

# Angústia, desamparo e experiência do tempo em contexto psicopatológico

Bernhard Sylla

## 1. Introdução

Este breve ensaio que integra a *Festschrift* para a nossa muito querida colega e amiga Irene Borges-Duarte é fruto de uma conversa breve que travámos sobre o tema do trauma, e da subsequente leitura do seu artigo recentemente publicado e intitulado “À força de padecer: considerações sobre a dor como experiência ontológica” (Borges-Duarte, 2019). O artigo despertou em mim duas questões que, à partida, apontam para perspetivas bastante diferentes sobre a conexão entre três fenómenos: temporalidade, angústia e desamparo. A primeira perspetiva é onto e psicogenética, a segunda ontológica e metapsicológica. Não apresentarei respostas amadurecidas, pois tenho ainda dúvidas se as duas perspetivas podem realmente ser pensadas como convergentes ou se devem ser tratadas como pertencentes a diferentes níveis de reflexão. Começo por delinear brevemente o contexto da primeira pergunta.

De acordo com muitos investigadores do fenómeno do trauma, experiências traumáticas graves podem originar uma alteração da experiência temporal. As *ek-stasis* do passado, presente e futuro parecem fundir-se numa espécie de estado intemporal que não corresponde nem ao tempo de *kairos* nem ao tempo de *chronos*. Poder-se-ia falar de uma perda de consciência do tempo “normal”. À incapacidade de relacionar o passado e o presente de uma forma que faça sentido acresce o facto de as expectativas sobre o futuro serem também moldadas pelos afetos básicos de angústia e, por vezes, de desamparo

total que esmagam a vítima do trauma. Nestes casos de traumas graves, parece que a angústia asfixia a vítima e não lhe possibilita, como Heidegger o tinha evocado, desenvolver uma relação apropriada com a angústia no seu sentido saudável e revelador do verdadeiro ser do *Dasein*. Um sintoma da angústia asfixiante é, daí, frequentemente uma perturbação grave da temporalidade existencial na vítima de trauma. A primeira pergunta é, portanto, se as ideias de Heidegger sobre a função existencial da angústia deveriam ser repensadas à luz destes casos.

A segunda pergunta surgiu do horizonte da primeira e inquire sobre um fenómeno que me parece valer uma reflexão profunda. Em termos ontogénéticos, o desamparo total parece estar associado, na maioria dos casos, ao estágio inicial do desenvolvimento ontogénético, decisivo para as posteriores possibilidades de experienciar existencialmente o afeto de angústia e outros afetos. Abre-se assim a perspectiva de uma relação entre desamparo e angústia, que pode até assumir a constelação subtil de uma concorrência. Esta concorrência, no entanto, é profundamente ambivalente, e isto em vários sentidos. Não diz apenas respeito à distinção entre antecedência e aprioridade, mas alastra-se também para o campo do ‘efeito existencial’ potencialmente benéfico da angústia e do desamparo, que seria o da revelação de um determinado ser.

No que se segue, as secções 2 a 4 tratam da primeira pergunta e a secção 5 da segunda.

## 2. Angústia e esvaziamento do tempo em Heidegger

Começamos a nossa análise da primeira pergunta com a breve caracterização da compreensão da angústia na obra de Heidegger.

Tanto em *Ser e Tempo* como em outros textos, nomeadamente em “O que é a Metafísica?”, a angústia é determinada como um afeto fundamental (*Grundbefindlichkeit*) que coloca um desafio existencial ao ser humano. A angústia não é causada, como o medo, por um ente ou uma situação intramundana, mas desafia-nos a enfrentar o fundamento da nossa existência. Em *Ser e Tempo*, este desafio é descrito em termos centrados no *Dasein*. Habitualmente, diz Heidegger, o *Dasein* tende a fugir do seu próprio ser, ou seja, do desafio de se comprometer seriamente com a sua existência e as suas possibilidades existenciais. Enfim, este fugir faz-se notar na entrega do *Dasein* à quotidianidade mediana e no modo de existir do *Man*. Já em *Ser e Tempo* existe então esta demanda de entender autêntica e apropriadamente o sentido do afeto de angústia. Entender a angústia, sentir e vivê-la profundamente tem a função de abrir ao *Dasein* as portas de acesso ao seu próprio ser. Passar pela angústia é como uma aprendizagem na arte de existir, e só esta aprendizagem desencerra a verdadeira liber-

dade que é intrinsecamente ligada ao poder-ser constitutivo da existência. A seguinte passagem de *Ser e Tempo* resume esta função importante da angústia:

[A angústia] resgata o *Dasein* do seu decair e lhe torna manifestas a propriedade e a impropriedade como possibilidades do seu ser. Essas possibilidades fundamentais do *Dasein*, que é cada vez meu, mostram-se na angústia como são em si mesmas, não deturpadas pelo ente do-interior-do-mundo ao qual o *Dasein* se agarra de pronto e no mais das vezes. (Heidegger, 2014: 533)<sup>(1)</sup>

Em “O que é a Metafísica?”, de 1929, bem como no posfácio a este texto, de 1941, a instância do “nada” ocupa o lugar do fundamento – enquanto fundamento e simultaneamente não fundamento, abismo – do ser, ou seja, de todas as possibilidades do poder-ser. A partir desta altura, a angústia desempenhará nas obras de Heidegger a função do acesso ao nada. A angústia, assim Heidegger, revela o nada (Heidegger, 1976: 112), ou seja, revela o nada como fundamento de todos os entes (*Ibid.*: 115). Numa bela frase, Heidegger diz:

