em síntese, pode-se dizer que a doutrina da criação do mundo a partir do nada implica no abandono da idéia de que o cosmos é a fonte última da inteligibilidade. Ou seja, implica no abandono do modo de pensar cosmocêntrico. A questão fundamental do pensamento cristão será, então, a seguinte: é possível desvincular o paradigma metafísico do modo de pensar cosmocêntrico? Ou, é possível reconstruir o paradigma metafísico a partir da idéia bíblica de um Deus criador e transcendente? Ou seja, a partir do modo de pensar teocêntrico?

Duas observações são aqui importantes. Em primeiro lugar, a correspondência, qualquer que seja a sua forma, entre a inteligibilidade do ser e a inteligência humana implica que a demanda humana de sentido, assim como as idéias de virtude e bem, tem um fundamento objetivo. Isso significa que há uma íntima vinculação entre a ontologia, a antropologia e a ética. Assim, a pergunta pela essência do humano (*eidōs*) não pode estar dissociada da pergunta pelo fim ou sentido da vida humana (*télos*). Por conseguinte, embora possamos falar de uma psicologia ou de uma antropologia enquanto ciência acerca do homem, esta não tem a pretensão de alcançar uma objetividade neutra, mas de mostrar por que o homem é essencialmente um ser moral. A ciência não poder ser, portanto, desvinculada da sabedoria prática. Por isso, podemos dizer que o sábio, o que age com prudência e segue a lei cósmica, é o verdadeiro psicólogo do mundo antigo, assim como o mestre espiritual, o que orienta o discernimento entre a carne (*básar, sárx*) e o espírito (*rûah, pneuma*) na intimidade do coração humano (*leb, kardía*) e na perspectiva da abertura para a transcendência, é o verdadeiro psicólogo do mundo medieval. Com esta observação assinamos que, apesar de marcantes diferenças,

haveria certa continuidade na história da razão clássica.

Em segundo lugar, a dificuldade em conciliar a teologia cristã com o modo de pensar cosmocêntrico acabou levando a uma profunda transformação do paradigma metafísico. Se a verdade não provém do cosmos, pois a sua fonte última é Deus transcendente, e se o homem enquanto imagem de Deus (*imago Dei*) é o único ser intra-mundano vocacionado para a transcendência, então a descoberta da verdade só é possível pelo caminho da interiorização, do refluxo para si mesmo, num movimento que seria ao mesmo tempo o da maior intimidade e o da máxima abertura para o Deus transcendente. Não foi outra a intuição de Agostinho que pode ser resumida na célebre frase: “*a verdade reside no interior do homem*”. Isso significa que não podemos nem nos identificar com a ordem cósmica – em relação à qual Deus é absolutamente transcendente – e nela encontrar uma verdadeira resposta para nossa demanda de sentido. Ora, a face negativa da vocação para a transcendência é o pecado, que é o excesso que inclina o homem para si mesmo e que pode ser chamado, como Kant o fez, como o “mal radical” (*das radikale Böse*). Desse modo, a nossa cura, inclusive a libertação da razão para a verdade, só pode provir do encaminhamento do mundo ilusório das sensações para interioridade, esta *conversio* ao mais profundo de nós mesmos que é simultaneamente intimidade e transcendência (*interior intimo meo et superior summo meo*). Há nessas concepções de origem teológica um nítido distanciamento do modo de pensar cosmocêntrico que caracterizava a filosofia grega. Com esta observação queremos enfatizar que, para além das convergências, há certa descontinuidade na história da razão clássica.

Não é difícil perceber como esse distanciamento teologicamente motivado irá desaguar na revolução cartesiana, evento amplamente celebrado como sendo o mar-

co inaugural do pensamento moderno. Aceitando o veredicto condenatório pronunciado pela nova ciência emergente, a física-matemática galileana, contra a física aristotélica, Descartes dissolve o mundo da experiência concreta na dúvida para re-encontrar apenas no *cogito* a fonte primeira de uma certeza inabalável. Ou seja, nós devemos nos curar de uma atenção polarizada para fora, para o mundo dos sentidos e, para isso, devemos nos submeter ao método da razão pura, o método desta ciência universal (*mathesis universalis*) que se pode vislumbrar na matematização da natureza proposta pela ciência moderna.

