



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Israel Mannes

**A angústia enquanto uma sinalização de indeterminidade na formação humana**

Florianópolis

2023

Israel Mannes

## **A angústia enquanto uma sinalização de indeterminidade na formação humana**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, como critério parcial para obtenção de título de Doutor em Educação. Área de concentração: Filosofia da Educação.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Rosana Silva de Moura.

Florianópolis

2023

Mannes, Israel

A angústia enquanto uma sinalização de indeterminidade na formação humana /Israel Mannes ; orientadora, Rosana Silva de Moura, 2023.

138 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Educação. 2. Angústia. 3. Indeterminidade. 4. Formação humana. I. Moura, Rosana Silva de. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

Israel Mannes

**A angústia enquanto uma sinalização de indeterminidade na formação humana**

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 07 de dezembro de 2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.a Lucia Schneider Hardt, Dra.  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. José Fernandes Weber, Dr.  
Universidade Estadual de Londrina

Prof. Gustavo Ramos da Silva, Dr.  
Escola Brasileira de Psicanálise (SC)

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Educação

---

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Prof.a Rosana Silva de Moura, Dra.  
Orientadora

Florianópolis, 2023

## **AGRADECIMENTOS**

À profa. Dra. Rosana Silva de Moura, orientadora de vocação que traz consigo o cuidado e o demorar-se zeloso na condução do caminho.

Ao prof. Dr. José Fernandes Weber, à profa. Dra. Lúcia Schneider Hardt e ao Dr. e psicanalista Gustavo Ramos da Silva pelo aceite ao convite para participar da banca de defesa, assim como por todas as contribuições ao longo desse percurso.

À Universidade Federal de Santa Catarina, pela estrutura do Programa de Pós-Graduação em Educação; aos professores Mônica Fantin e Santiago Pich por suas aulas em seminários nos quais participei. Aos servidores do PPGE.

Aos meus familiares mais próximos pela paciência e apoio, em especial aos meus filhos, Camila e João Vitor.

## RESUMO

A presente pesquisa educacional de Doutorado assinala o fenômeno da angústia como uma “tonalidade afetiva fundamental” na formação humana. A tese é a de que o caráter de indeterminidade deste fenômeno repercute de modo fundamental na possibilidade desta formação, por se tratar, fundamentalmente, de um fenômeno de constituição estrutural do ente que é o cerne da questão da formação humana. Tendo como núcleo pensá-la em suas possibilidades de ser, a pesquisa se localiza na área da Filosofia da Educação, em um diálogo circunscrito com a Psicanálise e a Filosofia. Desse modo, sob a luz de uma condução filosófica, a tese procura abrir o caminho próprio de modo atento ao fenômeno da angústia e, devido a isso, percorre um denso e prévio caminho de interpretação do fenômeno, considerando a analítica existencial de Martin Heidegger e uma interlocução com o *Seminário 10*, de Jacques Lacan. Nesse viés de cruzamento, recorre-se a alguns cânones que se debruçaram de modo laborioso e demorado, de acordo com o que a própria investigação acerca do fenômeno da angústia exige, autoridades estas que marcam de modo fundamental o pensamento ocidental em torno da questão. Vem daí a interlocução com Freud (2016), leitura permanente de Lacan (2005) e, lido pelo psicanalista, Kierkegaard (2013), bem como Heidegger (2012a; 2015), o qual teve o próprio reconhecimento de Jacques Lacan sobre o tema da angústia. Assim, torna-se possível afirmar, já de partida que, se Søren Kierkegaard (1813-1855), Sigmund Freud (1856-1939), Martin Heidegger (1889-1976) e Jacques Lacan (1901-1981), se colocaram de modo atencioso em seus trabalhos sobre isto que nomeamos angústia, é porque o fenômeno tem algo a ser dito a quem se dedica a pesquisar as possibilidades da formação humana. Em termos metodológicos, a pesquisa tem seu eixo principal na analítica existencial, pois reside nesta analítica a análise estrutural do *Dasein*. Em *Ser e Tempo*, Heidegger já enuncia: “Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar [...]” (2012a, p.47). Portanto, esse ente é radicalmente assinalado na angústia como “ser-no-mundo”, diante de uma singular abertura para o mundo enquanto tal. Um diante que, no decorrer da tese, se coloca como interrogação no âmbito do objeto da angústia e sua íntima relação com o “objeto” da formação humana, cada vez mais reduzido a um objeto nos limites das noções quantitativas e à ordem incessante da eficiência e produtividade, assim como da contínua repetição do mesmo. Atento a isto, o pensador é justamente aquele que para esse modo de formação interroga: Onde isto vai nos levar? Uma possível contribuição desta pesquisa educacional se refere ao caminho aberto pela pergunta, considerando o percurso até aqui apresentado e que mostra o caráter de indeterminidade da formação humana sinalizado no encontrar-se da angústia.

**Palavras-chave:** Angústia. Indeterminidade. Formação humana. Objeto. Heidegger-Lacan.

## ABSTRACT

The following educational doctorate research, “Anguish as a sign of indeterminacy in human formation”, highlights the phenomenon of anguish as a “fundamental affective tone” in human formation. The thesis is that the indeterminate character of this phenomenon has a fundamental impact on the possibility of this formation, as it is, fundamentally, a phenomenon of the structural constitution of the being that is the core of the issue of human formation. Having as its core thinking in its possibilities of being, the research is located in the area of Philosophy of Education in a circumscribed dialogue with psychoanalysis and philosophy. In this way, in the light of a philosophical approach, the thesis seeks to open its own path in an attentive way to the phenomenon of anguish and, due to this, it follows a dense and previous path of interpretation of the phenomenon, considering the existential analysis of Martin Heidegger and an interlocution with *Seminar 10*, by Jacques Lacan. In this crossover bias, we resort to some canons who leaned over in a laborious and time-consuming manner, in accordance with what the investigation into the phenomenon of anguish requires, authorities that fundamentally mark the Western thinking on the issue. Hence, the dialogue with Freud (2016), permanent reading of Lacan (2005) and Kierkegaard (2013), read by the psychoanalyst and, before, by Heidegger (2012; 2015), which had Jacques Lacan's own recognition of the theme of anguish. Thus, it becomes possible to state, from the outset, that if Søren Kierkegaard (1813-1855), Sigmund Freud (1856-1939), Martin Heidegger (1889-1976) and Jacques Lacan (1901-1981), put themselves thoughtfully into their work about what we call anguish, it is because this phenomenon has something to be said to those who dedicate themselves to researching the possibilities of human formation. In methodological terms, the research has its main axis in existential analytics, as it resides in this analytics, the structural analysis of *Dasein*. In *Being and Time*, Heidegger already states: “This being that we are increasingly ourselves and that has, among other possibilities-of-being, the possibility-of-being of asking [...]”. Therefore, this being is radically marked in anguish as “being-in-the-world”, faced with a singular opening to the world as such. Throughout the thesis, poses as an interrogation within the scope of the object of anguish and its intimate relationship with the “object” of human formation, increasingly reduced to an object within the limits of quantitative notions and the incessant order of efficiency and productivity, as well as the continuous repetition of the same. Aware of this, the thinker is precisely the one who, through this mode of formation, asks: Where will this take us? A possible contribution of this educational research refers to the path opened by the question, considering the path presented so far and which shows the indeterminate character of human formation signaled in the encounter of anguish.

**Keywords:** Anguish. Indeterminacy. Human formation. Object. Heidegger-Lacan

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
<b>1      CAPÍTULO 1 — CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES ENTRE HEIDEGGER, KIERKEGAARD, FREUD E LACAN.....</b>	<b>28</b>
1.1.   A PROXIMIDADE E A DISTÂNCIA ENTRE HEIDEGGER E KIERKEGAARD .....	28
1.2.   KIERKEGAARD: O LUGAR NO <i>SEMINÁRIO 10</i> .....	34
1.3.   AS PROXIMIDADES DE LACAN E FREUD; HEIDEGGER E KIERKEGAARD DIANTE DO FENÔMENO DA ANGÚSTIA .....	41
<b>2      CAPÍTULO 2 – LACAN E HEIDEGGER, APONTAMENTOS ENTRE O SEMINÁRIO 10 E SER E TEMPO EM RELAÇÃO À ANGÚSTIA .....</b>	<b>44</b>
2.1.   ABERTURA DO <i>SEMINÁRIO 10</i> .....	44
2.2.   O ACENO A HEIDEGGER E O CERNE DA QUESTÃO .....	47
2.3.   A DISTÂNCIA DE HEIDEGGER NO QUE REPERCUTE EM KIERKEGAARD E O EXISTENCIALISMO FRANCÊS NA REPERCUSSÃO DO <i>SEMINÁRIO 10</i> .....	50
2.4.   UM FUNDO DE QUADRO DO <i>SEMINÁRIO 10</i> . O TOM VELADO A HEIDEGGER NO CONCEITO DE FENÔMENO .....	54
2.5.   O ACESSO NA ABERTURA: O SER-PARA-A-MORTE E AFETO EM RELAÇÃO A EMOÇÃO. O HORIZONTE DA DIFERENÇA ABERTO NA ANGÚSTIA .....	60
<b>3      CAPÍTULO 3 – O CARÁTER PRÉVIO DE INDETERMINIDADE DA ANGÚSTIA .....</b>	<b>71</b>
3.1.   ANGÚSTIA E MEDO .....	71



3.2.	FREUD, O CARÁTER PRÉVIO DE INDETERMINAÇÃO DA ANGÚSTIA .....	77
3.3	HEIDEGGER, O CARÁTER DE INDETERMINIDADE DA ANGÚSTIA.....	90
3.4	LACAN, A ANGÚSTIA EM RELAÇÃO AO <i>OBJETO A</i> .....	97
3.5.	A ANGÚSTIA E SUA RELAÇÃO COM A DÚVIDA .....	104
<b>4</b>	<b>CAPÍTULO 4 – NO CERNE DA QUESTÃO: O CARÁTER DE INDETERMINIDADE DA ANGÚSTIA NA FORMAÇÃO HUMANA .....</b>	<b>109</b>
4.1.	NO ÂMBITO DA TRADIÇÃO DE UM CONCEITO DE FORMAÇÃO HUMANA .....	109
4.2.	HEIDEGGER E A FORMAÇÃO NO § 42, D'OS <i>CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA METAFÍSICA</i> .....	114
4.3.	O OBJETO PERDIDO DA FORMAÇÃO HUMANA .....	119
4.4.	DO OBJETO DA FORMAÇÃO HUMANA A FORMAÇÃO HUMANA COMO OBJETO .....	125
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>131</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>133</b>

Vamos parar e refletir. O que buscamos é um entendimento que nos leve à natureza da angústia, um critério que distinga o que é verdadeiro e errado acerca dela. Mas isso não é coisa fácil de apreender.

(Freud, 2014, p.71)

## INTRODUÇÃO

O cerne desta pesquisa de doutorado é o fenômeno da angústia no horizonte da formação humana, investigação em questão que se situa na área da Filosofia da Educação, sem, contudo, encerrar-se nela. Portanto, a Filosofia da Educação busca possibilidades de aberturas para pensar filosoficamente a formação humana. O que se procura trazer à luz são possibilidades de uma tonalidade assinalada de singularidade no que denominamos formação humana. A tese é a de que o caráter de indeterminidade da angústia acompanha a formação humana. Para isto, a Filosofia da Educação, especialmente à luz da analítica existencial, tem como via fundamental assumir o caráter prévio na pesquisa, o que justifica a elaboração criteriosa do fenômeno da angústia para seguir na via da formação humana à luz do que nos sinaliza este fenômeno.

Segundo alguns autores (Severino, 2014; Hermann, 2016), a área de Filosofia da Educação assumiu a formação humana enquanto questão filosófica fundamental em suas pesquisas educacionais.

Vale dizer então que, qualquer que seja a concepção do filosofar que esteja em pauta, a Filosofia da Educação precisa pensar a realidade educacional concreta. Trata-se de abordar essa realidade *modo philosophico* e isso nos interpela quanto à perspectiva de interlocução com os pensadores, com a obra dos filósofos que, ao longo da história de nossa cultura, pensaram a condição do existir humano, o conhecimento e os requisitos da ação (Severino, 2014, p. 35, grifo do autor).

Logo, a presente pesquisa de doutorado intitulada “A angústia enquanto uma sinalização de indeterminidade na formação humana” pretende interrogar a formação humana a partir do fenômeno da angústia, considerando a analítica existencial de Martin Heidegger e uma interpretação do *Seminário 10*, de Jacques Lacan. Junto a eles, por decorrente afinidade temática, encontram-se Søren Kierkegaard e Sigmund Freud, por se compreender a importância e suas influências na investigação desse fenômeno na obra de Heidegger e de Lacan. Como se percebe, o trabalho da presente tese se configura a partir da interlocução de três áreas de conhecimento: Filosofia, Psicanálise e Filosofia da Educação (essa, segundo Severino (2014, p. 26), um “terreno de interlocução”). Entretanto, cumpre dizer de saída que a tese, apesar de

estabelecer uma permanente interlocução com a psicanálise de Freud e de Lacan, ainda assim, não se ocupa da especificidade contida na formação analítica de orientação psicanalítica.

Desse modo, a epígrafe que abre a tese (Freud, 2014) já se direciona como um alerta para a dificuldade da labuta para com o caminho que se pretende trilhar. É preciso que se tenha clareza, de início, acerca do modo de construção desta tese, de sua metodologia. A estrutura do trabalho mostra uma ocupação demorada na fundamentação do fenômeno da angústia, o que não significa distanciamento da formação humana. Antes, sim, que ela segue na sinalização da trilha aberta com a analítica existencial de Heidegger, em seu exercício do necessário “passo atrás”, mas, também, com Lacan, Freud e Kierkegaard no que repercute na análise da angústia. A culminância do longo trajeto se encontra no ponto da trilha de convergência entre estes horizontes, no qual, a relação da formação humana com a angústia, pode ser pensada (cap. 4).