Somente quando a noite do nada da angústia alumia, revela-se a abertura originária do ente enquanto tal: que está a ser, em vez de ser nada. Mas este “em vez de ser nada”, acrescentado ao nosso discurso, não é uma clarificação adicional e secundária, mas a possibilidade prévia da revelação do ente em geral. (Heidegger, 1976: 114, tradução minha)<sup>(2)</sup>

Em outros textos, a função de abrir o acesso ao verdadeiro ser e ao seu fundamento, o nada, é relacionada com dois afetos fortes, o tédio<sup>(3)</sup> e a experiência da dor<sup>(4)</sup>, sempre sob a condição de estas experiências serem as do verdadeiro tédio e da dor tornada em sofrimento aclarado pela lucidez da sua autêntica compreensão.<sup>(5)</sup>

(1) “[Die Angst] holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltlich Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert.” (Heidegger, 1977a: 253).

(2) “In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts. Dieses von uns in der Rede dazugesagte »und nicht Nichts« ist aber keine nachgetragene Erklärung, sondern die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt.” (Heidegger, 1976: 114).

(3) Cf. §§ 19-41 de Heidegger (1992).

(4) Como indica Borges-Duarte, ainda não existe um estudo sistemático sobre a abordagem heideggeriana do fenómeno da dor. Borges-Duarte fornece-nos algumas indicações preciosas sobre as obras de Heidegger onde a dor é abordada e que poderiam servir como ponto de partida para uma tal análise, cf. Borges-Duarte (2019: 115 e 117, notas de rodapé 3 e 4).

(5) O que se tenta a dizer com isso é formulado magnificamente por Borges-Duarte (2019: 128): “Na experiência da dor, na sua máxima autenticidade, dá-se, pois, um *acontecimento*,

Que a nossa experiência do *tempo* está intimamente relacionada com os afetos da angústia e do tédio, mostrou-o com mestria Byung-Chul Han no seu ensaio *O Aroma do Tempo*. Segundo a sua leitura de Heidegger, a incapacidade de lidar com o tempo – ou seja, a experiência do tempo vazio, do tempo parado, ou da falta de tempo – é causa da angústia, mas essa angústia é uma angústia incompreendida (cf. Han, 2017: 22-25). Poderíamos até dizer, que esta relação é recíproca, uma vez que a angústia incompreendida pode ser também a causa do esvaziamento do tempo. Seja como for, importante é que, para Heidegger, *a angústia é um afeto potencialmente revelador*. Se compreendida no seu sentido existencial, ela pode tornar-se a via régia para a existência autêntica e apropriada do *Dasein*.

### 3. Angústia e esvaziamento do tempo em experiências patológicas

Tendo em conta as análises de Heidegger e Han, não há dúvida de que o apelo principal para repensar a nossa existência ao reavaliar os afetos da angústia e do tédio bem como a relação que temos com o tempo é dirigido ao *Dasein adulto*, em plena posse das suas capacidades intelectuais e emocionalmente amadurecido. Perante este pressuposto, e sabendo que não são poucos os casos em que vítimas de trauma perdem completamente as mencionadas capacidades, poderemos perguntar se estas vítimas não serão excluídas de antemão da possibilidade de viver uma vida autêntica, ou seja, de existir no sentido pleno da palavra. Em casos graves, e refiro-me, por serem os exemplos mais nítidos, às vítimas de traumas graves, é precisamente a impossibilidade de compreender a sua angústia e lidar com ela que torna estas vítimas reféns do seu trauma. Se bem que não exista uma interpretação unanimemente aceite na psicopatologia, uma das mais geralmente aceites é a de que estas vítimas sofrem de uma inultrapassável dissociação entre as suas faculdades racionais de observação consciente do seu ambiente e o seu próprio estado psíquico. Este torna-se incontrolável e acaba por intervir na vida quotidiana em qualquer instante. A interferência é frequentemente desencadeada pela experiência de situações cujas configurações específicas revelam alguma semelhança com as configurações do respetivo evento traumático. Estas experiências causam terror, pavor e angústia sem que a pessoa seja capaz de controlar ou dominar o assalto emocional. Esta dissociação não apenas parece ser extremamente resistente a todas as tentativas de cura ou alívio da dor, ela também

---

pelo qual quer a condição humana, em cada caso própria de quem sofre, quer o seu limite obscuro se manifestam com a máxima intensidade. Essa *experiência é, pois, dupla: antropológica e ontológica*. A *vulnerabilidade* à dor – seja na doença, seja no sofrimento espiritual ou psicológico – manifesta-se e aprende-se. À força de padecer educa-se a sensibilidade e abre-se ao cuidado de si e do próximo.”

intervém gravemente na constituição ekstático-temporal da existência, uma vez que parece ser impossível distinguir claramente entre passado, presente e futuro. Ao invés, o tempo parece estar congelado, e a experiência do tempo forçosamente reconduzida ao instante do evento traumático. Borges-Duarte formula isso assim: “(...) estamos (...) perante um fenómeno que afecta a *totalidade da existência*. E que implica o *irromper de um tempo, que fica retido e não passa*.” (Borges-Duarte, 2019: 121). O psiquiatra Stolorow, inspirado na obra de Heidegger, formula a mesma ideia assim:

(...) a minha tese aqui é que é a unidade ek-stática da temporalidade – a sensação de um estender-se entre passado e futuro – que é devastadoramente perturbada pela experiência do trauma emocional. As experiências de trauma tornam-se congeladas num presente eterno, no qual se permanece para sempre preso. (Stolorow, 2007: 20; tradução minha)<sup>(6)</sup>

Contudo, a consideração dos casos graves das experiências traumáticas em adultos não parece invalidar a análise existencial de Heidegger. Ainda que se possa afirmar que esta análise não oferece nenhuma ajuda às vítimas de traumas graves, visto que a sua faculdade de compreensão, imprescindível para exercer uma existência apropriada, está, em muitos casos, irreversivelmente perturbada ou até mesmo destruída, poder-se-á objetar que o facto de haver doenças, lesões e acidentes que afetam gravemente a nossa existência, privando-nos de capacidades físicas, psíquicas ou intelectuais básicas, é um risco de vida que nenhuma análise filosófica pode remediar. A exceção faz parte da regra e não a invalida. O facto de haver pessoas com uma só perna não permite que se defina o homem como monópode.