Assim, a inteligibilidade não provém da estrutura ontológica do cosmos inteligível e sim do *cogito*, da inteligência humana que, ao se submeter à ascese do método, apreende a verdade em sua interioridade. No entanto, a verdade só pode ser apreendida pelo sujeito pensante, pela *res cogitans*, porque o acesso ao real é assegurado por Deus, pela *Res Infinita*. Essa é a função essencial do argumento ontológico: assegurar a passagem da certeza do sujeito à verdade do real pela superação da diferença entre a ordem do conhecimento na qual o sujeito goza de primazia (*ordo cognoscendi*) e a ordem dos seres presidida por Deus (*ordo essendi*). Temos, então, um novo modo de pensar no interior do paradigma metafísico, o modo de pensar ontológico, que pode ser designado, em contraposição à metafísica do ser, como metafísica do sujeito (Vaz, 1997, 153-190)<sup>5</sup>.

## II

Essa apresentação sumária e muito simplificada do sistema cartesiano tem apenas o objetivo de delinear dois impasses do pensamento moderno:

5. Fizemos nessa interpretação da passagem do pensamento medieval para o moderno uma síntese muito esquemática e superficial de diversas leituras que não poderiam ser aqui mencionadas. Privilegiamos, porém, os dois capítulos do livro de Henrique Vaz indicado entre parênteses e citado na bibliografia.

Em primeiro lugar a questão acerca da verdade da realidade. A realidade verdadeira não pode ser aquela apreendida pela experiência sensível, pois esta só pode ser fonte de erro e ilusão. No mundo vazio da dúvida metódica, a realidade verdadeira só pode ser aquela reconstruída pela razão, que satisfaça as exigências da compreensão racional e esta é a realidade teoricamente reconstruída pela ciência, mas que deve ser efetivada pela atividade da inteligência técnica. Esta radical objetivação do mundo, aí incluindo o corpo humano, enquanto objeto da anatomia e da fisiologia, significa que o homem, na ausência de uma ordem prévia à exigência crítica do *cogito*, deve construir a sua própria ordem e, por isso, a medicina e a mecânica são os frutos maduros do sistema cartesiano. Se há uma ciência do homem, ela deve se inscrever no campo da objetividade do qual o sujeito se acha previamente excluído (Drawin, 1995, 489-511).

Em segundo lugar a questão acerca da instância normativa que orienta a construção da ordem do mundo. Se o homem encontra o sentido de sua vida numa ordem reconstruída por ele mesmo, então esse sentido deve ser produzido no tempo, deve ser projetado no futuro. A mecânica e a medicina estão racionalmente ordenadas, mas como estabelecer uma ética também racionalmente ordenada? Ou seja, se o método matemático (*more geométrico*) possibilita a ordenação científica do mundo exatamente porque o mundo é reconstruído como uma estrita objetividade, como poderia possibilitar a orientação ética da ação humana que deveria fundar-se na liberdade e na história? Essa grave dificuldade – que levou Descartes à proposição de uma “moral provisória” (*morale par provision*) e à concepção de uma sabedoria espiritual – seria genialmente enfrentada pela ética kantiana. O que queremos mostrar, porém, é o terrível desafio de um mundo que vai se encaminhando para a objetivação total, para se configurar como

um imenso sistema funcional, sem que o seu rumo possa ser orientado por uma referência normativa forte (Vaz, 1995, 53-85).