Nessa perspectiva, se recorre a alguns cânones que se debruçaram de modo laborioso e demorado, de acordo com o que a própria investigação acerca do fenômeno da angústia exige, autoridades estas que marcam de modo fundamental o pensamento ocidental em torno da questão. Assim, torna-se possível e com segurança, afirmar, já de partida que, se Søren Kierkegaard (1813-1855), Sigmund Freud (1856-1939), Martin Heidegger (1889-1976) e Jacques Lacan (1901-1981), se colocaram de modo atencioso no que concerne aos seus trabalhos sobre isto que nomeamos angústia, é porque esse fenômeno tem algo a dizer a quem se dedica a pesquisar as possibilidades da formação humana. A pesquisa afirma o elo possível entre esses autores e a formação humana, pensada desde uma perspectiva filosófica, ou seja, especialmente no escopo da Filosofia da Educação. Portanto, ao se considerar a importância desses pensadores para o movimento do pensamento ocidental, procura-se no que eles pensaram, elementos fundamentais que contribuem para a pesquisa no que diz respeito à formação humana. No caso desta tese, o fio condutor é o fenômeno da angústia enquanto uma sinalização de indeterminidade na estrutura concernente ao momento constitutivo da formação humana como possibilidade originária de abertura à singularidade desta formação.

Ainda em caráter introdutório, abre-se um breve destaque no movimento desses autores diante do tema. Com Heidegger, Freud, Lacan e Kierkegaard, cânones

do tema da angústia, deparamo-nos, assim como eles, de modo permanente com a tradição do pensamento ocidental. Vejamos o que diz Heidegger acerca da questão a ser analisada: “Não estamos de todo despreparados para uma análise da angústia” (Heidegger, 2012a, p. 519). Nessa mesma linha, com um olhar para com a tradição, Lacan pretende abrir o início do seu percurso: “Temos que tirar proveito de qualquer nível em que se tenha formulado até hoje a interrogação sobre o tema da angústia.” (Lacan, 2005, p. 68). Nesse itinerário, já apontado por Lacan e por Heidegger se recorre, igualmente, a Kierkegaard em suas investigações em *O conceito de angústia*, atento ao que diz o filósofo dinamarquês em suas primeiras páginas de uma complexa apresentação inicial:

Talvez esta análise esteja prolixa demais em relação à sua lógica (com relação ao assunto que se trata está longe de ser demasiado longa), mas de modo algum é supérflua dado que os pontos particulares foram escritos com alusão ao tema deste escrito. [...] O presente escrito estabeleceu como sua tarefa tratar o conceito de “angústia” (Kierkegaard, 2013, p. 16).

E, de modo preciso e essencial naquilo que se visualiza no limite dessa entrada, nada melhor de que a indicação daquele que estremeceu as supostas bases de sustentação da casa humana, “Agora sugiro fazermos de outra forma: vamos imparcialmente reunir tudo o que podemos dizer sobre a angústia, sem esperar chegar a uma nova síntese.” (Freud, 2014, p.72).

Desse modo se aguça a problemática em questão. O objetivo da investigação em torno dela está em apontar o caráter de indeterminidade aberto na angústia como um momento constitutivo da formação humana, sinalizando os pontos fulcrais em que repercute esta tese a partir das fontes fundamentais indicadas para a investigação acerca do tema.

Ainda em relação a essas fontes, tendo em vista de que se trata de um preâmbulo, seguem-se algumas repercussões entre Filosofia e Psicanálise a partir do modelo heideggeriano de Filosofia para com uma interpretação de Freud, assim como algumas posições de Freud em relação à Filosofia. E, por último, levando em consideração as proximidades, Heidegger e Lacan.

Nessa direção, sinaliza-se para um trabalho de Ernildo Stein, de título *Analítica Existencial e Psicanálise* (2012)<sup>1</sup>. Deste, destaca-se aqui um momento em que Stein apresenta uma contextualização da grande obra de Heidegger, *Ser e Tempo* (1927), no decorrer do século XX, dando ênfase a uma possível leitura dela em relação à Psicanálise.

#### Segundo Stein:

A obra *Ser e tempo* representou no século 20, certamente, a construção teórica mais importante para muitas tendências da Psiquiatria e da Psicanálise. Algumas vezes como instrumento de correções de conceitos psiquiátricos, outras vezes até como argumento para a refutação de posições, nas áreas de discussão que tratam das ciências da alma. Quando se trata de Psicanálise, a obra de Heidegger tem sido considerada uma espécie de análise fenomenológica que pode ser usada contra as estruturas categoriais da Psicanálise e, portanto, também como elemento de crítica a sua práxis. Martin Heidegger refere-se à questão da Psicanálise desde o começo dos anos 20, mas é sobretudo nos seminários e preleções ocorridos por volta de 1930 que o filósofo faz considerações positivas sobre determinados fenômenos que eram objetos de interpretação da Psicanálise. O que podemos observar nessa época é que Heidegger julga a Psicanálise a partir de seu universo categorial por meio do qual organizou a primeira parte de *Ser e tempo*. Certamente por trás dessas referências está uma secreta concepção antropológica em que se basearia a Psicanálise e que poderia ser objeto de desenvolvimento a partir da analítica existencial (Stein, 2012, p. 11-12, grifo do autor).

Ernildo Stein apresenta uma perspectiva de leitura da Psicanálise a partir de *Ser e Tempo*, considerando fundamentalmente como via para essa possibilidade a analítica existencial (a analítica do *Dasein* como “ser-no-mundo”). No parágrafo 10 de *Ser e tempo*, Heidegger (2012a, p. 149) nos dá um indicativo: “A analítica faz a pergunta ontológica [...]”. Nas palavras de Stein, “É pela analítica existencial que Heidegger queria chegar ao fenômeno da temporalidade, para, então, abordar a questão do sentido do ser.” (Stein, 2016, p. 190).

Nesse ponto, há necessidade de deter a atenção ao que Heidegger está designando por analítica existencial. Para um melhor entendimento é necessário esclarecer alguns elementos primordiais acerca do *Dasein*<sup>2</sup>, cerne estrutural de *Ser e*

<sup>1</sup> *Analítica Existencial e Psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan Boss -conferências*, é um trabalho que reúne em um livro uma série de palestras de Ernildo Stein realizadas no ano de 1988, no Instituto Goethe em Porto Alegre.

<sup>2</sup> A tradição de estudos de Heidegger no Brasil traduz “*Dasein*” por “ser-aí”. A tese manterá o termo na língua alemã devido a tradução de *Ser e tempo* com a qual se está trabalhando. Pois, na tradução de *Ser e Tempo* do professor Fausto de Castilho, a qual se optou aqui, o termo é mantido de acordo com a língua de origem. No entanto, em vários momentos aparecerá o termo “ser-aí”, isto ocorrerá devido

*Tempo*. Esta obra é marcada pela diferença ontológica fundamental estabelecida entre ser e ente. Ela tem como fio condutor o esquecimento da questão do sentido do ser, e para que esta questão seja retomada, é preciso indagar o ente do qual ela emerge. Este, constituído fundamentalmente como “ser-no-mundo” dá-se o nome de *Dasein*. “Por conseguinte, elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente — o perguntante — em seu ser.” (Heidegger, 2012a, p. 47). Pois, diante da multiplicidade de entes que constituem o mundo, ele se diferencia de todos os outros por ser constituinte do seu ser como ser-no-mundo a possibilidade do perguntar “O perguntar dessa pergunta, como *modus-de-ser* de um ente, é ele mesmo determinado pelo perguntando, por aquilo de que nele se pergunta — pelo ser<sup>3</sup>.” (Heidegger, 2012, p. 47, g, grifos do autor). Principalmente por colocar em jogo neste modo seu próprio ser.

Em *Ser e tempo*, Heidegger discorre:

Mas damos o nome de “ente” a uma multiplicidade deles e em diversos sentidos. Ente é tudo aquilo de que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos. [...] Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido do ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser<sup>4</sup>. (Heidegger, 2012a, p. 45 e 47, grifos do autor)

O *Dasein*, denominado por Heidegger como ente privilegiado, marca fundamentalmente o caráter da sua ontologia fundamental, disto se segue a inauguração de uma radical perspectiva de interpretação para com a história da Filosofia ocidental. Pois, em *Ser e tempo*, Heidegger não parte dos pontos já alicerçados pela tradição, para a partir deles pensá-la, e nem quer substituí-los por aquilo que ele denomina de *Dasein*. Um entendimento claro disto se dá através do texto *O retorno ao fundamento da metafísica*, de 1949. Neste texto há um chamado de atenção às interpretações indevidas de *Ser e Tempo*. O que importa ao *Dasein* encontra-se o seguinte: “Nem a palavra “ser-aí” tomou o lugar da palavra ‘consciência’, nem a “coisa” chamada ‘ser-aí’ passou a chamar o lugar daquilo que é representado

---

a citação de outras obras de Heidegger traduzidas por outros estudiosos do autor, que optam por traduzir o *Dasein*.

<sup>3</sup> “*Da-sein*: como manter-se imerso no nada de Ser, como comportamento.”

<sup>4</sup> “Mas não que se colha nesse ente o sentido do ser.”

sob o nome ‘consciência’ (Heidegger, 1999, 82). O que se constitui em *Ser e tempo* como *Dasein* está no âmbito da abertura para a questão do ser e a possibilidade dessa abertura passa-se na sua existência.

O *Dasein* sempre se entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo. Essas possibilidades o *Dasein* ou as escolheu ele mesmo ou nelas foi ter ou nelas já cresceu cada vez. A existência é decidida cada vez só pelo próprio *Dasein* ou no modo de uma apropriação da possibilidade ou de um deixar que ela se perca. A questão da existência só pode ser posta em claro sempre pelo existir ele mesmo. O entendimento que conduz *então* a si mesmo, nós o denominamos entendimento *existencial*. (Heidegger, 2012a, p. 61, grifo do autor).

Ainda a se atentar ao caráter da analítica existencial, destacam-se duas importantes passagens do parágrafo 9, de *Ser e Tempo*:

O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos<sup>5</sup>. O ser desse ente é cada vez *meu*. No ser desse ente, ele tem de se haver ele mesmo com seu ser<sup>6</sup>. Como ente desse ser, cabe-lhe responder pelo seu próprio ser. O *ser*<sup>7</sup> ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente. (Heidegger, 2012a, p. 139, grifo do autor).

Reside na analítica desse ente a análise estrutural da existência. Nessa análise, pensa-se a partir de existenciários, pois estes compõem o modo-de-ser desse ente que lhe afirma enquanto diferença de todos os outros entes.

Todas as explicações que surgem da analítica do *Dasein* são conquistadas em referência a sua estrutura-da-existência. E, porque elas são determinadas a partir da existencialidade, denominamos *existenciários* esses caracteres-de-ser do *Dasein*. Eles devem ser rigorosamente separados das determinações-de-ser do ente que não é conforme ao *Dasein* e que chamamos de *categorias* (Heidegger, 2012a, p. 145, grifos do autor).

Observados esses elementos basilares de *Ser e tempo* para um melhor entendimento da analítica existencial, volta-se à relação entre Heidegger e a Psicanálise.

Dois outros estudiosos de Freud no Brasil na linha da Filosofia da Psicanálise, Zeljko Loparic, precisamente em um artigo intitulado *Além do inconsciente: sobre a*

<sup>5</sup> “cada vez ‘eu’.” (Nota do autor)

<sup>6</sup> “Mas este é histórico no ser-no-mundo.” (Nota do autor)

<sup>7</sup> “Qual? O que consiste em ter de ser o ‘aí’ e nesse ‘aí’ se afirmando relativamente ao ser em geral.” (Nota do autor)



*desconstrução heideggeriana da Psicanálise* (2001) e Luiz Roberto Monzani, em *Freud, O movimento de um pensamento* (2014), também apontam à analítica existencial como caminho para pensar um ponto chave de repercussão em relação a Freud. No que condiz a *Ser e Tempo*, isso repercute como uma via alternativa para pensar em questões que impliquem na classificação da Psicanálise no âmbito das ciências da natureza<sup>8</sup>. Pois, a concepção heideggeriana do *Dasein* não parte de uma construção que tenha por meio ou finalidade esse caminho. Mesmo não sendo um objeto de ênfase desta tese, mas diante da exigência de uma maior clareza, se faz necessário um breve cotejamento aos *Seminários de Zollikon*.<sup>9</sup> No seminário de 8 de setembro de 1959, Heidegger traça o fio da sua analítica existencial no ponto em que, ao que parece indicar, pretende não apenas destacar sua ontologia, mas também marcar a partir dela, aspectos da sua diferença em relação a Freud<sup>10</sup>.

#### Segundo Heidegger,

[...] o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer, e certamente não é um objeto encerrado em si. Ao contrário, este existir consiste de “meras” possibilidades de apreensão que apontam ao que lhe fala e o encontra e não podem ser apreendidas pela visão ou pelo tato. Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas na Psicologia e na Psicopatologia, devem desaparecer na visão *daseinsanalítica* em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará “*Da-sein*” ou “*ser-no-mundo*”. Entretanto, este *Da* não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador. O que o existir como *Da-sein* significa é um manter aberto de um âmbito de poder apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O *Da-sein* humano como âmbito de poder-apreender nunca é objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação. (Heidegger, 2001, p. 33, grifos do autor)

<sup>8</sup> “Em Freud, toda compreensão é, ao mesmo tempo, explicação: o que se compreende e interpreta é a causa de um sintoma. As interpretações psicanalíticas são explicações causais do sentido dos sintomas. De acordo com isso, os distúrbios psíquicos são tratados como perturbações das relações externas, espaço-temporais e causais, entre atos que constituem elos fatuais dessas correntes, que se sobrepõem às relações internas, entre os conteúdos. Nesse contexto, a saúde e a doença do ser humano são concebidas como boa ou má ordenação externa entre atos psíquicos. Sendo assim, a Psicanálise deve ser classificada entre as ciências da natureza, como *science*, não como uma ciência do homem.” (Loparic, 2001, p.263, grifos do autor).