#### 4. O caso específico do trauma na infância precoce

Há, contudo, uma objeção à análise existencial da angústia em Heidegger que, porventura, será mais robusta. Esta objeção é fundamentada na seguinte argumentação: tendo em conta a teoria winnicottiana sobre o desenvolvimento humano na primeira infância, o estado psíquico que corresponde ao *Dasein* adulto e às suas capacidades existenciais de compreensão, de fala, de consciência, etc., seria apenas o *resultado* de um desenvolvimento e amadurecimento físico, psíquico e intelectual. Somente um ser que perpassa esta fase da constituição do seu Eu sem perturbações graves estaria em condições

(6) “(...) my thesis here is that it is the ecstatical unity of temporality – the sense of stretching along between past and future – that is devastatingly disturbed by the experience of emotional trauma. Experiences of trauma become freeze-framed into an eternal present in which one remains forever trapped.” (Stolorow, 2007: 20).

de desenvolver uma atitude própria, refletida e apropriada perante o fenômeno da angústia existencial. Se, no entanto, um bebê ou uma criança sofrer um trauma grave nesta fase inicial do seu desenvolvimento, então sofrerá uma quebra grave no seu amadurecimento, i. e., na constituição da sua existência. Isto significa que a sua existência não possui esta possibilidade de elaborar uma atitude existencial livre perante a angústia tal como Heidegger a pressupôs para todos os *Dasein*, ficando antes privado desta possibilidade e preso ao tipo de angústia traumática já descrito mais acima.

A teoria de Winnicott marcou profundamente a mudança de paradigma ocorrida no desenvolvimento das teorias psicológicas na segunda metade do século XX, da orientação na relação do sujeito com o objeto para a orientação intersubjetiva. A crítica winnicottiana a todas as teorias que partem de um sujeito de antemão constituído cujo desenvolvimento se desenrola através das relações primordialmente libidinais com o objeto fundamenta-se na sua convicção de que a capacidade de se relacionar com objetos é apenas fruto de um longo período de amadurecimento (cf. Loparic, 1996). Este amadurecimento depende substancialmente da relação entre a criança e a sua mãe, ou seja, acontece intersubjetivamente e não segundo o modelo da relação entre sujeito formado e objeto. Como diz Fulgencio,

Evidentemente, trata-se de uma longa jornada até o amadurecimento que torna possível à pessoa relacionar-se com o mundo objetivamente dado como externo a ela, mas uma trajetória do amadurecimento nessa direção precisa ser sustentada e facilitada pelos cuidados maternos para que isso possa ocorrer. (Fulgencio, 2004: 265)

Isto quer dizer que as capacidades do pensar, desejar e agir se vão constituindo lentamente. É óbvio que a partir desta perspectiva teórica a relação entre criança e mãe é absolutamente fundamental para que a criança possa adquirir estas capacidades. É igualmente óbvio que uma perturbação grave desta relação pode ter consequências graves para o desenvolvimento da criança. Eis o caso das psicoses que derivam de uma paralisação do amadurecimento num certo momento dos seus estágios iniciais (cf. Dias, 2011: 19), onde, como diz Borges-Duarte (2019: 121), a “única defesa é a cisão psicótica, que, transformando a vida num esquema defensivo, guarda – em vez de dissolver – a ameaça inicial, só aparentemente esquecida, e converte o real numa permanente “área de perigo letal”.” Elsa Oliveira Dias cunhou o termo preciso de “angústia impen-sável” que capta dois traços importantes numa única expressão, primeiro que os traumas da infância precoce são particularmente cruéis e, segundo, que acontecem num estágio de desenvolvimento que é “pré-verbal, pré-psíquico e pré-representacional, anterior ao início de qualquer capacidade relacionada a mecanismos mentais e muito anterior ao reconhecimento de impulsos ins-

tintuais como fazendo parte do si-mesmo e tendo um significado” (Dias *apud* Santos, 2011: 476). A crueldade dos traumas da infância está diretamente ligada à impensabilidade, uma vez que a criança ainda não possui os meios afetivos e intelectuais para enfrentar o trauma: “As angústias impensáveis quebram a incipiente integração, isto é, a incipiente experiência de um si-mesmo, de qualquer grau ou tipo, mas anterior à constituição de um eu, que existe por ocasião do fracasso ambiental” (Dias *apud* Santos, 2011: 477). Para além de sofrer uma quebra da continuidade da sua existência, a criança também está num estado de desamparo total, inteiramente privada dos meios que um adulto tem para enfrentar um trauma, por quão inefetivos que estes possam ser mesmo no caso dos traumas sofridos após o amadurecimento psíquico.