Esses dois impasses convergem no ideal programático de um mundo inteiramente administrado, transparente, limpo e feliz. Um mundo geometrizado no qual tudo estaria previsto e controlado. Qual seria o lugar de uma psicologia nessa perspectiva? Ora, a inclusão da psicologia no domínio da racionalidade implica numa exigência de objetivação que apenas uma ciência positiva como a fisiologia ou uma estrita ciência do comportamento podem responder sendo que o corpo é inteiramente exteriorizado em relação ao sujeito. Daí a tendência à assimilação da psicologia pela fisiologia, como ocorrerá atualmente no âmbito da polêmica anticartesiana das neurociências (Drawin, 2004, 28-42). Não obstante, o que causa perplexidade é que a modernidade é também a época da subjetividade. Como compreender este paradoxo?

Denominamos como modernidade não apenas um período cronológico mas uma época na qual o presente goza de primazia axiológica em relação ao passado e à tradição. Ora, ao refluir para o presente a modernidade desconstrói a solidez do mundo e impõe a problemática da subjetividade, isto é, impõe a diferenciação entre o ser humano e a totalidade das coisas e é justamente essa diferenciação da consciência de si em relação ao mundo que podemos definir como subjetividade. Daí a relação intrínseca entre subjetividade e modernidade (Drawin, 2003, 55-72). Como, no entanto, podemos restabelecer a relação entre o sujeito e a realidade? No pensamento grego e em sua apropriação medieval havia a pressuposição de uma pertinência intrínseca do homem ao cosmos. Era o que definia o modo de pensar cosmocêntrico. No pensamento moderno essa relação do homem com a realidade torna-se, pelas razões antes assinaladas,

cada vez mais problemática e, por isso, exacerba-se a solidão cósmica do homem e o seu sentimento de estar lançado na vacuidade infinita do tempo e do espaço, como foi formulado no célebre pensamento pascaliano: “*O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora*” (Pascal, 2005, 86). Por isso, ao lado da máxima objetivação e do avanço triunfante da racionalidade tecnocientífica no empenho de dominação da natureza, torna-se também mais dramática a condição humana do desamparo e ainda mais crucial a demanda de sentido e a necessidade da cura. Desse modo, a psicologia – aqui entendida como um saber que leva em consideração a subjetividade – é uma imposição da própria contradição que atravessa a modernidade. Poderíamos dizer que expulsa pela porta de frente da vigilância epistemológica, ela retorna pela porta de trás da experiência antropológica do mal-estar e da angústia.

As duas vertentes do pensamento moderno, a epistemológica e a antropológica, se interpenetram e se desdobram numa dialética de grande complexidade e muito difícil de ser analisada em seus diversos elementos. Limitamo-nos a propor a idéia de que a fundação da psicanálise e o seu destino histórico devem ser compreendidos à luz desse movimento das contradições modernas. Se assim for, então podemos dizer que a psicanálise oscila entre os parâmetros da ciência e da existência, entre o modelo transcendental da metapsicologia e a inesgotável subversão da clínica, entre a objetividade da teoria e a irreduzibilidade do sujeito. É justamente essa oscilação que nos permite compreender o conflito de ambivalência de Freud em relação à filosofia. A sua rejeição da filosofia se baseava na suposição de que toda filosofia possuía um conteúdo consciencialista e uma forma totalizante, pois ao identificar filosofia e “visão de mundo” (*Weltanschauung*) ele denunciava o compromisso entre o espírito lógico dos sistemas filosóficos e a pretensão da transpa-

rência total da consciência. Ou seja, foi em nome da radicalidade da psicanálise que Freud – assimilando os preconceitos cientificistas de sua época – rejeitou a filosofia ainda que a colocando algumas vezes a serviço de sua estratégia retórica (Cf. Assoun, 1978, 10-11).