<sup>9</sup> O contexto de inserção desses seminários será apresentado nas próximas páginas.

<sup>10</sup> Um estudo minucioso dessa diferença pode ser encontrado no artigo do professor Zeljko Loparic, destacado em “Além do inconsciente: sobre a destruição heideggeriana da Psicanálise” (2001), no qual também encontramos a destacada citação de Heidegger abaixo.

Nisto se segue uma visada de alguns pesquisadores desses pensadores de repercussão para com Freud, ou seja:

Diagnosticado o mal (já que a ciência da natureza não constitui a totalidade da experiência do homem pelo homem), só resta indicar o remédio: a antropologia filosófica fundamentada na analítica existencial de inspiração heideggeriana. É exatamente o esquecimento da dimensão existencial que é responsável pela mutilação operada por Freud em sua conceituação e que levará a algumas posições “problemáticas” (Monzani, 2014, p. 67).

De modo a abrir o caminho, e não com intuito de se deter demoradamente nas questões que emergem do cenário acima a partir da citação de Stein e Monzani, assim como o destaque em nota feito ao professor Loparic, importa considerar aí algumas possibilidades de diálogos entre Filosofia e Psicanálise. Tem-se clareza que isto demandaria outro trabalho que tivesse como centro as questões ali abertas. De princípio, o objetivo é o de destacar a relação Heidegger para com Freud, sinalizando para uma possível entrada de leitura do primeiro para com o segundo.

É importante salientar também que o ponto levantado, precisamente na citação de Monzani, repercute para além de um escopo que se limitaria apenas na condução de uma possibilidade de leitura da Psicanálise a partir da Filosofia heideggeriana. Pois, esse elemento é material de trabalho árduo no que repercute no campo da Psicanálise pelos próprios psicanalistas. Nesse enfoque, destaco o dito de Jacques-Alain Miller: “Freud se preocupou muito tentando reabsorver a Psicanálise às ciências da natureza.” (Miller, 1988, p. 14).

Diante do que está desenvolvido até o presente momento e o que se está por desenvolver compreendendo-se por um caminho de possibilidade de diálogo entre essas áreas, procura-se não perder de vista o que é respectivo ao modo próprio de ser da Psicanálise, assim como o modo próprio de ser da Filosofia. O que impulsiona o movimento direcional desta tese mantém sua órbita em torno de um núcleo fundamental e comum entre elas, isto é, o fenômeno da angústia. Este fenômeno é o núcleo no qual se concentra a pesquisa na direção de uma indeterminidade na formação humana. Em órbita dele consideram-se os movimentos próprios, tanto da Filosofia, como da Psicanálise, e as suas implicações para pensarmos a formação humana. Nesse sentido, são importantes os estudos de Miller (2021), Monzani (2014), Iannini (2013), Stein (2012), Loparic (2001), entre outros.

Resguardando o que é peculiar ao modo de ser de cada uma das áreas, conforme salientado nas linhas anteriores, entretanto, mantendo o diálogo entre elas, aponta-se para o que se tem por finalidade, pois a investigação que se tem como trajetória não se limita a um esgotamento reduzido apenas a uma delas, ou seja, um enquadramento somente à Filosofia ou somente à Psicanálise. No modo de abordagem concomitante, emergem os ganhos que contribuem tanto para um campo, como para outro campo em relação à investigação da angústia, por conseguinte ao que aqui se pretende, ou seja, pensar essa abordagem em relação a formação humana tendo como interlocutora a Filosofia da Educação, campo que se ocupa primordialmente desta, (Severino, 2014; Hermann, 2016). Assim como Lacan diz que os filósofos estão de olho no que fazem os psicanalistas nas suas investigações sobre a angústia, também estão os psicanalistas de olho no que se faz na Filosofia em torno desse mesmo fenômeno. A prova disto está nas palavras do próprio Lacan no início do *Seminário 10*:

Já invoquei aqui duas testemunhas, Sartre e Heidegger, não me privarei de invocar uma terceira, na medida em que não a julgo indigna de representar os que aqui estão, também observando o que ela dirá, e que sou eu mesmo. (Lacan, 2005, p. 16).

Esse toque fortemente assinalado aqui, se deve principalmente ao intento de evitar limites, que por vezes aparecem precocemente na investigação de um fenômeno comum à Filosofia e à Psicanálise. Lacan, nos primeiros momentos do *Seminário 10*, faz questão de alertar que o público daquele trabalho não está reduzido apenas a quem vem da experiência analítica, que há não psicanalistas ali, e que o próprio psicanalista não chega ali apenas com a experiência analítica, de modo sutil, toca em um ponto que há muito se discute no mundo psicanalítico. Nessa linha, recorre-se a uma importante observação de Monzani:

Argumenta-se -frequentemente invocando o caráter único, irreduzível e absolutamente singular da relação analítica que só tem o direito a discutir a Psicanálise quem participa dessa relação. O argumento seria correto se a Psicanálise se reduzisse à relação analítica. Mas não é esse o caso. Freud insistiu nesse ponto: a Psicanálise *é também* uma ciência<sup>11</sup> e *enquanto* tal não pode ser reduzida à relação analítica. Enquanto *discurso científico*, por mais original que seja, a Psicanálise deve possuir os requisitos mínimos que definem qualquer disciplina científica e, *ipso facto*, ser passível de uma leitura e de uma interpretação que, de direito, qualquer sujeito pode realizar. (Monzani, 2014, p. 24, grifos do autor).

---

<sup>11</sup> Freud, XXII, 317; XVII, 143. (Nota do autor)

Essa importante observação de Monzani, que destaca as palavras do próprio Freud, demarca duas aberturas fundamentais para o movimento desta pesquisa. O primeiro movimento, no que se abre para a relação entre Filosofia e Psicanálise, e o segundo, para o que emerge dessa relação enquanto questões fundamentais para pensar a Educação enquanto formação humana. Questões precisamente demarcadas no Capítulo 4 da presente tese, por meio do qual se aprofunda a proximidade entre a indeterminidade do objeto da angústia e o objeto da formação humana.

No que concerne à primeira abertura, esse movimento perpassa através de constantes diálogos desde o surgimento da Psicanálise. Aqui, é importante lembrar que Freud estava às voltas com as produções de filósofos, tanto da sua época, como das que o antecederam, assim como também é sabido do enorme teor filosófico que carrega o clássico de 1920, *Além do princípio do prazer*.

Uma inclinação à Filosofia foi muito presente em Freud nos anos que vão até uma época posterior ao *Projeto*... As correspondências com M. Bernays e com Fliess atestam suficientemente esse fato. Nessa linha, os anos 1920 seriam aqueles nos quais Freud teria liberado essa tendência, cuja expressão estaria exatamente em *Além do princípio do prazer*. (Monzani, 1989, p. 147, grifos do autor).

Na repercussão do que ainda se refere a este contexto, é merecedor de um destaque de atenção uma importante passagem do texto de 1917, *Uma dificuldade da Psicanálise*. Na passagem destacada abaixo, Freud faz uma contundente afirmação em relação à importância dessa aproximação entre o seu trabalho e a Filosofia.

Poucos homens puderam discernir a importância enorme que a admissão de processos mentais inconscientes teria para a ciência e a vida. Acrescentamos logo, no entanto, que não foi a Psicanálise que deu o primeiro passo neste sentido. Filósofos de renome podem ser citados como precursores, sobretudo o grande pensador Schopenhauer, cuja “vontade” inconsciente se equipara aos instintos da mente na Psicanálise. É o mesmo pensador, aliás, que lembrou aos homens, em palavras de impressão inesquecível, a sempre subestimada relevância de seus impulsos sexuais. A Psicanálise leva apenas uma vantagem: a de não afirmar abstratamente as duas teses, tão dolorosas para o narcisismo, da significação psíquica da sexualidade e da inconsciência da vida mental, mas demonstrá-la com um material que concerne pessoalmente a todo indivíduo e o força a tomar posição ante esses problemas. E justamente por isso atrai a aversão e as resistências que ainda evitam, temerosamente, o grande nome do filósofo. (Freud, 2010, p. 251, grifo do autor).

Percebe-se, através dessa passagem, que Freud deixa evidente um olhar atento para com a Filosofia no desenvolvimento de suas descobertas. No entanto, não deixa de demarcar o limite desta para o que repercute no seu trabalho. É importante não deixar de ter em vista que, esse diálogo entre Freud e a Filosofia, por diversas vezes, é marcado por oscilações no decorrer do seu trabalho. Se em 1917, ele tece elogios ao filósofo Schopenhauer mencionando a importância em relação àquilo que ele aprofunda no decorrer de suas pesquisas (e, em 1920, ele publica outro livro, tornado clássico, carregado de teor filosófico), posteriormente, em 1926, em *Inibição, Sintoma e Angústia*, ele não se volta para a Filosofia do mesmo modo:

Não sou a favor da fabricação de visões de mundo. Isso deve ser deixado para os filósofos, que confessadamente acham inexecutável a jornada da existência sem um guia de viagem como esse, que informa sobre tudo. Aceitamos humildemente o desprezo com que eles nos olham, do alto de sua sublime carência. Mas, como também não podemos negar nosso orgulho narcísico, acharemos consolo na reflexão de que todos esses “guias de existência” envelhecem rapidamente, de que é justamente nosso trabalho miúdo, estreito e míope que torna necessário novas edições deles, e de que inclusive os mais modernos desses guias são tentativas de achar substituto para o velho catecismo, tão cômodo e tão completo. Sabemos que até agora a ciência pôde lançar muito pouca luz sobre os enigmas deste mundo; o barulho dos filósofos nada mudará isso, apenas a paciente continuação do trabalho que tudo subordina à exigência de certeza pode gradualmente produzir mudança. Ao cantar da escuridão, o andarilho nega seu medo, mas nem por isso enxerga mais claro. (Freud, 2014, p. 26, grifo do autor).

O curioso dessa passagem é que Heidegger, durante os anos 1929 e 1930 do século passado, ou seja, poucos anos depois da publicação de *Inibição, Sintoma e Angústia*, apresenta na Universidade de Freiburg uma preleção intitulada *Os conceitos fundamentais da metafísica* e, entre os pontos que ali ele desenvolve, encontra-se a crítica à concepção de Filosofia como ciência e visão de mundo. Aliás, ele abre a preleção nesse ponto: “O caráter incomparável da Filosofia. a) Filosofia: nem ciência, nem proclamação de uma visão de mundo” (Heidegger, 2015, p. 1). Se hoje não se tivesse conhecimento dos cursos de 1921-1922 de Heidegger, proferidos na mesma universidade, se poderia até arriscar a dizer que ele estava dando uma resposta direta a Freud. No entanto, essa abordagem já é traçada por Heidegger como uma questão fundamental anos antes da publicação de *Inibição, Sintoma e Angústia*. Em *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles; introdução à pesquisa fenomenológica*, curso de 1921-1922, Heidegger, já havia se posicionado acerca dessa problemática, a partir de um olhar para com a tradição da própria Filosofia.

Platão e Aristóteles não tinham a palavra “visão de mundo”, isto é, o nexó conjuntural de experiência e de posicionamento que vem anunciado com essa palavra. Tiveram que se virar em dar conta da Filosofia e abarcar os problemas sem poder safar-se comodamente na ostentação charlatã dessa “palavra” e suas propensões de posicionamento. Compreendida plenamente nessa “palavra”, no fundo, expressa-se o desastre de nossa situação espiritual de hoje; a Filosofia colabora para esse desastre, aguça-o justo pelo fato de orientar sua problemática na visão de mundo (*Weltanschauung*), seja quando filosofamos baseados e rumo a “visão de mundo” como alguém que viaja “para buscar couro ou rendas de Bruxelas”, seja quando vamos ao encontro de uma visão de mundo científica (fundamentada e bem formulada), seja quando confrontamos a Filosofia da visão de mundo com uma Filosofia científica. (Heidegger, 2011, p. 52, grifo do autor).

Nesse momento é preciso salientar o que se indicou anteriormente como aquilo que orienta esse percurso. O caminho indicado trata de uma relação que se dá a partir do modo heideggeriano de compreensão da Filosofia. Diante disto, é preciso considerar a radicalidade com que Heidegger lida com a tradição filosófica, pois isto incide essencialmente sobre os modos de compreendê-la até então. Tendo em vista esta reconsideração, ainda na via de uma repercussão velada de Heidegger para com Freud, aparecem pontos curiosos em *Os conceitos fundamentais da Metafísica*. Ali, precisamente, no parágrafo 55, Heidegger faz uma alusão a um conceito fundamental da obra de Freud no que implica ao desenvolvimento do parágrafo, ou seja, o conceito de pulsão: “Pois uma pulsão nunca está simplesmente dada, mas está sim essencialmente a caminho de... enquanto algo pulsionante, se *subordinando a...* em meio ao introjetar-se em...”. (Heidegger, 2015, p. 294, grifo do autor).