Voltando à nossa questão principal, será que a objeção à análise da angústia baseada nestas considerações sobre o trauma na infância precoce é de facto mais robusta? Por um lado, poder-se-á argumentar que a diferença entre traumas ocorridos na idade adulta e traumas ocorridos na infância não é suficientemente significativa para pôr em questão a análise das capacidades constitutivas de todos os seres humanos com base em casos nos quais, devido a acidentes ou doenças, alguns seres humanos podem perder esta capacidade. Por outro lado, há pelo menos dois argumentos a favor da robustez da objeção que me parecem fortes. O primeiro sustenta que uma análise existencial deve *necessariamente* considerar o aspeto genético da constituição existencial do ser humano, uma vez que pode ser considerado um facto que a plena posse da ‘existencialidade’ depende *essencialmente* desta génese. Atentando neste argumento, Loparic<sup>(7)</sup> vai ao ponto de sustentar que, no fundo, não se pode dizer que a angústia é estrutural e constitutiva do ser humano, pois é sempre algo que apenas surge mais tarde no desenvolvimento humano, precisamente quando se alcança um certo grau de amadurecimento psíquico. Borges-Duarte, por seu lado, reconhece a importância da perspectiva genética,<sup>(8)</sup> mas não me parece que considere a objeção suficientemente forte para tirar à análise heideggeriana da angústia o seu peso existencial.

Mas levemos a nossa análise ainda mais longe, e passemos à acima mencionada segunda pergunta. A análise até aqui desenvolvida já introduz, de certa maneira, a concorrência entre angústia e desamparo total, uma vez que nos casos em que uma criança que sofre um trauma na infância precoce ainda não teria a possibilidade de sentir angústia, sendo ao invés disso entregue a

(7) Refiro-me à sua conferência proferida em 12 de novembro de 2020 no XXV Colóquio Heidegger, intitulada “Os 25 anos do Colóquio Heidegger”, acessível em <https://youtu.be/BjnAsoCsdrc> (Loparic, 2020).

(8) “Os avanços da psicologia do desenvolvimento e, sobretudo, da psicoterapia constituem, por isso, um enorme favor para a compreensão do que é o ser humano, de como se forma aquilo que a filosofia estuda como ‘já formado’.” (Borges-Duarte, 2019: 121).

uma quebra brutal da constituição da sua existência face à qual ainda não tem os meios de defesa que um adulto tem, estando, portanto, numa situação de desamparo total. Analisarei, no que se segue, esta *concorrência* a partir de uma perspetiva assaz diferente, valendo-me das interpretações que Lacan e Heidegger desenvolveram em torno da figura de Antígona, da tragédia de Sófocles com o mesmo nome.

## 5. O desamparo total como origem e potencialidade da sabedoria

No seu seminário sobre a Ética da Psicanálise (Lacan, 1991), ocorrido em 1959/60, Lacan constrói a conclusão do seu seminário, ao longo das últimas seis sessões, em diálogo com o drama *Antígona* de Sófocles. E é neste âmbito que surge a tematização do desamparo e da sua concorrência com a angústia.

Afastando-se das interpretações corriqueiras, o estilo interpretativo de Lacan lembra o de Heidegger, visto que extrai do drama traços específicos que acabam por condizer com a sua filosofia da psique. A figura Antígona, assim a conclusão à qual chega Lacan, é a encarnação dramática de uma verdade ‘sincrónica’ e não diacrónica (Lacan, 1991: 344), uma verdade metapsicológica que se encontra num nível acima do psíquico e que revela algo sobre a relação entre a estrutura de todos os desejos e a morte (*Ibid.*: 339s.). Em *Antígona*, o desejo é desejo da morte, mas este não tem nada a ver com a transformação, com a génese, com a corrupção, com o trajeto da vida para a morte (*Ibid.*: 344). Antígona encarna antes a radicalidade da morte *qua* origem do próprio desejo, que Lacan interpreta como confrontação com o impossível, a vários níveis: confrontação com a facticidade biológica da mortalidade e, daí, finitude do homem; com a impossibilidade de satisfazer definitivamente os desejos libidinais; com a impossibilidade de entender aquilo a que Lacan irá chamar o Real<sup>(9)</sup>, fonte e origem dos traumas humanos<sup>(10)</sup>; com a impossibilidade de superar a infinita troca de significantes na fuga às angústias e na busca do respetivamente desejado (*Ibid.*: 352), cuja causa, segundo Lacan, é o facto de que os desejos humanos giram inevitavelmente em torno da falta originária. Um tipo de morte, também chamado por Lacan de “segunda morte” (*Ibid.*: 354), é a *descoberta da lógica* deste processo das infinitas substituições que nunca levam ao alcance da felicidade. A descoberta desta morte confronta-nos com a condição humana. Por um lado, desperta-nos para a possibilidade de fazer um corte radical, de terminar de vez com estas substituições, incluindo opções como o

(9) Cf. sobretudo o Seminário XI sobre “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise” (Lacan, 1979).

(10) Sobre a relação entre o Real e o trauma cf. Wörler (2015: 253-258). A análise desta temática específica insere-se num estudo maior (Wörler, 2015) que se foca exclusivamente na análise da famosa tríade do Imaginário, do Simbólico e do Real em Lacan.



suicídio. Por outro lado, corresponde ao ulterior saber do psicanalista sobre o derradeiro limite da sua praxis e as implicações deste saber para o *ethos* da sua profissão, que não se pode socorrer em promessas vãs da felicidade humana.