No entanto, o compromisso denunciado por Freud passa também por outros caminhos. Num mundo presidido pela lógica sistêmica, pela maximização do desempenho e da produtividade, pelo avanço cego e global da racionalidade tecnocientífica, é imprescindível sustentar o lugar de um saber da angústia. E aqui o genitivo engloba tanto o saber que intenciona a angústia quanto o que provém da experiência incontornável da angústia. Nesse sentido a psicanálise é não só uma ciência *sui generis* mas também presta um inestimável serviço epistemológico: o de denunciar que o gosto pela linguagem formal, a desmedida ambição teórica, a insistência no rigor metodológico são frequentemente expedientes defensivos, meios de escamotear a angústia (Devereux, 1987, 15-21; 82-125; 147-153). Mas a própria psicanálise não está imunizada desses procedimentos e dentre eles não é difícil encontrar a inclinação dogmática, a sectarização das instituições psicanalíticas, a sacralização da palavra dos mestres. Pois, afinal de contas, seria mesmo um absurdo pretender que os psicanalistas possam se autônomoar como donos incontestes do saber da angústia. Por isso, a psicanálise não deve isolar-se e pode reencontrar a si mesma, a sua vocação de radicalidade, ao se lançar num diálogo arriscado, crítico e fecundo com outras formas de conhecimento. Dentre elas encontra-se, sem dúvida, a filosofia que nasceu no solo grego da insurgência do pensamento e do espírito de liberdade. No próximo tópico concluiremos este artigo com algumas considerações acerca de um fragmento desse diálogo – aqui travado entre a psicanálise e a filosofia existencial, Lacan e Kierkegaard – que se dá

entre saberes que não se conformam em silenciar a angústia.

### III

Certamente pode-se dizer, como o faz Jacques-Alain Miller numa exposição feita em novembro de 2001, que da mesma forma que Lacan “*teve a audácia de negar a existência Da mulher ... ‘A mulher não existe’ ... (também) não é seguro que haja existido para ele ‘A filosofia’*”. E comenta: “*Lacan teria podido enunciar que A filosofia não existe e que só existem filósofos no plural? Poder-se-ia, com efeito, defender-se a tese de que a A filosofia é uma ilusão universitária, o dissimular uma comodidade de classificação*”. Não obstante, logo em seguida ele assinala que “*A filosofia não existiria, então, senão em razão de uma aproximação, de um mal-entendido – o que é, por outro lado, uma maneira muito digna de existir. Em ‘Meu coração desnudo’, Charles Baudelaire o enuncia de maneira muito lacaniana: ‘o mundo só anda por meio do mal-entendido’; o menor debate, a menor conversação o atestam. Que pelo mal-entendido universal todo mundo se ponha de acordo é também, de alguma maneira, uma promessa*”. É verdade, observa Miller, que “*Ele, Freud, não queria tocar na filosofia. Para Freud, tudo isso [referindo-se, especialmente, a efervescência filosófica vienense] parecia desenvolver-se em outro planeta. Em seus textos, contrariamente aos de Lacan, as referências filosóficas são raras: algumas menções dispersas, uma delas ao Banquete, enquanto que Lacan, como sabemos, as teve muito em conta...*” (Miller, 2005, 141-142).

Seja como for, podemos dizer, não há como não levar em conta a filosofia, pois se não há “A filosofia”, também não há, certamente, “A ciência” ou “A psicanálise” e nem por isso podemos nos esquivar de sua presença ou de sua ausência interrogantes. Mesmo porque se é verdade que vivemos no tempo do “fim da filosofia” – como assinala Heidegger, essa ausência ou esse fim nada têm a ver com uma morte já anunciada pelo progresso tecnocientífico,