Nessa mesma preleção, também se encontra uma indicação de análise acerca da compreensão da morte, no mínimo curiosa, no que diz respeito ao velamento dessa relação. E, nesse itinerário, este é um ponto de muita atenção, pois concerne às sinalizações heideggerianas para a angústia. Nesse sentido, há duas passagens sinalizadoras, uma em *Além do princípio do prazer*, e a outra em *Os conceitos fundamentais da metafísica*. No texto de 1920, Freud escreve o seguinte:

Se nos for permitido supor, como uma experiência sem exceção, que tudo o que é vivo morre por razões *internas*, retorna ao inorgânico, então só nos resta dizer: *A meta de toda a vida é a morte*, e, remontando ao passado: *O inanimado esteve aqui antes do vivo*. (Freud, 2021, p. 135-137, grifo do autor).

Na preleção de 1929-1930, Heidegger fará a seguinte assertiva: “Em verdade, seria tão insano querer esclarecer a vida a partir da morte quanto a morte a partir da vida.” (Heidegger, 2015, p. 341).

Novamente, tudo indica para um caráter supostamente velado do texto de Freud na analítica de Heidegger. Mas, para além do velado, do que parece marcar um modo inicial na relação de Heidegger para com Freud, encontram-se, entre 1959 e 1969, os *Seminários de Zollikon*<sup>12</sup>, em que abertamente, entre os estudos ali aprofundados, reverbera constantemente a obra de Freud. No que condiz a esses seminários e à relação que se estabelece para com a obra de Freud, assim como o contexto desses trabalhos em meados do século passado, é oportuno trazer presente um certo panorama apresentado por Ernildo Stein.

Convém situarmos os Seminários De *Zollikon* no contexto de um fato que se repetiu ao longo da segunda metade do século 20. Trata-se dos diversos tipos de relações que se desenvolveram nos encontros entre psicanalistas ou grupos de estudiosos de Psiquiatria psicanalítica com filósofos de várias orientações. Sabemos das resistências que Freud manifestava diante da Filosofia. Tem-se a impressão de que o seu cuidado era a preservação da Psicanálise nascente diante de uma possível invasão incontrolável do mundo filosófico na constituição de uma nova concepção do psiquismo humano do ponto de vista tópico, dinâmico e hermenêutico. E, na verdade, observados os efeitos da Filosofia na Psicologia da época, compreende-se o porquê de Freud procurar a construção de seu universo categorial sem a intervenção de concepções filosóficas. Mesmo a presença de Schopenhauer, Nietzsche e outros filósofos era filtrada com extremo cuidado. Freud antes se inclinava para um universo empírico, certamente, mas, ao mesmo tempo, evitando sua coincidência com o mundo psicológico e psiquiátrico, para preservar o espaço de uma dimensão nova na qual ele queria situar a observação de fenômenos que resultavam daquilo que ele chamaria inconsciente. Ao mesmo tempo em que se protegia de uma leitura filosófica dos sintomas do reprimido, Freud não conseguia se livrar inteiramente de certos procedimentos que lembraram a ação de reflexões filosóficas na constituição de suas categorias psicanalíticas, o que mantinha as suas interpretações separadas de uma leitura simplesmente psicológica ou psiquiátrica (Stein, 2012, p. 143).

Nesse preâmbulo se enlaçam alguns nós entre Filosofia e Psicanálise nos fios em que se permite esse cruzamento entre Heidegger e Freud. No que ainda se remete como um olhar prévio na direção do que aqui se margeia, emerge outra questão: e

---

<sup>12</sup> Durante uma década, na Suíça, Heidegger proferiu seminários “em cooperação com o psicanalista suíço Medard Boss entre novembro de 1959 e março de 1969, de início, no assim chamado Burghölzli, a clínica psiquiátrica universitária de Zurique, e, em seguida, na casa de Boss em Zollikon [...] Na medida em que os seminários ocorreram mais frequentemente em Zollikon, eles são chamados desde a primeira edição de Boss dos seminários em 1987 “Seminários de Zollikon”. Boss convidou para os seminários psiquiatras e psicólogos já estabelecidos e ainda principiantes.” (Trawny, Posfácio de *Seminários de Zollikon*, 2021, p. 837).

Lacan? Bem se sabe da relação de Lacan com Freud e, no que compete a esse escopo, não vem ao caso neste momento do trabalho. A repercussão no que concerne a Lacan e Freud será abordada à frente, no núcleo da questão, ou seja, a angústia. No entanto, ainda se abrem nesse panorama algumas linhas de caráter introdutório ao contexto de abertura da relação de Lacan para com Heidegger.

Se Freud, a seu modo, tem um olhar para com a Filosofia, Lacan não apenas tem um olhar para ela como está às voltas de uma riquíssima produção filosófica na França no decorrer do século XX. Produção esta que, em certa medida, se deve às leituras de textos de Heidegger por uma parte dos intelectuais franceses, e pelo modo muito próprio da tradição francesa em Filosofia, principalmente para com as pesquisas no âmbito da História da Filosofia.

Em vários seminários de Lacan, o horizonte filosófico de Heidegger aparece muitas vezes como uma tonalidade de fundo e, em outras, acaba por ser citado diretamente em relação ao que se está trabalhando. Estas tonalidades, seja direta ou indiretamente, serão observadas nesta tese na relação estabelecida com alguns trabalhos de Lacan, pontualmente através do *Seminário 10*. Nesse cenário, observa-se que Lacan, não apenas esteve às voltas com as influências de Heidegger na França, mas tudo indica um contato de muita consistência com as obras do filósofo da Floresta Negra. Inclusive, sabe-se que se deve a Lacan a tradução para o francês de um importante texto de Heidegger intitulado *Logos*, o que, segundo Ernildo Stein, terá uma fundamental importância no trabalho de Lacan.

Quando Lacan traduziu a conferência *Logos* de Heidegger, pôs-se em contato com o termo grego *alétheia*, que Heidegger traduziu por verdade ou desvelamento. O *alfa* privativo significa, assim, a negação do velamento, o que está negado em velamento e, nesse sentido, aparece. Na Grécia, a questão da verdade estava ligada ao mostrar ou desvelar, sendo expressa de maneira negativa, como negação do velamento. E isto dava sinal de que muita coisa continua encoberta e não se mostra. Hoje em dia temos a noção da verdade ligada à qualidade de proposições, por exemplo. Acredito que essa questão da *alétheia*, descrita como negação do velamento e, ao mesmo tempo, implicando um novo velamento, esteve presente desde o começo em Lacan, com o famoso conceito de objeto pequeno *a*. Esse *a*, símbolo do objeto caído como símbolo do próprio inconsciente, do Outro, é retirado do termo heideggeriano *alétheia*, pois ele mesmo é o alfa privativo. [...] E esse objeto pequeno *a*, que Lacan introduz, aponta para essa não totalidade. Quer dizer, queremos dominar uma totalidade, constituí-la, mas, de repente, põe-se um interstício, um intervalo, em que eu perco o domínio da totalidade e “algo” se infiltra aí. Esse alfa privativo, esse pequeno *a* passou a ter um papel decisivo na determinação do objeto da Psicanálise, segundo Lacan, e, ao



mesmo tempo, está ligado à ideia de objeto perdido. (Stein, 2012, p. 87-88, grifo do autor).

No quadro da influência margeada pela *alétheia*, também se encontram os seguintes destaques em *Estilo e Verdade em Jacques Lacan*, de Gilson Iannini:

Uma verdade que não é verdadeira nem falsa: difícil seria imaginar algo mais heideggeriano. [...] A atmosfera heideggeriana daquele primeiro momento é facilmente reconhecível, especialmente nos primeiros seminários, aqueles realizados em Sainte-Anne: a questão da verdade está presente para o ser humano desde que a palavra se coloca. Como em Heidegger, a estratégia consiste em questionar o caráter judicativo (ou proposicional) da verdade e em situá-la, por conseguinte, anteriormente à predicação. Também para Lacan, a verdade deixa de ser uma propriedade do discurso e passa a ser sua condição. Mais do que isso. Heidegger (2006, p. 209) recupera o que lhe parece ser “uma interpretação necessária” da *alétheia*: deixar e fazer ver (descoberta) o ente em seu desencobrimento, retirando-o do encobrimento. (Iannini, 2013, p. 69, grifo do autor)

As interpretações advindas de Stein e Iannini vão ao encontro do importantíssimo conceito de objeto a. Indica-se através delas alguns toques no percurso de Lacan em relação a Heidegger na formulação desse conceito. Ponto este que será trabalhado no percurso desta tese devido à importância do objeto em relação à angústia e o seu movimento na formação humana.

Visualiza-se aqui alguns caminhos que abrem possibilidades de repercussão entre Heidegger, Freud e Lacan. No que foi apresentado até o momento, entre Freud e Heidegger indicam-se mais distâncias que proximidades, primeiro devido a certa relação de resistência de Freud para com a Filosofia. Segundo, devido à compreensão heideggeriana de existência humana, o que vai de encontro a determinadas posições de Freud. Já entre Heidegger e Lacan, se leva a perceber uma maior proximidade, principalmente devido ao modo como é iniciado o *Seminário 10*, e em relação ao que se procurou mostrar na ordem de interpretações que apontam para influências pontuais de Heidegger no trabalho de Lacan.

Estas primeiras formulações sobre a relação entre Heidegger, Freud e Lacan mostram algumas possibilidades e limites de diálogo entre eles e que serão, de alguma maneira, retomadas na continuidade da tese. O núcleo destas formulações está precisamente no que eles se apresentam como solo para o que aqui se pretende elaborar, o ponto comum entre estes pensadores, ou seja, a investigação do fenômeno da angústia tendo em vista seu lugar na formação humana.

É importante enfatizar que o caráter desse item inicial se limita a um escopo introdutório para o que se segue, enquanto indicação deste trabalho, a saber, o desvelamento do fenômeno da angústia para a formação humana. Enfatizar esse elemento é de enorme importância para que se tenha em vista a perspectiva em que Heidegger, Kierkegaard, Freud e Lacan estão sendo anunciados neste momento, pois o encadeamento destes aponta para algumas relações de caráter geral. Mesmo que nesse momento o caminho tenha apenas uma indicação de caráter inicial do cenário mais amplo da tese, entende-se que ele já orienta para o fio condutor na pesquisa, cujo aporte fundamental estará nas proximidades da compreensão heideggeriana do fenômeno da angústia em diálogo como o *Seminário 10*, atento a Kierkegaard e a Freud.

No delinear destas articulações em torno da indeterminidade da angústia, compreende-se a importância do ater-se atencioso a essas elaborações em vista da repercussão em relação a formação humana, do que se segue a interlocução com a Filosofia da Educação, por entender que esta tem como seu principal objeto a formação humana, conforme mencionado. Assim, o ponto central da tese encontra-se no caráter de indeterminidade da angústia e a relação dessa indeterminidade colocando em questão o objeto da formação humana. Desse modo, se justifica a importância dessa investigação para Filosofia da Educação por estar implicado seu mais próprio objeto, o que se explica a atenção aqui demandada a Filosofia e a Psicanálise em vista do fenômeno em análise. A proximidade dessas áreas tem por finalidade indicar contribuições que incidem na Educação um despertar para o caráter peculiar da formação que tenha por fim a formação humana.

De modo sucinto, esta tese se compõe desta Introdução e mais quatro capítulos. No capítulo 1, **CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES ENTRE HEIDEGGER, KIERKEGAARD, FREUD E LACAN**, destacam-se possíveis relações entre eles. O capítulo 2, **LACAN E HEIDEGGER, APONTAMENTOS ENTRE O SEMINÁRIO 10 E SER E TEMPO EM RELAÇÃO À ANGÚSTIA**, destaca as aproximações e as distâncias entre Heidegger, Kierkegaard, Freud e Lacan que repercutem em *Ser e Tempo* e no *Seminário 10* no âmbito da investigação da angústia. No capítulo 3, **O CARÁTER PRÉVIO DE INDETERMINIDADE DA ANGÚSTIA**, aprofundamos o elemento da indeterminidade da angústia, considerando as perspectivas de Heidegger, Kierkegaard, Freud e Lacan. Quanto ao capítulo 4, **NO CERNE DA**

**QUESTÃO: O CARÁTER DE INDETERMINIDADE DA ANGÚSTIA NA FORMAÇÃO HUMANA**, pretende-se articular o percurso realizado ao longo da tese em sua elaboração da angústia à dimensão da formação humana, considerando o caráter de indeterminidade que constitui a ambas, angústia e formação humana. Considera-se importante neste capítulo, retomar alguns pontos sobre a formação humana a partir de algumas referências da tradição. Se a Filosofia da Educação se autoriza enquanto terreno de interlocução, as aproximações formuladas no percurso da presente tese acerca da angústia e formação também vão ao encontro da análise sobre o tempo presente de Byung-Chul Han. Em **CONSIDERAÇÕES FINAIS**, retomando-se pontos fundamentais da tese, destacam-se as contribuições desta pesquisa para a área da Educação.

## 1 CAPÍTULO 1 — CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES ENTRE HEIDEGGER, KIERKEGAARD, FREUD E LACAN

Este capítulo concentra-se na demarcação de um território inusual entre Heidegger, Kierkegaard, Freud e Lacan como uma preparação no que se anuncia como base inicial para a investigação da angústia. Separados, os autores se dedicaram ao tema. No entanto, o esforço inicial depreendido nesta tese vai mais além, sendo o de articular os horizontes já constituídos por estes pensadores.

Acerca do entendimento de “horizonte”, cabe o dito de Gadamer:

Na verdade, o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr à prova constantemente todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Nem mesmo existe horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem ganhos. Antes compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos [...] (Gadamer, 1997, p. 457-458).