A experiência de Antígona é caracterizada como experiência limite, como experiência de um além e no além. Este *além*, no entanto, não é fácil de determinar. Uma possibilidade de o determinar acaba por nos fornecer uma ideia muito abstrata, a da negação primordial, uma noção que Lacan extrai do curto texto de Freud sobre a *Verneinung* (negação) (Lacan, 1988: 900-902).<sup>(11)</sup> Sem me deter aqui nas dificuldades da leitura lacaniana deste texto, facto é que Lacan sublinha enfaticamente a tese de Freud de que, para haver afirmação e negação, ou seja, para haver desejo libidinal e repressão do desejo, tem de haver uma negação primordial, que é a possibilidade abstrata de haver dualidade e que corresponde ao surgimento da capacidade de articular um “*Ur-teil*”, ou seja, traduzido literalmente, uma separação e divisão primordial que é a condição *a priori* para todo o juízo e todo o desejo. Por um lado, é a descoberta desta negação e separação original que, segundo Lacan, é experienciada e posta a descoberto por Antígona (cf. Lacan, 1991: 366s.). Segundo esta via interpretativa, ela é experienciadora *transcendente*. Em sintonia com esta via interpretativa está a afirmação de Lacan de que Antígona não obedece a nenhuma lei conhecida, nem às leis divinas, nem às humanas (as leis da *polis*), nem às da “terra” que derivam da consanguinidade (do laço de irmandade que existe entre Antígona e o seu irmão morto Polinices). A lei a que Antígona obedece ainda não está descrita, ela está por descobrir. É a lei (metapsíquica) que subjaz à condição humana enquanto tal (*Ibid.*: 336s., 351). Neste sentido, Antígona seria um ser sobre-humano ou não humano, uma manifestação da estrutura transcendente e apriorística do ser humano. Condiz com esta via interpretativa o dito de Antígona de que não pertence nem aos vivos nem aos mortos.<sup>(12)</sup>

Por outro lado, esta via interpretativa não basta para captar a peculiaridade da figura de Antígona. Não é por acaso que Lacan traça uma linha entre ela e a teoria estética de Kant (*Ibid.*: 313ss.). Antígona encarna a experiência e a manifestação do inexperienciável, a experiência do máximo horror que, ao manifestar-se fenomenologicamente, deixa surgir o sublime que se manifesta como beleza de nível superior, uma beleza que não se restringe ao espiritual, mas que também é percecionável na experiência fenomenal.<sup>(13)</sup>

(11) O texto de Freud consta do vol. 14 das *Gesammelte Werke* de Freud (Freud, 1955: 11-15).

(12) Furtado (2013: 35) aborda este aspeto na receção de Antígona por Lacan mais pormenorizadamente.

(13) Eis um aspeto que aproxima Lacan também a Bataille. É sabido que a relação pessoal muito peculiar entre os dois homens – de amizade, de paixões partilhadas pela mesma mulher e de laços familiares que surgiram destas paixões, cf. particularmente Lethier (2000) – fez com que Lacan, embora conhecedor profundo da obra de Bataille, quase nunca tenha re-

Voltemos agora ao tema que nos ocupa na análise do presente ensaio. Na parte conclusiva do seu diálogo com o drama *Antígona* de Sófocles, Lacan traz à colação a distinção entre desamparo e angústia. Esta distinção culmina na seguinte afirmação:

É propriamente isso o que Freud, falando de angústia, designou como o fundo onde se produz seu sinal, ou seja, o *Hilflosigkeit*, a desolação, onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte – mas no sentido que lhes ensinei a desdobrar esse ano – não deve esperar ajuda de ninguém.

Ao término da análise didática o sujeito deve atingir e conhecer o campo e o nível do desamoramento absoluto no nível do qual a angústia já é uma proteção, não *Abwarten*, mas *Erwartung*. A angústia já se desenvolve deixando um perigo delinear-se, enquanto que não há perigo no nível da experiência última do *Hilflosigkeit*. (Lacan, 1991: 364)

A meu ver, o estado de desamparo total é associado à experiência meta-psíquica da condição humana, e particularmente ao entendimento da mortalidade a seus vários níveis. É simultaneamente *telos* e origem. A diferença entre angústia e desamparo não é uma diferença de grau, mas de categoria. O desamparo radical e originário situa-se no além do campo onde age a angústia. Aquele que experiencia o desamparo na sua forma transcendente não sente angústia, em nenhuma das suas formas, nem medo. Está numa ‘dimensão’ diferente.

Seria falso concluir daqui que a angústia é concebida, na obra de Lacan, como o medo na obra de Heidegger, como relacionado com um objeto intramundano identificável. Como Lacan desenvolveu mais tarde, no seu seminário X, a angústia pode, sim, relacionar-se com um objeto concreto, mas este objeto é, no fundo, sempre um mandatário que ocupa o lugar do ‘pequeno objeto a’, o fundo inalcançável de todas as objetificações dos alvos dos desejos. Nas manifestações muito amplas e diversas da angústia, vem à luz de cada vez uma particular referência à falta fundamental, a da inacessibilidade principal do ‘pequeno objeto a’, sobre cuja estrutura o sujeito não tem conhecimento.<sup>(14)</sup> A angústia é, portanto, o afeto mais fundamental de entre todos os afetos, mas *não conduz*, como em Heidegger, ao esclarecimento do ser de cada indivíduo (do *Dasein*). Ou seja, ainda que a angústia seja ‘o’ afeto estrutural que é expe-

---

ferido diretamente a sua obra. No entanto, parece, à primeira vista, que o conceito de *experiência interior* em Bataille se cruza em muitos aspetos com a *experiência limite* associada à figura de Antígona em Lacan (cf. Quiroz, 2021). Não nos podemos deter neste aspeto no âmbito da análise aqui desenvolvida.