não se trata de um cadáver já enterrado pela história e do qual nós podemos nos esquecer rapidamente para festejar, com alegria leviana, as formas de conhecimento que se tornaram efetivas por sobreviverem à prova do tempo e à pressão seletiva da sociedade. Numa época em que o biopoder é simultaneamente realidade sociopolítica e ideologia, pode nos parecer tentador recorrer a esse darwinismo epistemológico segundo o qual a racionalidade é apenas o modo como nomeamos os conhecimentos que resistem aos critérios da utilidade e do consenso. Ao contrário, se há algo como um “fim da filosofia” este não se confunde com a sua superação positivista e nem com a sua realização histórica. A tradição filosófica, cujo núcleo encontra-se na metafísica, é certamente inútil, mas também é necessária e, portanto, não pode se dissolver numa simples superação (*Überwindung*) como gostariam os arautos do cientificismo. No mundo da técnica é uma ausência carregada de presença, uma evocação, um luto, uma exigência de trabalho que efetua uma verdadeira torção do pensamento (*Verwindung*). Desse modo, a filosofia está viva após o seu “fim”, talvez em sua pluralidade e em sua perplexidade metafilosófica, mas também, com certeza, em sua força de questionamento e em sua capacidade de produzir o efeito de colocar tudo às avessas (Heidegger, 1976, 112-139 e Idem, 1994, 14).

O “fim” da filosofia é uma evocação não simplesmente no sentido de uma reminiscência, essa palavra essencial da metafísica platônica (*Anamnése*) ou tão cara à fenomenologia hegeliana (*Erinnerung*), mas também se põe como uma abertura ao que ainda não está dado e determinado (*Erschlossenheit*). Vamos agora ilustrar essa outra interpretação por meio de uma nova citação. Desta vez retirada do *Seminário II* de Lacan quando, na sessão de 19 de janeiro de 1955, ele contrapõe a teoria platônica do conhecimento, marcada pela reminiscência, pelo voltar-se para o passa-

do e para o encontro daquilo que já está lá, com a ironia de Kierkegaard – que é justamente um não estar lá, um distanciamento do dado, uma irrupção do sujeito quando faz a experiência da repetição. Diz, então, Lacan: “Mas, por determinadas razões operou-se uma reviravolta. Há, de ora em diante, o pecado como terceiro termo, e não é mais na vida da reminiscência, mas na da repetição, que o homem encontra seu caminho. Eis o que põe, justamente, Kierkegaard na pista de nossas intuições freudianas, num livrinho que se denomina ‘a Repetição’”. Aconselho sua leitura às pessoas já um pouco adiantadas. Aqueles que não tiverem muito tempo leiam ao menos a primeira parte” (Lacan, 1885, 116).

Podemos parecer enigmática a referência ao “pecado como terceiro termo”, mas podemos deixar o esclarecimento pormenorizado desse ponto de lado nos restringindo apenas a uma indicação: a experiência do pecado tem um papel central num pequeno livro, a que Lacan já aludiu rapidamente, desde 1948, no final de “A agressividade em psicanálise” e que o acompanha por um bom tempo, trata-se de “O conceito de angústia” de Kierkegaard. Essa breve indicação nos ajuda a compreender um aspecto da citação anterior. Lacan se apropria ironicamente da ironia kierkegaardiana e convida os seus ouvintes a ler o ensaio “A repetição” do pensador dinamarquês, nem que seja apenas a primeira parte, pois a sua leitura “nos coloca na via de nossas intuições freudianas”. Bem, a obra, “A repetição”, é de Constantin Constantius, um dos pseudônimos de Kierkegaard, uma de suas máscaras, um de seus eus dentre muitos outros tais como Victor Eremita, Johannes de Silentio (autor de “Temor e tremor”), Vigilius Haufniensis (autor de “O conceito de angústia”), Frater Taciturnus, Hilarius, Johannes Climacus, Anti-Climacus (autor do “Pós-escrito escrito às Migalhas Filosóficas”), Nicolaus Notabene, dentre outros.