### 1.1. A PROXIMIDADE E A DISTÂNCIA ENTRE HEIDEGGER E KIERKEGAARD

Numa perspectiva de abertura insere-se um importante comentário de Günter Figal, após revisão<sup>13</sup> do seu livro *Introdução à Martin Heidegger*, cuja edição no Brasil data-se recentemente: “A obra de Martin Heidegger raramente foi tomada sem alguma perturbação” (Figal, 2016, p. 7). O que se observa neste comentário é o caráter fundamental da produção de Heidegger na década de 1920, principalmente em *Ser e Tempo*, mas não apenas ali, também no que repercutiu nas décadas posteriores.

A sentença “sem alguma perturbação” é precisa e certa, pois ela pode ser considerada em vários modos de ler Heidegger, sobretudo devido ao novo aparato

---

<sup>13</sup> “O fato de que essa introdução a Heidegger, publicada pela primeira vez a mais de 20 anos, possa vir a público de agora em diante na sétima edição, mostra que ela continua a desempenhar sua tarefa: de forma concisa tornar os pensamentos essenciais e os motivos essenciais do pensamento de Heidegger conhecidos, mostrando-se assim, como uma espécie de chave para a ocupação com a sua Filosofia. A presente sétima edição se diferencia, porém, das antigas edições significativamente. Após a publicação dos assim chamados “Cadernos Negros” (*Schwarze Hefte*) [...]. As modificações se referem, sobretudo, à introdução, às seções sobre os anos de 1930 e 1940 [...]” (Figal, 2016, p. 6).

conceitual que o filósofo desenvolve e às interpretações originais de obras já demarcadas pela tradição, sendo revistas de modo radical por ele. Modo este pelo qual se compreende o caráter singular do seu pensamento, movimentando e reconduzindo os pensadores já consagrados no movimento da história a partir do que ele constantemente nomeia como o “ainda não pensado”. Em Heidegger, isto significa aquilo que no cerne da questão abriu-se e fechou-se enquanto “tarefa do pensamento” (Heidegger, 1999) e, no entanto, permanece aberto enquanto questão a ser pensada. Disto se seguirá o que ele designa como originário, caracterizado essencialmente como o ainda não pensado. Este traço contínuo pelo qual ocorre o pensar desse filósofo é uma das marcas do seu modo peculiar de trabalho, através do qual ele se conduz pensando a tradição ocidental da Filosofia. Em Heidegger, o que veio a ser é, enquanto possibilidade, abertura para o vindouro.

*O Dasein “é” seu passado no modo do seu ser, o qual para dizer rudemente, “se gesta” cada vez a partir do seu futuro. Em cada modo de ser que lhe é próprio e, portanto, também no entendimento-de-ser que lhe é próprio, o Dasein ingressa numa interpretação-do-Dasein que lhe sobrevém e no qual ele cresce. A partir desta, ele se entende de imediato e, em certo âmbito, constantemente. Esse entendimento abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado -o que significa sempre o passado de sua “geração” – não segue atrás do Dasein mas, ao contrário, sempre o precede. Essa historicidade elementar do Dasein pode permanecer oculta para ele mesmo. Mas pode ser também, de certo modo, descoberta, vindo a ser objeto de cultivo próprio. O Dasein, pode descobrir tradição, conservá-la e investigá-la expressamente. (Heidegger, 2012a, p. 81, grifo do autor.).*

É importante se atentar que a tradição entendida como passado não é compreendida através de uma redução cronológica no âmbito do que terminantemente ficou para trás e deixou de se fazer presente. A tradição se manifesta como uma atmosfera que emerge como o que está aí, no que está à frente. Ou seja, a compreensão heideggeriana de precedência passa por perceber que quando se vem a ser, concomitantemente há história, há uma tradição, o que implica no modo-de-ser do *Dasein*.

Pois,

Ele mantém-se concomitantemente com aquilo *que ele já tinha sido*. Aquilo que o ser-aí sempre a cada vez já tinha sido, seu *sido*, faz concomitantemente parte do seu futuro. Esse *sido* não diz primariamente que o ser-aí faticamente não é mais; ao contrário, ele é precisamente de maneira fática aquilo que ele *foi*. Aquilo que nós tínhamos *sido* não passou no sentido do que poderíamos nos despir de nosso passado, tal como de resto costumamos dizer, como nos despimos de uma roupa. Assim como o ser-aí não pode escapar de sua morte, ele também não pode se livrar de seu passado. Em todos os sentidos

e em todo o caso, tudo aquilo que fomos se mostra como uma determinação essencial<sup>14</sup> de nossa existência. Por mais que possa manter o meu passado afastado de mim por um caminho qualquer por manipulações quaisquer, o esquecimento, a repressão, o recalque são modos nos quais eu sou meu próprio sido. Ele só pode ter sido enquanto existe. No momento em que o ser-aí não é mais, ele também deixa de ter sido. Ele só *foi*, na medida em que é. Nisto reside o seguinte: o sido pertence a existência do ser-aí. Dito a partir do momento anteriormente caracterizado do futuro: na medida em que o ser-aí sempre se relaciona a cada vez com um poder-ser determinado de si mesmo de maneira mais ou menos expressa, isto é, advém a si a partir de uma possibilidade de si mesmo, ele sempre *retorna* com isso também ao que tinha sido. Ao futuro no sentido originário (existencial) pertence de maneira cooriginária o ter sido existencial. O ter sido, juntamente com o futuro e com o presente, tornam a existência pela primeira vez possível. (Heidegger, 2012, p. 386-387, grifos do autor).

Heidegger chama a atenção para um traço essencial na estrutura constitutiva do *Dasein*. O sido marca um traço enquanto horizonte de modo-de-ser do *Dasein*. Diante disto, se abre uma questão: como descobrir esse sido no que implica em uma tradição sem cair numa mera repetição? Um dos caminhos pelos quais Heidegger aponta à saída se dá por meio da própria tradição. Sinalizando nela e por ela o desvelamento daquilo que nela se mantém velado e até mesmo esquecido, como é o caso do marco de *Ser e tempo*, ou seja, o sentido do ser. Em vista disso, se faz necessário enfatizar que o termo desvelamento requer muita atenção. Por meio dele é possível perceber a originalidade com a qual o filósofo da Floresta Negra vai lendo a tradição filosófica ocidental. O termo *alétheia* (ἀλήθεια), fundamental no decorrer da história da Filosofia, desde o seu início, é costumeiramente traduzido na tradição pelo termo verdade, que Heidegger, a partir de uma releitura dos gregos, indicará como, desvelamento. Heidegger apresenta através desse indicativo uma anterioridade ao significado de *alétheia* atribuído posteriormente como concordância que, segundo ele, marca a tradução por verdade, justamente por ser pensada a partir de uma relação tardia à própria origem do termo, inaugurada na metafísica fundamentada na relação sujeito e objeto.

Se traduzo obstinadamente o nome *Alétheia* por desvelamento, faço-o não pelo amor à etimologia, mas pelo carinho que alimento para com a questão mesma que deve ser pensada, se quisermos pensar aquilo que se denomina

<sup>14</sup> “Há aqui um jogo de palavras que se perde na tradução. Em verdade, o particípio passado do verbo ser em alemão possui uma relação direta com o termo para designar essência. Sein (ser) tem por particípio passado o termo gewesen (literalmente sido). Wesen (essência), por sua vez, é uma palavra formada a partir daí: essencial é o ser que não passa, mas permanece, ao mesmo tempo que é o ser que se articula no passado, porque ele já precisa ser para que algo seja. Heidegger retém esse contexto para pensar o passado essencial, o passado que não passa, mas permanece de um modo ou de outro retido. Esse passado é o passado do “sido” [Nota do tradutor]

ser e pensar de maneira adequada à questão. O desvelamento é como que o elemento único no qual tanto o ser como pensar o seu comum-pertencer podem dar-se. A *Alétheia* é, certamente, nomeada o começo da Filosofia, mas não é propriamente pensada como tal pela Filosofia nas eras posteriores.” (Heidegger, 1999, p. 105 grifos do autor).

Observa-se através da citação acima do texto de 1964, de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, não apenas as guinadas que Heidegger traça através de sua interpretação da tradição, mas também que ele mantém-se no caminho iniciado nas décadas anteriores. Caminho que toma uma tonalidade decisiva em *Ser e tempo* através da diferença ontológica fundamental entre ser e ente de encontro a uma radical interpretação da tradição. Nesse sentido, o sido vem à tona a todo o momento enquanto abertura de caminho. Em conformidade com a compreensão heideggeriana, a tradição é o horizonte pelo qual se abre a possibilidade de repensar o já pensado e o ainda não pensado. Desse modo,

[...] deve-se a Heidegger a possibilidade de uma nova leitura de autores como Platão e Aristóteles, Kant ou Hegel. Sem ele, os fragmentos de Parmênides e Heráclito provavelmente teriam permanecido objetos da pesquisa especializada. Remonta à interpretação de Heidegger o fato de Nietzsche ser tomado hoje como um filósofo sério. Também Kierkegaard ou Dilthey teriam maior dificuldade para serem admitidos na Filosofia acadêmica sem Heidegger. (Figal, 2016, p. 8-9).

O enfoque de Günter Figal toca na dívida para com Heidegger em relação ao acesso interpretativo de alguns clássicos que marcaram de forma contundente a história ocidental, e entre eles, aquele nos interessa aqui, isto é, Kierkegaard. É sabido das fortes indicações de que Heidegger muito leu Kierkegaard para pensar, em *Ser e Tempo*, o fenômeno da angústia. No entanto, segundo Stephen Backhouse,

[...] o filósofo alemão também se esforçou ao máximo para ocultar sua dívida com Kierkegaard. *Ser e Tempo*, menciona relutantemente Kierkegaard três vezes nas notas e ainda está repleto de temas kierkegaardianos, mas destituídos de sua orientação cristã. (Backhouse, 2019, p. 196).

Heidegger retoma Kierkegaard guardando sua devida diferença, pois sua análise não parte de um campo de fundo teológico, mas de uma investigação ontológica a partir da analítica existencial. Devido a isto, importa saber que, Heidegger mantém-se atento ao caráter teológico de Kierkegaard, porém, deslocando-o para sua perspectiva filosófica, principalmente no trato do fenômeno da angústia. Por exemplo, medo e finitude, estão presentes em *O conceito de angústia*, de Kierkegaard, e são também trabalhados em *Ser e tempo* em relação à angústia, mas por caminhos

diferentes, o que não impede de saltar aos olhos a semelhança de determinadas passagens em *O conceito de Angústia* e *Ser e tempo*. Para que se tenha uma visão desse quadro, encontra-se a seguinte sentença em Kierkegaard: “Assim como a relação da angústia com seu objeto, como algo que nada é (a linguagem usual também diz concisamente: angustiar-se por nada), [...]” (Kierkegaard, 2013, p. 46). E, em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma: “Quando a angústia se aquietou, o discurso cotidiano costuma dizer: “não era propriamente nada”. De fato, esse discurso atinge onticamente o *que era*.” (Heidegger, 2012, p. 523, grifo do autor).

Nas duas passagens acima, fica evidente, a partir do ponto destacado em *Ser e Tempo* e o destacado em *O conceito de angústia*, a semelhança entre elas. No entanto, em Heidegger, é preciso estar atento à linha da sua construção conceitual, que implica na construção da sua ontologia, e nesse caso, especificamente, o que ele designa como cotidianidade enquanto modo de ser do *Dasein*, “precisamente o ser ‘entre o nascimento e a morte’” (Heidegger, 2012, p. 645). Assim como, a linha corrente de *Ser e Tempo* no jogo ôntico e ontológico. Tendo esses elementos em vista,

A tarefa consiste em tornar fenomenicamente visível, na imediata cotidianidade, o modo de ser desse ser-“aí”-com, interpretando-o ontologicamente de modo adequado. [...] De *imediato*, o quem do *Dasein* não é só ontologicamente um problema, mas permanece também *onticamente* encoberto. [...] Se o *Dasein* somente *existindo* é cada vez seu si-mesmo, então a constância do si-mesmo tanto quanto sua possível “não constância” exigem que seja proposta uma questão ontológica-existencial como o único acesso adequado a sua problemática. (Heidegger, 2012, p. 339, grifos do autor).

Heidegger faz questão de enfatizar que o aspecto decisivo de sua ontologia que vem marcar a sua diferença, se dá por meio do acesso que se faz através da analítica existencial. Ainda, entre as passagens de *Ser e Tempo*, mais precisamente nas notas em que Heidegger menciona Kierkegaard, (estas de suma importância, pois afirmam as distâncias entre eles e a primeira delas se encontra precisamente no parágrafo 40, rigorosamente no parágrafo que abre a investigação acerca da análise do fenômeno da angústia), temos: “S. Kierkegaard é quem penetrou mais amplamente na análise do fenômeno da angústia e sem dúvida de novo dentro do contexto teológico de uma exposição psicológica do pecado original.” (Heidegger, 2012, p. 533). Neste mesmo formato, Heidegger volta a citar Kierkegaard no parágrafo 45 e no



parágrafo 68. Na via de uma elaboração mais precisa do que aqui se está a perquirir, destaca-se a nota do parágrafo 45. Seu destaque se dá em decorrência de apontar para aquilo que Heidegger refere-se como ausente na ontologia de Kierkegaard, ou seja, uma ontologia fundamental que tenha em mira a analítica existencial. Pois, segundo Heidegger, por mais avançada que seja a análise de Kierkegaard para com o trato da questão da existência, sua ontologia segue enraizada numa tradição empedernida. Ainda que Kierkegaard contribua de modo profundo para pensar a questão da angústia, sua elaboração da questão apresenta limites por se orientar por uma perspectiva da existência ausente da análise existenciária.