(14) Sobre a angústia sem objeto específico, a angústia fundamental, bem como o ‘nascimento’ da angústia no momento do nascimento ‘físico’ do bebé, cf. especialmente a sessão XXIV do Seminário X (Lacan, 2004: 375-390).

rienciado desde o início da ontogênese (cf. Lacan, 2004: 375-380), *ela não é, e eis a diferença para com a filosofia de Heidegger, equiparável ao desamparo*, visto que *somente o último* constitui o fundamento a partir do qual se abre a possibilidade de o ser humano chegar à sabedoria, ao conhecimento da sua natureza, sem que se possa garantir com isso o alcance da felicidade. Pelo contrário, abre-se o horizonte de uma luta diferente, a da sabedoria com a morte. No fundo, o ser humano não irá suportar nem conseguirá obter esta sabedoria num sentido pleno e absoluto. É antes como se a experiência desta sabedoria apenas se pudesse dar em instantes relâmpago. Mas é certo que, em Lacan, a estes raros momentos de lucidez transcendente se associa o desamparo que, como o centro terrivelmente calmo de um furacão, confere a libertação da angústia e do medo, a tranquilidade dos que estão no além dos perigos existenciais. Daí que Antígona seja descrita no drama de Sófocles, como Lacan sublinha explicitamente, como livre de qualquer medo, de qualquer piedade, de qualquer angústia (cf. Lacan, 1991: 312). Parece-me então falsa a afirmação de que, em Lacan, o desamparo *deriva* da angústia, interpretação sustentada por Furtado (2013: 36). Ao invés, é um abismo que separa os dois. E parece-me que o desamparo desempenha no pensamento de Lacan uma função mais fundamental do que a angústia: ele é a razão ontológica para a onticidade onde reina a angústia.

Chegado a este resultado, coloca-se ainda a questão se o podemos relacionar de uma forma ‘direta’ com o pensamento de Heidegger. Para responder a esta pergunta, sugiro atentar na interpretação heideggeriana de *Antígona* e confrontá-la, a seguir, com a de Lacan.

Heidegger ocupa-se deste drama por duas ocasiões, em 1935, nas suas preleções sob o título “Introdução à Metafísica” (Heidegger, 1983), e em 1942, a propósito da interpretação do hino hölderliniano “Der Ister” (Heidegger, 1993). Interessa-nos, no âmbito da nossa análise, sobretudo a segunda interpretação.

Nesta, Heidegger interpreta a figura de Antígona como representação de um ser humano excepcional, um ser humano que revela na e pela sua existência o *verdadeiro ser* do inquietante, do *Unheimlichsein*. Ao longo da análise interpretativa, Heidegger recorre constantemente à sua primeira interpretação de 1935, onde focou o inquietante a partir de uma outra perspetiva, a do impulso do ser humano de se realizar ao sair do lar familiar e seguro, numa busca frenética de conhecer e conquistar o infinito domínio do ainda não conhecido. Este modo de viver desvelaria a verdadeira natureza do homem, a de deixar o conforto do seu lar (*Heim*) em busca do domínio de tudo que está fora do lar (*un-heimisch* e, simultaneamente, *un-heimlich*), ou seja, o domínio do vasto mundo desconhecido, que, no entanto, permaneceria impossível de ser conquistado na íntegra. O homem, assim, é o ser mais inquietante (o *deinotaton*), mais admirável e, ao mesmo tempo, mais ousado e terrível. Mas o limite intransponível, a única coisa que se recusa *categoricamente* a ser dominada, conquistada e sabida, é a

morte. É exatamente neste ponto que a segunda interpretação acrescenta um aspeto que parece ser ainda mais fundamental. Antígona é, assim Heidegger, o ser humano *mais* inquietante, ela supera todos os outros humanos e até a própria natureza humana, que já por si é a revelação do inquietante. Em que consiste então este superlativo?

Enquanto o ser humano que busca o inquietante permanece no domínio do ente – “Para onde quer que seja que o mais inquietante [*das Unheimlichste*] enquanto mais não familiar [*das Unheimischste*] se dirige, ele permanece sempre, na medida em que ainda é o mais não familiar [*das Unheimischste*], no domínio do próprio ente.”<sup>(15)</sup> – Antígona “é, no domínio do mais inquietante, o supremo inquietante.”<sup>(16)</sup> Heidegger elucida esta afirmação assim:

Ela é não familiar [*unheimisch*] de uma forma absoluta – este inquietante [*das Unheimliche*] que Antígona assume não é de forma alguma o terrível e incomum da morte precoce que ela prevê como certeza, visto que o seu morrer é, se de todo for alguma coisa, aquilo que constitui o *kalos*, a saber, a pertença ao ser. O seu morrer é o seu tornar-se familiar, mas um tornar-se familiar no e a partir do ser não familiar.”<sup>(17)</sup>

Tanto o *heimisch* como o *unheimisch* são modos da existência humana. Quando se desvela o seu ser, acontece a manifestação e a clareira do ser *destes modos de existência*. O modo verdadeiro do *heimisch* corresponde ao cumprimento do destino de um ser humano, o seu regressar ao verdadeiro lar, à sua origem, e a verdade deste regresso significa que se vislumbra o *ser* deste lar, que coincide na análise mais vasta do hino hölderliniano “Der Ister” com a *estia*, que é o lar e também o nome da deusa grega para o lar. A expedição que parte do lar em busca do ser de todos os entes, como percurso existencial inquietante (*unheimlich*), tem de regressar à origem, mas isso somente é possível se o verdadeiro ser deste ‘percurso’ for descoberto. E é isso que acontece na figura de Antígona. Embora não nos confira um saber ulterior e definitivo deste regresso, ela revela-nos, sim, a via e o caminho para este regressar: “O ser não familiar revela-se como o ainda-não-desperto, ainda não decidido,

(15) “Wohin immer das Unheimlichste als das Unheimischste hinausfahren mag, es bleibt, sofern es als das Unheimischste noch ist, überall in dem Umkreis des Seins selbst.” (Heidegger, 1993: 135).