Ora, sabemos, com a ajuda dos preciosos comentários de Yves Depelsenaire,



que é justamente nessa primeira parte da obra – aquela que Lacan recomenda que, ao menos esta parte, seja lida – que Constantin Constantius, fazendo jus ao seu nome, faz a experiência da repetição impossível, ou seja, a repetição no registro do imaginário. Não obstante, a insistência no mesmo não esgota as possibilidades da repetição. Pois, pode-se vislumbrar no fracasso da experiência de Constantius a irrupção da diferença no tempo, no acontecimento, no instante. Uma repetição que produz o novo, que impulsiona para o não sabido (Depelsenaire, 2005, 35-60). Ora, alguns anos mais tarde, Lacan retoma o texto kierkegaardiano ao discutir, no *Seminário XI*, na sessão de 12 de fevereiro de 1964, o tema crucial da relação da pulsão (*Trieb*) com a representação (*Vorstellung*) e nos diz o seguinte: “Assim Freud consegue dar solução ao problema que, para o mais agudo dos questionadores da alma antes dele – Kierkegaard – já estava centrado na repetição (...) Não mais que em Kierkegaard, não se trata em Freud de nenhuma repetição que se assente no natural, de nenhum retorno da necessidade. O retorno da necessidade visa o consumo posto a serviço do apetite. A repetição demanda o novo. Ela se volta para o lúdico que faz, desse novo, sua dimensão...” (Lacan, 1990, 62).

A repetição produz um saber, mas esse saber já não está lá, como na reminiscência, mas é o que eclode como não sabido, a testemunhar um “além” – que logo associamos à introdução da pulsão de morte – um “além”, um algo que brota em nós como um excesso, como uma irrupção inovadora no tempo (*kairós*) e não mera sucessão linear dos acontecimentos (*kronos*). Mas não se trata da instauração de um inteiramente outro, como na criação a partir do nada a que antes aludimos. Atravessado pelo excesso, pelo que rompe com o controle metodológico, o saber que se produz está atravessado pela angústia. E aí está o ponto de contato, a que antes nos referimos, entre os textos “A repetição” e “O con-

ceito de angústia”. A repetição produz ao mesmo tempo, na ambigüidade do instante, o saber e a angústia, um saber que só advém com a angústia e na angústia. Trata-se mesmo de ambigüidade, pois o instante da irrupção está no tempo e fora do tempo, pois marca a quebra do tempo linear que é o fio condutor da narração histórica do indivíduo e faz advir o que escapa, o que não se integra à consistência da narração. Portanto, combater a angústia por todos os meios, submetê-la ao império da sedação, é também perder esse saber, anulá-lo na reiteração do já sabido.

O que seria, então, a angústia para Kierkegaard?

Todos sabemos de sua raiz etimológica latina, o *angere*, o que aperta, o que é estreito e estrangula, o que nos possui e nos corta a respiração. Sabemos também da célebre definição da angústia como um afeto sem objeto, ao contrário do medo. Mas é bom insistir que Kierkegaard não se atém a definições simples, embora não possamos acompanhar o enovelamento de suas sutis distinções. A experiência paradigmática da angústia é a do pecado original. Adão no paraíso podia tudo, uma vez que tinha todas as coisas à sua disposição, mas sobre isso ele nada sabia. A interdição de Deus – o “*Não comerás os frutos da árvore do bem e do mal*” – o coloca diante do seu poder, desse poder ser que antes da lei, da interdição divina, não existia. A lei instaura a possibilidade, a sua condição de liberdade e, portanto, de transgressão da própria lei e, assim, faz dele um ser humano. Mas se, por um lado, a liberdade instaurada pela lei o arranca da necessidade, da naturalidade feliz do não saber, por outro, também não é absoluta uma vez que a liberdade absoluta seria a outra face da necessidade, seria a criação do mundo, da totalidade dos entes o que é apenas um atributo de Deus. A lei instaura, por conseguinte, o instante no qual Adão decide por se submeter ou por transgredir a lei, mas agora a inocência já está perdida, pois