No século XIX, S. Kierkegaard tratou expressamente do problema da existência e o pensou de modo penetrante. Todavia, a problemática existenciária<sup>a</sup> lhe é tão estranha que, do ponto de vista ontológico, Kierkegaard é inteiramente tributário de Hegel e da Filosofia antiga vista através deste. Daí que filosoficamente se tenha mais a aprender de seus escritos “edificantes” do que dos teóricos — exceção feita ao tratado sobre o conceito da angústia. [...] e, sem dúvida, a da ontologia fundamental, isto é, a que tem em mira a questão-do-ser como tal em geral. (Heidegger, 2012, p.651, grifos do autor).

O outro destaque de Heidegger feito a Kierkegaard se deve ao existencial do instante. E, novamente, Heidegger sinaliza o aprofundamento de Kierkegaard a esse tema, mas lhe faltando a análise existenciária.

S. Kierkegaard viu da forma a mais penetrante o fenômeno *existencial* do instante, o que não significa que ele alcançou também a correspondente interpretação existenciária. Permanece prisioneiro do conceito vulgar do tempo e determina o instante recorrendo ao agora e à eternidade. Quando K. fala de “temporalidade” refere-se ao “ser-no-tempo” do homem. O tempo como ser-do-tempo-do-interior-do-mundo só conhece o agora, mas nunca um instante. Mas se este é experimentado existencialmente, então fica pressuposta uma temporalidade mais originária, embora existencialmente não expressa. (Heidegger, 2012, p. 919-921, grifos do autor).

Em conformidade com os pontos elencados, não restam dúvidas de que as indicações das leituras de Kierkegaard dialogam com Heidegger em devidas partes de *Ser e Tempo*, no caso do interesse em questão aqui, essa influência se situa com forte tonalidade na análise da angústia. Neste cenário, não é demais lembrar que, não apenas em *Ser e Tempo*, assim como ao que concerne a totalidade dos trabalhos de Heidegger, ele está constantemente dialogando com a tradição filosófica ocidental desde seu início com os pré-socráticos. O olhar atento dele para com Kierkegaard, assim como a exposição do cenário, tem como escopo o que se demarca como solo

de fundamento para o que se segue na investigação em torno do fenômeno angústia. Dado que se compreende que uma pesquisa que tenha como centro de investigação a angústia, tendo como expoente fundamental Heidegger, não se pode deixar de passar, mesmo que de modo geral, por Kierkegaard.

## 1.2. KIERKEGAARD: O LUGAR NO *SEMINÁRIO 10*

Se Heidegger, em *Ser e Tempo*, cita apenas três vezes Kierkegaard, Lacan em *O Seminário, Livro 10, a angústia*, ao contrário, não deixa por menos, pois, por sete vezes cita Kierkegaard. É importante enfatizar no concernente a esse ponto que, passa-se longe do que aqui se pretende esboçar qualquer modo de indicação acerca de alguma influência de Kierkegaard sobre Lacan. Se existem influências mais amplas ou não do primeiro sobre o segundo não vem ao caso aqui. Pois, tem-se como principal indicativo deste momento, orientar-se pelo dito do próprio Lacan, que consiste em estar aberto, em se atentar ao que até então foi feito em nome da angústia. Assim sendo, a proposta que se abre nesse momento, é mostrar um quadro entre Lacan e Kierkegaard no que toca a algumas citações do primeiro acerca do segundo presentes em algumas passagens no *Seminário 10*. Dada a delimitação do quadro almejado, passa-se a pontuar as medidas de acordo com os limites do que está ao alcance desta pesquisa. Neste enquadramento, o nome de Kierkegaard aparece nos primeiros momentos do *Seminário 10* através de indicativos que direcionam os limites da perspectiva existencialista em relação à angústia.

Lacan apresenta uma rápida interpretação do existencialismo demarcando Kierkegaard nos cerceamentos que o sucederam. A necessidade disso parece indicar uma abertura em que se pretende deixar delimitado em que perspectiva se está recorrendo a esse pensador no decorrer do *Seminário 10*, isto para que não se caia em um enquadramento homogêneo ao que se compreende por existencialistas<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Destaca-se a título de diferenças para com essa corrente: “Os filósofos existencialistas seculares tomaram muito da angústia kierkegaardiana como o medo da morte e aniquilação inevitável que paira sobre as decisões humanas. A angústia para Haufniensis, porém, não era exclusivamente negativa. Tampouco era o medo de uma realidade inevitável.” (Backhouse, 2019, p. 223).

Desse modo, Lacan estabelece os pontos de alcance em relação a essa corrente filosófica em torno de determinados limites para com a questão da angústia.

Essa medida servirá de amostra no decorrer do *Seminário 10* para determinar o horizonte filosófico em que se está dialogando com Kierkegaard acerca da angústia. Nesse contexto, Lacan deixa sinalizado naquilo que se abre em relação à angústia, uma possível via de trabalho na linha da Filosofia, enquadrando-a na perspectiva de uma corrente filosófica, neste caso, a existencialista, mas atento às diferenças existentes no interior dela. Essas demarcações de Lacan servem como indicações importantes para assegurar que não se está iniciando a investigação da angústia a partir de um ponto explorado anteriormente. No entanto, é necessário ter cuidado, pois o que é apresentado no Seminário 10 segue um caminho de investigação próprio. Este percurso se abre para o diálogo com outras áreas, mas não perde de vista o que emerge de seu próprio desenvolvimento, ou seja, a psicanálise. Isso é um elogio a Lacan, demonstrando sua disposição em prestar atenção e dialogar com diferentes perspectivas sobre o tema.

De acordo com a perspectiva acima, observa-se que entre as várias vezes que o filósofo dinamarquês é citado, uma delas contextualiza *O Conceito de Angústia* de Kierkegaard no âmbito de uma estrutura demarcada por um campo de forte tonalidade de época na qual está inserido o mundo Kierkegaardiano. Termos como Deus, alma e queda, presentes de modo contínuo em *O conceito de Angústia*, são direcionados no sentido de uma leitura singular a partir de um arcabouço conceitual próprio de Lacan. Nessa direção, a abordagem se dá a partir de um retrato muito peculiar desse escopo em relação à angústia, pois a linha em que se situa Kierkegaard em relação a toda essa discussão é abordada no que ecoa dessas articulações no âmbito do resíduo, do objeto decaído<sup>16</sup>. Isto aparece de modo claro em uma passagem do *Seminário 10*, onde Lacan articula essa leitura de Kierkegaard:

Deus não tem alma. Isso é muito evidente, nenhum teólogo pensou até hoje em lhe atribuir alma. No entanto, a mudança radical da perspectiva da relação com Deus começou por um drama, uma paixão, na qual alguém se fez alma de Deus. O lugar da alma deve ser situado no nível a do resíduo, do objeto decaído. Não há concepção viva da alma, com todo o cortejo dramático em que essa ideia aparece e funciona em nosso ser e nossa cultura, a não ser acompanhada de maneira essencial, pela imagem da queda. Tudo o que

---

<sup>16</sup> Esta conceituação tende a aparecer com mais clareza no decorrer da tese.

Kierkegaard articula não passa de uma referência a esses grandes marcos estruturais. (Lacan, 2005, p. 182, grifo do autor).

No que se refere a esse momento, o enfoque se limita a um destaque de atenção para o modo peculiar em que Lacan estabelece um trabalho de articulação interpretativa entre os marcos estruturais de Kierkegaard em *O conceito de Angústia* e as vias de suas estruturas conceituais no *Seminário 10*.

Outro ponto de atenção se refere ao destaque dado a Kierkegaard no que afeta a angústia no homem e na mulher. Na referência às concepções do filósofo dinamarquês, está sinalizada uma diferença de tonalidade na angústia entre o homem e a mulher. Inclusive, relativo a esta abordagem, encontra-se em *La angustia lacaniana*, de Jacques-Alain Miller, um destaque a esse contexto e, concomitante a isto, uma observação do mesmo a uma formulação polêmica de Lacan.

Aunque sea menos evidente, en el Seminario de La angustia también encuentran presentadas lógicamente las relaciones entre los sexos, pero a menudo en una perspectiva muy distinta. No puedo expresar mejor la innovación producida que retomando esta proposición que formula Lacan y que resulta escandalosa respecto de toda la literatura analítica: «a La mujer no le falta nada».<sup>17</sup> (Miller, 2021, p.51)

Nesse ponto, a observação de Miller aponta não apenas para o ponto polêmico no enquadramento contextual a que Kierkegaard volta a ser citado em um determinado momento do *Seminário 10*, mas, principalmente, no que se seguirá na tonalidade da angústia atinente ao homem e a mulher. Importa também dizer: a polêmica afirmação de Lacan repercute na necessidade de se considerar o contexto em que ela se dá, assim como uma investigação mais precisa no que engloba toda a dinâmica do pensamento deste autor no alcance da estrutura conceitual de sua obra<sup>18</sup>. Nessa linha de pensamento, o elemento que se atenua aqui, emerge de uma questão que, de certo modo, se encontra presente em Kierkegaard a partir de um escopo de reverberação histórica, incidindo diretamente na formação cultural ocidental. Desse

<sup>17</sup> Cf. Lacan, *El Seminario 10*, ob.cit. n.2, cap. XIV. (Nota do autor).

<sup>18</sup> O que implica pensar a diferença entre o homem e a mulher como posições subjetivas, indo de encontro a toda uma tradição postulada acerca desta diferença, a qual, cabe dizer, não vem a ser questão de estudo na presente tese.

modo, Lacan recorre à tradição herdada da narrativa judaico-cristã, passa pela mitologia grega através de Tirésias e chega ao filósofo dinamarquês.

A angústia do homem liga-se à possibilidade do não poder. Daí o mito, bastante masculino, que faz da mulher o equivalente de uma de suas costelas. Essa costela lhe foi retirada, não se sabe qual, e, por outro lado, não lhe falta nenhuma. Mas está claro que, no mito da costela, trata-se justamente desse objeto perdido. A mulher, para o homem, é um objeto feito disso. A angústia também existe na mulher. Kierkegaard, que devia ter algo da natureza de Tirésias, provavelmente mais do que eu, pois faço questão dos meus olhos, diz até que a mulher está mais exposta a 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 (Lacan, 2005, p. 209).

Lacan, ao seu modo, sinaliza a Kierkegaard para estabelecer indicações muito peculiares em relação à angústia no homem e na mulher. É preciso enfatizar que, em se tratando de Lacan, os caminhos não se abrem de modo simples, e, em se tratando da investigação do fenômeno angústia, o caminho fica ainda mais laborioso, até porque esse percurso mantém-se em tensão com Freud e tudo o que repercute na problemática que envolve as questões diretamente relacionadas a este ponto. Este elemento fica mais claro na observação de Miller: “A la mujer não le falta nada, y tiene el desparpajo de agregar: «salta la vista». Cuando, justamente, lo que siempre saltó a la vista en el psicoanálisis es que ella está afectada por la falta.” (Miller, 2021, p. 51)

Kierkegaard é retomado como aquele que, tendo em vista o momento no qual está situado — ou seja, o contexto histórico de seu tempo —, lança-se a pensar a angústia no homem e na mulher a partir da narrativa judaico-cristã do Gênesis, tendo como a principal diretriz dessa relação a tonalidade para com a angústia. É importante se fazer presente que a angústia para Kierkegaard está necessariamente relacionada à concepção de liberdade e esta, por sua vez, implica o instante, a decisão. A angústia, segundo Kierkegaard, abre a possibilidade originária e radical de liberdade e tudo o que essa implica a partir de uma interpretação judaico-cristã, conforme referido. Tudo leva a indicar que, segundo Kierkegaard, a angústia lança o humano à liberdade, desafia a própria imagem de perfeição advinda do criacionismo. Relativo a isto há uma passagem curiosa em *O conceito de Angústia*:

Na narrativa do *Gênesis* é Eva quem seduz Adão. Daí não segue, contudo, de modo algum, que a sua culpa seja maior que a de Adão e, menos ainda, que a angústia seja uma imperfeição, já que sua grandeza, pelo contrário, é

uma profecia sobre a grandeza da perfeição. (Kierkegaard, 2013, p. 69, grifo do autor).

Entre os pontos curiosos dessa passagem está o uso da palavra ‘profecia’, pois, se remetida a uma análise a partir da etimologia grega, se perceberá que ela está vinculada a uma fala que anuncia o desejo dos deuses sobre o que está à frente. O estar à frente é abertura enquanto possibilidade. Assim, Kierkegaard assinala a angústia como uma tonalidade radicalmente fundamental no âmbito da liberdade. Pode-se dizer que em Kierkegaard não se angustia porque se é livre, mas se é livre porque se angustia.

Ainda no que diz respeito aos apontamentos feitos no *Seminário 10* acerca deste ponto, encontra-se uma relação no que concerne ao que Lacan estabelece como o *desejo do outro* e uma observação direcionada ao uso do termo embaraço.

A observação singular de Kierkegaard de que a mulher é mais angustiada do que o homem é, creio eu, profundamente correta. Como seria possível isso, se, no nível central fálico, a angústia não fosse feita, precisamente, da relação como o desejo do outro? (Lacan, 2005, p. 360).

Ao que parece indicar, a passagem que leva Lacan a fazer essa afirmação acerca de Kierkegaard está localizada em *O conceito de Angústia* num jogo de relações elaborado pelo filósofo dinamarquês entre o estético, o ético e a liberdade. Neste jogo a angústia tem um lugar fundamental, justamente por estar no cerne assinalado para condição da liberdade.

*A mulher está mais sujeita a angústia do que o homem.* Ora, isso não tem a ver com o fato de que ela possui menor força física etc., pois aqui não se trata desse tipo de angústia; mas se baseia no fato de que ela é mais sensual e, contudo, está por essência determinada espiritualmente, do mesmo modo que o homem [...] A angústia aqui precisa ser tomada sempre na direção da liberdade. (Kierkegaard, 2013, p. 71-72, grifo do autor.).