(16) “Antigone ist innerhalb des Unheimlichsten das höchste Unheimliche.” (Heidegger, 1993: 129).

(17) “Sie ist unheimisch schlechthin, *to deinon touto* – dies Unheimliche, das Antigone auf sich nimmt, ist keineswegs das Furchtbare und Ungewöhnliche des frühen Todes, den zu erfahren sie als Gewißheit vor sich sieht, denn ihr Sterben ist ja, wenn es überhaupt etwas ist, das, was das *kalos* ausmacht, die Zugehörigkeit zum Sein. Ihr Sterben ist ihr Heimischwerden, aber das Heimischwerden in und aus jenem Unheimischsein.” (Heidegger, 1993: 129).

ainda não assumido poder-ser-familiar, poder-regressar-ao-lar. É precisamente ser-não-familiar que Antígona assume.”<sup>(18)</sup>

Tal como Lacan, Heidegger afirma que Antígona não obedece a nenhuma lei conhecida, nenhuma lei divina, nenhuma lei da *polis*, nenhuma lei biológica da consanguinidade. Contudo, ela obedece a uma outra lei – e Heidegger chama-a mesmo com o nome de ‘lei’ –, a lei do ser-não-familiar (“Gesetz des Unheimischseins”) (Heidegger, 1993: 131). Quando esta lei se realiza existencialmente, quando ganha fenomenalidade e aparência, ela vislumbra e brilha visivelmente na própria manifestação fenoménica. É este brilho que se mostra em Antígona e lhe confere a sua beleza exorbitante (cf. *Ibid.*: 147).

Chegámos ao ponto que nos permite tirar as conclusões das análises desta secção. É evidente que ambos os pensadores, Lacan e Heidegger, sustentam que a interpretação da figura de Antígona no drama de Sófocles nos abre uma perspetiva radicalmente original sobre a natureza do ser humano. Ambos realçam o carácter categórico desta perspetiva, meta-ontico ou ontológico em Heidegger, e metapsíquico ou até metapsicológico em Lacan. Ambos os pensadores articulam as suas interpretações com o todo do seu pensamento, no âmbito do qual a interpretação da figura de Antígona é associada a questões ulteriores, questões de fundamentação das suas teorias. Não obstante as evidentes sintonias que existem entre as interpretações de Lacan e Heidegger e das quais demos conta nesta secção, há uma diferença maior. E esta está relacionada com o tema geral desta análise. Ao interpretar o desvelamento da estrutura do desejo e do lugar da morte na mesma, Lacan introduz a *concorrência entre angústia e desamparo*, comparando os dois e destacando o desamparo como afeto, por assim dizer, ‘transcendental’. *Mais ainda, onde há desamparo total não há lugar para a angústia*, os dois afetos excluem-se, e o *desamparo ocupa o lugar da instância mais originário*.

Contrariamente ao desamparo que, no caso dos traumas da primeira infância, antecede em termos temporais o estágio onde surge a possibilidade de experienciar o afeto de angústia, o desamparo que está em questão na interpretação lacaniana da figura de Antígona é o fundo mais originário a partir do qual o desamparo pode revelar uma função desveladora existencial única. Quando viramos a nossa atenção para o pensamento de Heidegger, torna-se evidente que esta concorrência está ausente. Se bem que Heidegger também não associe o afeto da angústia à experiência de Antígona, é igualmente evidente que a interpretação de Antígona *não põe em causa o papel da angústia* como abertura existencial ao conhecimento do ser e do nada. Implicitamente,

(18) “Das Unheimischsein zeigt sich als das noch-nicht-erweckte, noch nicht entschiedene, noch nicht übernommene Heimischseinkönnen und Heimischwerden. Eben dieses Unheimischsein übernimmt Antigone.” (Heidegger, 1993: 144).

Antígona é uma personagem que já está além da necessidade deste esclarecimento. Se alguma vez tivesse tido angústia, esta já seria superada. Por outro lado, poder-se-ia objetar que Heidegger aborda o aspeto do desamparo em outros textos. Penso sobretudo na sua interpretação de Rilke em “Para quê poetas?” (Heidegger, 2002: 307-368)<sup>(19)</sup>, onde a palavra alemã “*Schutzlossein*” (estar sem proteção, estar desprotegido) pode ser interpretada como sinónimo de “*Hilflosigkeit*” e traduzida por “*desamparo*”.<sup>(20)</sup> Ora, sem entrar em detalhes, penso que existe uma boa consonância entre a interpretação da figura de Antígona, em 1942, e a circunscrição da função do desamparo em 1946. O verdadeiro desamparo seria assim a sabedoria de que qualquer proteção advinda do ôntico é vã, devendo o *Dasein* entender que o desamparo total, que reside na lucidez sobre a ilusão das proteções ônticas, se torna, com esta lucidez, no seu inverso, i. e., na abertura para a experiência do ser e no saber de que apenas este ser nos pode fornecer ‘segurança’. Também aqui, o alcance desta sabedoria pressupõe que o *Dasein* está apto a compreender o ser em si e o seu próprio ser. Deste modo, angústia e desamparo seriam *duas vias complementares*, sem que houvesse necessariamente uma concorrência entre ambas.