ele sabe algo acerca do saber e mergulha na angústia, pois a angústia “*é a vertigem da liberdade*”. É mesmo uma vertigem pois a liberdade não sendo absoluta é o poder ser na contingência, no risco, no salto sobre o vazio. Compreende-se, então, o *angere*, o caminho estreito da decisão que contrasta com a amplidão do paraíso onde todas as coisas estão disponíveis. Essa é a experiência crucial de Adão: ao saber ele se descobre separado das coisas, ele torna-se sujeito como estas tornam-se objetos. Nesse sentido, a angústia é sem objeto porque essa cisão de sujeito e objeto é irreparável e não pode ser cimentada pelo conhecimento. Ou diríamos, não há remédio epistemológico ou tecnológico para a angústia, pois na separação de sujeito e objeto – que é a condição de todo conhecimento científico – insinua-se o nada. Talvez possamos aqui com todos esses matices reformular a frase num sentido mais autenticamente kierkegaardiano do seguinte modo: “*A angústia não é sem objeto*”. Por quê? Porque de um lado ela consiste em estar mergulhado no mundo dos objetos, reconhecendo, porém, a sua contingência, por outro lado, ela remete a um poder-ser absoluto, à tentação de cruzar a linha da interdição divina e retornar ou regredir ao paraíso anobjetal das coisas inteiramente disponíveis. Não há angústia sem objeto, mas ela não possui um objeto, ela prefigura um absoluto impossível para o homem e que estaria para além da lei, da interdição divina (Hohlenberg, 1960, 48-115).

Visivelmente influenciado por Kierkegaard, mas interpretando o seu pensamento à luz da questão do sentido do ser (*Seinsfrage*), Heidegger, no § 40 de “*Ser e tempo*”, toma a angústia não como um afeto vinculado às perturbações do corpo, mas como uma “afecção/disposição fundamental” (*Grundbefindlichkeit*), como um existencial, como uma disposição estrutural do existente humano (*Dasein*). Enquanto tal a angústia não pode ser eliminada e, mais

do que isso, ela possui nela mesma, enquanto afecção, um saber, um poder de revelação. Por um lado, ela revela a insuficiência de nossa relação instrumental ou utilitária com o mundo. Por outro lado, a angústia nos revela como cuidado, como “cura” (*Sorge*), ou seja, que a relação do homem com a realidade não é primordialmente teórica e, portanto, se a razão é identificada com a ciência, então a ela escapa a própria essência da verdade (*Alétheia*) como desvelamento e encontro com um real que não dominamos e que reluz na fugacidade de nossas idéias e dores, de nossos sentimentos e atos.

Nesse sentido, não podemos e não devemos curar a angústia, porque é a angústia que abre a possibilidade da cura. Um mundo medicalizado e sedado, no esforço absurdo de suprimir a angústia tratando-a como um distúrbio afetivo, só poderia ser um mundo de horror dominado pela mais terrível violência, aquela que nem mais conseguimos perceber e combater. Eliminar a angústia seria como querer coisificar o vazio que nos constitui como humanos, negar a contingência do sujeito no mundo dos objetos. Desse modo, uma racionalidade que pretendesse tudo prever e controlar, inclusive eliminando a imprevisibilidade angustiante da vida, teria como efeito destruir o seu próprio sentido antropológico e, como aludimos no início dessa exposição, produziria, como resultado, um mundo imaginário de animais calados e felizes, privados da pujança metafórica da linguagem.

O filósofo, dizia Husserl com lucidez, é sempre um iniciante. Também o analista é sempre um iniciante, pois cada análise é “*Unheimliche*”, repetição e estranheza e, portanto, um convite para a criação conceitual que é justamente a repetição diferencial dos conceitos já concebidos. Confrontar o destino. Talvez seja esta a tarefa sempre retomada do analista. Se é verdade, como disse Hegel, que o destino foi a tragédia do homem grego e que a política

havia se transformado na tragédia do homem moderno, então podemos dizer que a despolitização da sociedade, na esteira do desencanto pós-moderno, é a força do destino que reaparece sob a máscara de nossa impotência diante do curso das coisas. Mas hoje a indiferença e o niilismo substituíram a consciência trágica. Na ausência do antigo herói trágico, a consciência cínica convive com o horror, o que nos leva a pensar que a inaturalidade da psicanálise, a sua vocação extemporânea, é o seu maior elogio, pois como Walter Benjamin soube expressar com dura concisão: “*Que as coisas sigam o seu curso, eis a catástrofe*”<sup>6</sup>. φ