Lacan observa a afirmação de Kierkegaard em relação à diferença de disposição entre homem e mulher para angústia, e faz questão de interpretá-la no plano de sua construção conceitual, isto é, no plano do que emerge da psicanálise e vai de encontro a perspectiva histórica acerca desta diferença. Além dessa relação estabelecida por Lacan que implica especificamente no que diz respeito à Psicanálise, é preciso considerar que ao se levar em conta a relação necessária entre angústia e liberdade em Kierkegaard, o filósofo dinamarquês indica uma radical leitura de mundo

que vai de encontro ao seu momento histórico. Dado que, ao indicar uma disposição mais acentuada da mulher para com a angústia, Kierkegaard aponta decisivamente para uma maior abertura desta para a questão da liberdade, tendo em vista a necessária relação entre angústia e liberdade, principalmente porque “a angústia diz respeito à possibilidade livre e é profundamente enobrecedora”. (Backhouse, 2019, p. 223). Neste quadro cabe um importante adendo, mesmo que o enfoque aqui seja outro, pois em se tratando de Filosofia, este é um dado de muita importância, principalmente ao se considerar toda a tradição que precede Kierkegaard. Segundo Álvaro Valls, “ao contrário de Santo Tomás, Descartes, Kant e Hegel, Kierkegaard escreve bastante sobre as mulheres e para as mulheres [...]” (Valls, 2012, p. 95). Considerando os aspectos que permeiam o século XIX em torno das questões que envolvem a problemática apontada acima, Kierkegaard aponta para um salto que repercute para além do seu momento histórico.

Apresentada esta importante consideração, volta-se ao ponto do *Seminário 10* em que Lacan faz uma relação entre o termo embaraço e a angústia, assim como a sinalização que ele dá a esse termo em relação ao seu significado na língua espanhola.

Não há nenhum espanhol aqui? É uma pena, pois me afirmam que, em espanhol, a embaraçada, no feminino, a *embarazada*, designa a mulher grávida, o que é uma outra forma bastante significativa da barra em seu lugar. (Lacan, 2005, p. 20).

Esta sinalização vem na sequência de uma recorrência à etimologia relativa ao termo embaraço. Acerca deste termo, Lacan anuncia uma importantíssima relação: “Ele nos será ainda mais precioso na medida em que, hoje, a etimologia me está satisfazendo, os ventos claramente sopram a meu favor. O embaraço é, em termos muito exatos, o sujeito S revestido de barra.” (Lacan, 2005, p.19).

Disto se segue a exposição a partir de um quadro da angústia, e este, ao longo do Seminário, vai sendo ressignificado a partir dos lugares ocupados por seus termos ou reposicionados e substituídos por outros. O embaraço é demarcado numa linha horizontal seguido de inibição e impedimento, atenuando, “a forma leve de angústia a que se chama embaraço.” (LACAN, 2005, p. 20). Ao final do seminário, se observa novamente uma referência a Kierkegaard a partir dessa articulação. Lacan volta ao termo numa articulação estrutural que pensa a angústia no âmbito do conceito.

Embaixo, à direita continua a angústia, aqui como mascarada. 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 segundo Hegel, isto é, a captura simbólica, quer a que nos é dada pela angústia, única apreensão derradeira de toda a realidade como tal, 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. (Lacan, 2005, p. 362).

O horizonte em vista na delimitação do lugar de Kierkegaard no *Seminário 10* está em observar como Lacan dá importância ao trabalho de Kierkegaard relativo à angústia. Importância essa também observada a partir de Heidegger em *Ser e Tempo* no quadro apresentado anteriormente. Entretanto, nesses enlaces preliminares, observa-se uma diferença no que condiz a Heidegger e Lacan para com Kierkegaard em relação à investigação da angústia. Considerando o cuidado que se deve ter ao estabelecer relações entre os três, Heidegger se encontra mais próximo de Kierkegaard do que Lacan em relação ao filósofo dinamarquês, por aquilo que se observa de influência na articulação em torno da angústia.

Enquanto caráter de uma abertura relacional entre os marcos referenciais desse fenômeno denominado angústia, também se abre caminho em direção à Freud. Pois, se já se apontou para uma compreensão da necessária relação entre Heidegger e Kierkegaard na pesquisa da angústia, segundo a fenomenologia de Heidegger, também se compreende que a angústia a partir de Lacan, leva necessariamente a Freud.



### 1.3 AS PROXIMIDADES DE LACAN E FREUD; HEIDEGGER E KIERKEGAARD DIANTE DO FENÔMENO DA ANGÚSTIA

Nas primeiras páginas do *Seminário 10*, Lacan faz uma afirmação, para não dizer espantosa, no mínimo intrigante: “No discurso de *Inibição, sintoma e angústia*, fala-se de tudo, graças a Deus, exceto da angústia.” (Lacan, 2005, p. 18). O espanto neste momento, não se deve ao “graças a Deus”, mas à intensidade intrigante pela provocação feita ao discurso freudiano no que condiz à angústia. No entanto, apesar do espanto inicial, no decorrer da leitura do *Seminário 10*, percebe-se claramente que Lacan volta a dialogar com Freud e, este diálogo, não se dá no sentido de que este nada disse acerca da angústia, mas tudo leva a indicar o contrário. Por essa mesma linha de análise, se deixa conduzir Jacques-Alain Miller em sua abordagem em *La angustia Lacaniana*: “La angustia lacaniana es especial, se inspira por supuesto em Freud –y Lacan no hace más que repetir cada tanto: ‘como dijo Freud, la angustia es una señal’” (Miller, 2021, p. 30).

Talvez, o melhor modo de compreender a espantosa afirmação de acerca de *Inibição, Sintoma e Angústia*, esteja inserido no contexto pontual daquele momento do *Seminário*, ou seja, o de apresentar indicações para um modo em que ali se pretende trabalhar, pois o próprio Lacan dá pista nesse sentido, isto é, na direção de “trabalhar sem rede proteção” (Lacan, 2005, p. 18).

Nessa direção, é necessário apontar que, entre as possibilidades abertas na investigação de Lacan no *Seminário 10* em relação a Freud, uma delas passa por um caminho de rearticulação estrutural em relação ao sintoma e à inibição, enquanto que outra passa por aquilo que se rearticula em relação a questão repercutindo acerca do objeto da angústia. Este ponto fica evidente no deslocamento feito ao longo do *Seminário* até à denominação conferida por ele de uma tabela da angústia e o que se designa como objeto *a*.

Freud designou a angústia, no fim da sua obra, como sinal. Designou-a como um sinal distinto do efeito da situação traumática e articulado como o que chamou de perigo, termo este que, por sua vez, remete à ideia — não elucidada, convém dizer — de perigo de vida. O que devo ter articulado de original para vocês este ano foi um esclarecimento sobre o que é esse perigo, em conformidade com a indicação freudiana, porém de maneira mais precisamente enunciada, digo que o perigo em questão está ligado ao caráter de cessão do momento constitutivo do objeto *a*. (Lacan, 2005, p. 352).

O ponto acima vai ao encontro da importante interpretação de Miller atribuída a um caráter geral de repercussão em torno do *Seminário 10*. Entretanto, no que ainda está para além da precisa observação de Miller, no fio quase que geral do *Seminário 10*, a citação de Lacan aqui destacada, sinaliza para um ponto de fundamental importância para o que se segue na articulação desta tese, ou seja, a relação entre angústia e objeto.

Com relação a essa sinalização sobre como Lacan se volta a Freud no *Seminário 10*, emerge uma característica muito distintiva de Lacan, que é fiel ao seu estilo. Ele introduz questões que, muitas vezes, permanecem em um estado de incerteza, no entanto, suas indagações são retomadas posteriormente, seja durante o próprio seminário em questão ou em seminários subsequentes. Isso é válido tanto para o *Seminário 10* quanto para o que vem depois dele. Nessa linha de análise, é sempre válido lembrar o dito pelo próprio Lacan em julho de 1980 no *Seminário de Caracas*: “Je viens ici avant de lancer ma Cause freudienne. Vous voyez que je tiens à cet adjectif. C’est à vous d’être lacaniens, si vous voulez. Moi, je suis freudien.” (Lacan, 1980).<sup>19</sup>

Precisamente, um ano antes da publicação de *Ser e Tempo*, é publicado *Inibição, Sintoma e Angústia*. Não seria demais dizer: os dois autores recaem sobre o fenômeno da angústia de modo paralelo no que diz respeito ao tempo cronológico, principalmente quando se leva em consideração a dedicatória de *Ser e Tempo* a Edmund Husserl, que data de 1926. Considerando o momento da escrita, assim como o ano da publicação de *Ser e Tempo* (1927), é descartada a possibilidade de que Heidegger tenha lido o que Freud publicou em 1926 acerca do Fenômeno angústia. Provavelmente, respectivo à investigação da angústia, isto venha a explicar o fato de Heidegger se encontrar

[...] mais perto de Kierkegaard, segundo ele o maior autor cristão do século XIX, para quem a experiência do possível somente pode ser dita por alguém que acredita que ela venha a ser real. É sintomático que ele ainda aproveite o conceito de angústia como neutralização antecipatória da realidade. No entanto, por enquanto importa assinalar que a *Stimmung* heideggeriana possui uma dimensão *ontológica* muito especial, ou melhor, só pode ser

---

<sup>19</sup> “Eu venho aqui antes lançar minha causa freudiana. Vocês veem que eu me importo com esse adjetivo. Está a cargo de vocês serem lacanianos, se quiserem. Eu sou freudiano.” Seminário Caracas, disponível: [http://gaogoa.free.fr/Seminaires\\_HTML/27-D/12071980.htm](http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/27-D/12071980.htm)

entendida quando se considera o ser do homem como ser se projetando no mundo e se recolhendo num si mesmo sem passar por qualquer reflexão, mas decaindo na impessoalidade das gentes e retraindo-se quando se angustia. (Gianotti, 2020, p. 87, destaques do autor).

Relativo a essa proximidade defendida aqui, não é demais lembrar que, quando se aponta para a aproximação de Heidegger para com Kierkegaard, ela emerge acerca da investigação do fenômeno angústia em *Ser e Tempo*. E, outro elemento importante a essa aproximação, são os destaques que apontam os limites entres os dois, o que o autor faz questão de deixar claro a partir de suas notas em *Ser e Tempo*, o que já foi sinalizado antes através da ausência no trabalho do filósofo dinamarquês de uma analítica existencial, segundo Heidegger.

Diante do enlace apresentado até o presente momento da tese em relação às investigações da angústia, Heidegger se encontra mais próximo de Kierkegaard do que de Freud e Lacan, o que não impede a relação entre eles, como veremos à frente. Até porque, o último deles, Lacan, os trouxe, todos, para o *Seminário 10*.

## 2 CAPÍTULO 2 – LACAN E HEIDEGGER, APONTAMENTOS ENTRE O SEMINÁRIO 10 E SER E TEMPO EM RELAÇÃO À ANGÚSTIA

Este capítulo busca aprofundar correspondências entre Lacan e Heidegger referente ao fenômeno da angústia. No decorrer de *Ser e Tempo*, o fenômeno da angústia não assume a tonalidade de um fenômeno qualquer entre outros, mas, sim, um fenômeno fundamental no caminho ali aberto por Heidegger, pois ele marca-se essencialmente pela excepcionalidade na ordem de um momento privilegiado do *Dasein*. Lacan não fica longe da importância dada por Heidegger ao fenômeno da angústia, ele mesmo faz questão de deixar isto claro: “A angústia é, muito precisamente, o ponto de encontro em que os espera tudo o que fazia parte de meu discurso anterior.” (Lacan, 2005, p. 11).

### 2.1. ABERTURA DO SEMINÁRIO 10.....

O capítulo anterior destaca no *Seminário 10*, as passagens em que Lacan cita Kierkegaard e estabelece a interpretação no escopo da investigação lacaniana. Isto se deve consideravelmente ao peculiar olhar de Lacan para com a tradição. Ou seja, não no sentido de repeti-la, mas de aprofundá-la a partir de uma dinâmica original, de uma abertura que só se torna possível, devido à própria originalidade do que se está abrindo, no modo do autor ler a obra de outro autor a partir do seu campo de investigação. A tradição em questão, para que se tenha um maior grau de precisão, pois se sabe da amplitude de recorrência do trabalho de Lacan para com as mais diversas áreas, se dirige aqui, precisamente, ao que pertence à Filosofia<sup>20</sup>.

Vimos, lemos, veremos e a tornaremos a ler que um segmento da Psicanálise, este a que damos continuidade aqui, tem seu caráter mais filosófico do que outro, que tentaria ligar-se a uma experiência mais concreta, mais científica ou mais experimental, não importa que palavras empreguemos. Não é culpa minha, como se costuma dizer, se a Psicanálise questiona no plano teórico o desejo de conhecer, e se, em seu discurso, coloca-se por si mesma num aquém que precede o momento do

<sup>20</sup> É corrente que, no tocante à aproximação entre Lacan e a Filosofia, essa relação desdobra-se para além do *Seminário 10*, inclusive é importante lembrar do grau de importância do filósofo Alexandre Kojève no transcorrer do seu trabalho.

conhecimento. Por si só, isso justificaria o questionamento que dá um certo toque filosófico a nosso discurso. Aliás, fui precedido nisso pelo inventor da análise [...] (Lacan, 2005, p. 66).

Desse modo, é com muita importância que ele, no início do *Seminário 10*, invoca “testemunhas” da Filosofia. E, no que se segue desse chamado, não é sem destaque e nem se deve simplesmente a atribuição de uma ordem aleatória que, na sequência de Kierkegaard, Lacan faz menção a Heidegger, uma vez que é sabido, e inclusive destacado no capítulo anterior, a influência de Kierkegaard para com Heidegger no que compete ao tratamento do fenômeno angústia. Daí a insistência, nesta pesquisa, em destacar estas relações no escopo do tema da angústia.