## 6. Considerações finais

A análise aqui apresentada pretendeu abrir o horizonte para atentar na interligação de duas questões principais: o contraste entre a interpretação psicogenética e existencial da angústia, e o contraste entre angústia e desamparo, que interfere no primeiro contraste, tornando-o mais complexo. Winnicott, Freud, Lacan e Heidegger não são, aliás, os únicos pensadores que se detiveram nestas questões. Para mencionar apenas um outro, penso que seria frutífero integrar neste debate um estudo da obra de Sandor Ferenczi, cuja análise do desamparo, de certa maneira, conecta as duas dimensões aqui perspetivadas: por um lado, foca o desamparo total na dimensão ontogenética, sustentando a famosa tese da identificação com o agressor como única possível reação a violações traumáticas na infância precoce, por outro lado, tece algumas especulações metapsicológicas sobre o potencial redentor do desamparo total. Seja como for, espero que esta análise sirva para pensar. Se cumprir este objetivo, seria o que uma ‘prenda filosófica’ deveria ser, algo ‘dado para pensar’.

(19) Heidegger (1977b: 248-295), no original.

(20) Eis a principal variante que o grupo de investigação liderado por Irene Borges-Duarte escolheu para traduzir “*Schutzlossein*” neste texto (cf. Heidegger, 2002: 318, 338-356).

*Bernhard Sylla é Professor Auxiliar no Departamento de Filosofia da Universidade do Minho e membro integrado do Centro de Ética, Política e Sociedade (CEPS) da mesma universidade. Desenvolve os seus trabalhos de investigação sobretudo nas áreas de Filosofia da Linguagem (tradições analítica e continental), Fenomenologia (especialmente Heidegger) e Filosofia da Tecnologia (autores como Anders, Sloterdijk, Blumenberg). É autor e editor de vários livros e de numerosos artigos científicos que incidem sobre temas no âmbito das mencionadas áreas.*

### Referências bibliográficas

- BORGES-DUARTE, Irene. À força de padecer: considerações sobre a dor como experiência ontológica. IN: *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 21, n.º 2, 2016, p. 112-129.
- DIAS, Elsa Oliveira. *Sobre a confiabilidade e outros estudos*. São Paulo: DWW editorial, 2011.
- FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke. Bd. XIV: Werke aus den Jahren 1925-1931*. London: Imago, 1955.
- FULGENCIO, Leopoldo. A noção de trauma em Freud e Winnicott. In: *Natureza Humana*, vol. 6, n.º 2, 2004, p. 255-270.
- FURTADO, Dimas Barreira. Antígona e a ética da psicanálise: notas sobre o Seminário 7. *Reverso*, ano 35, n.º 65, 2013, p. 31-38.
- HAN, Byung-Chul. *The Scent of Time: A Philosophical Essay on the Art of Lingering* (trad. Daniel Steuer). Cambridge/UK: Polity Press, 2017 [e-book, paginação variável]
- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt am Main: Klostermann, 1976 [GA 9].
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt/M.: Klostermann, 1977a [GA 2].
- HEIDEGGER, Martin. *Holzwege* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt/M.: Klostermann, 1977b [GA 5].

- HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik* (ed. Petra Jaeger). Frankfurt am Main: Klostermann, 1983 [GA 40].
- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2.<sup>a</sup> ed.). Frankfurt am Main: Klostermann, 1992 [GA 29/30].
- HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymne „Der Ister“* (ed. Walter Biemel). Frankfurt am Main: Klostermann, 1993 [GA 53].
- HEIDEGGER, Martin. Para quê poetas? (trad. Bernhard Sylla e Vítor Moura). In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta* (coord. de Irene Borges-Duarte). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 307-368.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. [Secção I] (edição em alemão e português; trad., org., nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho; 1.<sup>a</sup> reimpressão). Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise* (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; trad. M. D. Magno). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.
- LACAN, Jacques. *Escritos* (trad. Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 7: A Ética da Psicanálise* (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; trad. Antônio Quinet; 2.<sup>a</sup> ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire. Livre X: L'Ângosse* (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller). Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- LETHIER, Roland. Bataille com Lacan. *Psicologia USP*, vol. 11, n.º 1, 2000, p. 253-275.
- LOPARIC, Zeljko. Winnicott: uma psicanálise não-edipiana. *Revista Percurso*, vol. 9, n.º 17, 1996: p. 41-47.
- LOPARIC, Zeljko. *Os 25 anos do Colóquio Heidegger*. [Conferência proferida em 12 de novembro de 2020 no XXV Colóquio Heidegger], 2020. Disponível em: <https://youtu.be/BjnAsOCsdrC> (Acedido em 09/01/2022)
- QUIROZ, Antônio Bello. *Georges Bataille – Jacques Lacan: entuertos familiares*. 2021. Disponível em: <http://blogs.e-consulta.com/blogs/nuevoconsultario/nota/kaos/georges-bataille-jacques-lacan-entuertos-familiares> (Acedido em 05/01/2022)
- SANTOS, Eder Soares. Apontamentos sobre as angústias impensáveis em Winnicott. *Revista de Filosofia Aurora*, vol. 23, n.º 33, 2011, p. 475-492.
- STOLOROW, Robert D. *Trauma and human existence: autobiographical, psychoanalytic, and philosophical reflections*. New York / London: The Analytic Press, 2007.
- WÖRLER, Frank. *Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale: Lacans drei Ordnungen als erkenntnistheoretisches Modell*. Bielefeld: transcript, 2015.