**ANXIETY AND KNOWLEDGE:  
REFLECTIONS ON THE  
INTER-RELATION BETWEEN  
PSYCHOANALYSIS  
AND PHILOSOPHY**

**Abstract**

*In this article, we intend to analyze the inter-relationship between Psychoanalysis and Philosophy considering the radical interpretation of modernity, or, in other words, a form of thought that conceives modernity – at least some of its dominating tendencies – as a project of camouflaging human finitude. In this perspective, a confrontation between Psychoanalysis and Philosophy permits one to salvage knowledge that not only dissimulates anxiety, but that can also be sustained by it.*

**Keywords**

*Psychoanalysis, Philosophy, Modernity, Ontology, Knowledge, Anxiety.*

## Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte. Um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

DEPELSENAIRE, Yves. Lãs migajas antifilosóficas de Kierkegaard. In: MILLER, J.A. et alii. *Filosofia ? Psicoanálisis*. Buenos Aires: Trés Haches, 2005.

DEVEREUX, Georges. *De l'angoisse a la méthode dans les sciences du comportement*. Paris: Flammarion, 1987.

DRAWIN, Carlos R.. O destino do sujeito na dialética da modernidade. *Síntese*. V. XXII, n.71, 1995, 489-511.

DRAWIN, Carlos R.. O futuro da psicologia: compromisso ético no pluralismo teórico. In: BOCK, Ana M. Bahia (org.). *Psicologia e o compromisso social*. São Paulo: Cortez, 2003.

DRAWIN, Carlos R.. A recusa da subjetividade: idéias preliminares para uma crítica do naturalismo. *Psicologia em Revista*, v. X, n. 15, 2004, 28-42.

DRAWIN, Carlos R.. A razão ensombrecida (IEAT. No prelo.)

HEIDEGGER, Martin. La fin de la philosophie et la tâche de la pensée. In: IDEM. *Questions IV*. Paris: Gallimard, 1976.

HEIDEGGER, Martin. Was ist Metaphysik? In: IDEM. *Wegmarken*. Frankfurt AM Main: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. (Achzehnte Auflage). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

HOHLENBERG, Johannes. *Loeuvre de Sören Kierkegaard. Le chemin du solitaire*. Paris: Albin Michel, 1960.

LACAN, Jacques. La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse. In: IDEM. *Écrits*. Paris: du Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

MILLER, J.A.. *Filosofia ? Psicanálise*. MILLER, J.A. et alii.. *Filosofia ? psicoanálisis*. Buenos Aires: Trés Haches, 2005.

6. A frase de Benjamin é citada como epígrafe do primeiro capítulo do ensaio de Paul Valadier citado na bibliografia.

NIETZSCHE, Friedrich. Asi habló Zaratustra. In: IDEM. *Obras completas*. Buenos Aires: Ediciones Prestigio, 1970.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

POSSENTI, Vittorio. *Essere e libertà*. Catanzaro: Rubbettino Editore, 2004.

RICOEUR, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, du Seuil, 1965.

VALADIER, Paul. *Moral em desordem. Um discurso em defesa do ser humano*. São Paulo: Loyola, 2003.

VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e razão moderna. *Síntese*. V. XXII, n.68, 1995, 53-85.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

RECEBIDO EM: 04/08/2008

APROVADO EM: 11/08/2008

## **SOBRE O AUTOR**

---

### **Carlos Roberto Drawin**

Psicólogo. Psicanalista. Professor do Departamento de Filosofia da UFMG. Professor do Curso de especialização em Teoria Psicanalítica do Departamento de Psicologia da UFMG.

#### **Endereço para correspondência:**

Av. Antônio Carlos, 6627 - Pampulha  
31270-901 - BELO HORIZONTE/MG  
E-mail: carlosdrawin@yahoo.com.br