A partir dessas indicações iniciais, observa-se que primeiro Lacan faz questão de demarcar o território em que está pisando no Seminário, pois, por mais que seja uma terra comum, isto é, que se ocupa do fenômeno da angústia, cada pensador a investiga no campo do que o designa enquanto tal. Mesmo que a análise da angústia venha a ter suas raízes numa determinada corrente filosófica, ou em um determinado outro campo de saber, é preciso estar atento aos limites que essas demarcações acabam por estabelecer nas leituras acerca do que abriu e se demarcou em torno desse terreno. É com essa perspicácia que Lacan aponta para uma perspectiva existencialista aos moldes kierkegaardiano, repercutindo em um início de abordagem aproximativa da Filosofia para com a angústia.

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 pressa e até uma certa desordem, diria eu, em relação a 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, grifos do autor).

Em relação a um determinado ponto inicial na investigação da angústia, Lacan não poupa críticas ao desenvolvimento no que acarreta nele a partir da perspectiva do existencialismo. E, ao que parece indicar, suas críticas dirigem-se enfaticamente a essa corrente filosófica na perspectiva hegeliana e suas vertentes. É importante

salientar que a crítica de Lacan ao existencialismo não está presente apenas no *Seminário 10*, ela já está presente de modo contundente em seu célebre texto, *O estádio de espelho*, de 1949:

Ao cabo do projeto histórico de uma sociedade de não mais reconhecer em si outra função que não a utilitária, e na angústia do indivíduo diante da forma concentracionista do vínculo social cujo surgimento parece recompensar esse esforço, o existencialismo julga-se pelas justificativas que dá para os impasses subjetivos que, a rigor, resultam dele: uma liberdade que nunca se afirma tão autêntica quanto dentro dos muros de uma prisão, uma exigência de engajamento em que se exprime a impotência da consciência pura de superar qualquer situação, uma idealização voyeurista-sádica da relação sexual, uma personalidade que só se realiza no suicídio, e uma consciência do outro que só se satisfaz pelo assassinato hegeliano. (Lacan, 1998, p.102).

Não há necessidade de nenhuma demora atenciosa no que toca a citação para que se perceba a quem a crítica se dirige, pois, de imediato se percebe que ela é direcionada ao seu conterrâneo, Jean-Paul Sartre. Se em 1949, Lacan já fazia fortes críticas a essa perspectiva filosófica, em 1962, ele as retoma destacando seu conterrâneo como o último da corrente.

Além disso, podemos assinalar que o último a surgir, e talvez não dos menores, o sr. Sartre, empenha-se expressamente em não apenas repor esse cavalo de pé, mas também nos varais<sup>21</sup> da história. Foi precisamente em função disso que o sr. Sartre muito se ocupou e muito se interrogou sobre a função da seriedade. (Lacan, 2005, p. 16).

Dessa forma, no que toca a essa chamada de Lacan à Filosofia de perspectiva existencialista, vai se demarcando na abertura do *Seminário 10* o que está se abrindo enquanto perspectiva psicanalítica para com a investigação acerca da angústia. Ao criticar o existencialismo a partir dos que se autodesignam pertencentes a ele em sua época, e aos que estão mais próximos a essa corrente em outros momentos, Lacan vai apontando os limites do quadro em que está fazendo menção à Kierkegaard. Pois, seu olhar está sinalizado a partir do construto da Psicanálise naquilo que ecoa para com a investigação da angústia. Disto transcorre que o que se abre como percurso para o *Seminário 10* está sinalizado para as possibilidades do que se investiga,

---

<sup>21</sup> “Convém assinalar que *brancard*, além de designar cada uma das varas grossas entre as quais os animais de tração são atrelados, também é traduzido por ‘maca’ ou ‘padiola’. Designa ainda a forração de palha e folhas secas com que se cobre o piso de um estábulo, por exemplo, para que os animais doentes possam deitar-se.” (Nota do tradutor).

permitindo a possibilidade de originalidade do que se tem a oferecer e ao que possa ser dito em relação à angústia.

## 2.2. O ACENO A HEIDEGGER E O CERNE DA QUESTÃO

Dando prosseguimento ao que foi apresentado anteriormente na abertura do *Seminário 10*, observa-se que o fenômeno angústia está sendo sinalizado, não apenas ao que se trata enquanto a um campo exclusivo da Psicanálise, mas nas proximidades do que foi trabalhado acerca desse fenômeno fora da Psicanálise, no caso em questão, na Filosofia. É importante que se diga com enorme ressalva, no que toca especificamente a esse ponto, que as críticas de Lacan ali apresentadas à Filosofia, não se efetuam de modo genérico, elas estão diretamente relacionadas às vertentes no campo de uma corrente denominada existencialista. A abordagem realizada anteriormente no ponto 2.1 apresenta indícios que podem servir de exemplo para o caráter da complexidade do trabalho de Lacan. Como já mencionado de seus *Seminários*, assim como de seus *Escritos 1966* que exploram uma abrangente área do saber para o que venha a ser a questão trabalhada, e no presente caso, “Isso exige uma exploração que tem de ser não apenas séria, mas também, até certo ponto, exaustiva ou enciclopédica. A propósito de um tema como a angústia [...]” (Lacan, 2005, p. 67).

Na atenção minuciosa de Lacan, o enquadramento vai sendo medido com precisão nos limites do que se abre e fecha no *Seminário 10*. Esse olhar atento, num primeiro momento, acena a Kierkegaard e a todo o emaranhado concernente ao existencialismo que se segue a partir dele. Na sequência da abertura do *Seminário 10*, Lacan continua a dirigir-se à Filosofia, todavia, seu enfoque passa a ser a fenomenologia.

Existe ainda alguém que não incluí na série e de quem direi, já que simplesmente abordo um fundo de quadro, tocando nele de saída, que é em referência a ele que os filósofos que nos observam, no ponto a que chegamos, podem dizer a si mesmos: estarão os psicanalistas à altura do que fazemos da angústia? Existe Heidegger. Com o trocadilho da palavra *lançar [jeter]*, foi dele e de sua derrelição original que mais me aproximei. (Lacan, 2005, p.16).

Nessa passagem, assim como as que a antecedem no início do *Seminário*, Lacan faz um caminho de aceno ao que foi feito na Filosofia em relação ao fenômeno

angústia e, precisamente aqui, faz destaque a Heidegger como a fonte principal do tema para os filósofos. Ao levar em consideração o relevo do que foi dito, ele vai traçando modos de abertura ao que repercute na análise desse fenômeno sem perder de vista seu próprio caminho. No entanto, esses modos que demarcam o que é próprio da Filosofia e o que é próprio da Psicanálise, não o impede de estabelecer um diálogo com a Filosofia. Esta é uma das marcas do *Seminário 10*: levar em conta outras experiências.

Pelo simples fato de eu lidar com essa matéria — matéria do meu auditório, matéria do meu objeto de ensino —, serei levado a me referir à experiência comum graças à qual se estabelece qualquer comunicação docente. Isso significa que não posso ficar na pura posição que há pouco chamei de interpretativa, mas que devo passar para uma posição comunicadora maior e me engajar no campo do *fazer compreender*, e, portanto, apelar em vocês a uma experiência que vai muito além da estrita experiência analítica. (Lacan, 2015, p 27, grifo do autor).

Desse corolário se aponta de modo central para a questão que marca a citação anterior em condução a Heidegger: “estarão os psicanalistas à altura do que fazemos da angústia?” Lacan sinaliza um horizonte de trabalho entre a Filosofia e a Psicanálise em relação ao fenômeno angústia. Isto parece apontar para a indicação de um princípio que tem em mira evitar especulações no sentido de indagar se os filósofos e os psicanalistas estariam falando do mesmo fenômeno. Pois, as diferenças de acesso a esse fenômeno podem levar a especulação de que há um fenômeno angústia na Psicanálise e um outro na Filosofia. Entretanto, as indicações de abertura, assim como as que conduzem o *Seminário 10*, apontam que não é disto que se trata. “Com efeito, a questão é, antes, explicar a que título podemos falar de angústia quando reunimos nessa mesma rubrica experiências tão diversificadas [...]” (Lacan, 2005, p. 27).

O que se defende aqui é que o fenômeno se mantém o mesmo nessas investigações. No entanto, os caminhos pelos quais se acessa a ele, por vezes se desencontram e por vezes se encontram, mas, ainda assim, podemos dialogar acerca da angústia, fundamentalmente por se considerar que há um ponto comum de investigação entre Filosofia e Psicanálise no que toca a este fenômeno, ou seja, a questão do objeto. Questão esta que repercutirá na formação humana e sua relação com a Educação, tendo em vista o caráter de indeterminidade e toda a interrogação que daí se segue para a formação humana. Todo o percurso da pesquisa se dá pelo objetivo de sustentar esta repercussão.



Em linguagem heideggeriana, trata-se de sinalizar o *Dasein* como o centro repercutidor dessa questão, pois por meio dele, Heidegger indica que o ente em questão na angústia somos sempre nós mesmos (Heidegger, 2012). Cabe ressaltar o cuidado do se quer dizer com o “nós mesmos”, para não entendê-lo na linha de uma metafísica da subsistência. Na angústia, o que se abre enquanto questão se direciona, radicalmente, de modo singular. Na pergunta sinalizada na angústia, o perguntado é direcionado ao próprio perguntante, o que, para o que aqui se indica em relação a formação humana, se compreende como crucial.

Em Linguagem Lacaniana, é dizer que [...] “é nisso que consiste nossa abordagem em captar o que é dito para além do que se quer dizer.” (Lacan, 1999, p.168). Esse para além do que se quer dizer não é dado de modo prévio e determinado nesse que diz e nem nesse que escuta o dito, “[...] *ele não sabia, eu não sabia*. Assim, deixaremos indeterminado esse sujeito, reunindo-o num *não se sabia*.” (Lacan, 2005, p. 25, grifos do autor). Reúne-se um não que aparece como surpresa para o que até então se dava como o mesmo. O ele e o eu entram em questão no fenômeno da angústia, assim como por meio dela, entram em perspectiva na formação humana.

Segundo Heidegger: “Na angústia, ele sente-se ‘estranho’ [...]. Mas o estranhamento significa, então, ao mesmo tempo, o não-estar-em-casa.” (Heidegger, 2012, p. 527). Seja enquanto “a peculiar indeterminidade do que o *Dasein* encontra na angústia: o nada e o em parte alguma.” (Heidegger, 2012, p. 527), seja “enquanto *aquilo que não engana* [...]” (Lacan, 2005, p. 88).

O ponto nuclear da indicação de Heidegger está em captar um ponto determinante de vacuidade, um ponto zero assinalado na angústia. O que seria esse enigmático momento presentificado enquanto movimento na angústia senão um vácuo diante de todas as determinidades? Lacan não se afasta desse ponto de vazio no movimento da angústia ao encontro de uma primazia indeterminada.

A angústia é esse corte — esse corte nítido sem o qual a presença do significante, seu funcionamento, seu sulco no real, é impensável; é esse corte a se abrir, e deixando aparecer o que vocês entenderão melhor agora: o inesperado, a visita, a notícia, aquilo que é tão bem exprimido pelo termo “pressentimento”, que não deve ser simplesmente entendido como pressentimento de algo, mas também como o *pré-sentimento*, o que existe antes do nascimento de um sentimento. (Lacan, 2005, p. 88, grifos do autor)

Tanto Heidegger como Lacan vão abrindo caminho na condução de um fenômeno muito peculiar, principalmente pelas dificuldades que vão emergindo no próprio caminho em direção a ele. Dificuldades que se encontram tanto no modo de acesso a ele como na tentativa de dizê-lo, assim como também são as possibilidades de formação humana.

### 2.3. A DISTÂNCIA DE HEIDEGGER NO QUE REPERCUTE EM KIERKEGAARD E O EXISTENCIALISMO FRANCÊS NA REPERCUSSÃO DO *SEMINÁRIO 10*

No desenvolvimento do quadro anterior destacaram-se menções feitas a Heidegger e a Kierkegaard relativas à investigação da angústia no início do *Seminário 10*. Para que não se venha a perder de vista o horizonte entre esses dois pensadores, mesmo com toda a proximidade entre eles em tratando da angústia, enfatiza-se que a análise heideggeriana, demarca um território que se distancia do modo como o filósofo dinamarquês estrutura seu trabalho. Enquanto Kierkegaard se sustenta no solo demarcado pela empedernida história da ontologia, sinalizando uma crítica a Hegel, Heidegger, quer, antes, desconstruir toda a história da ontologia. Sua tarefa consiste em primeiro plano, abrir caminho para uma analítica existenciária de caráter fenomenológico-hermenêutico, consistindo em sua ontologia fundamental. Ontologia que implica em uma radicalidade com toda a história da ontologia no ocidente, caráter explicitamente trabalhado no parágrafo 6, de *Ser e Tempo*<sup>22</sup>, considerado um parágrafo fundamental para a compreensão da originalidade da analítica de Heidegger.

Mostrou-se desde o começo (§ 1) que a pergunta pelo sentido do ser não só não foi concluída, não só não se formulou de modo suficiente, mas, com todo o interesse pela metafísica caiu no esquecimento. A ontologia grega e sua história, a qual, através de uma multiplicidade de filiações e distorções, ainda hoje determina a conceituação da Filosofia, é a prova de que o *Dasein* se entende e entende o ser em geral a partir do “mundo” e de que a ontologia que assim nasceu decaiu na tradição, degradou-se a algo-que-se-entende-por-si-mesmo e a material para ser meramente reelaborado (assim, para Hegel). Na Idade Média, essa desenraizada ontologia grega converte-se em doutrina consolidada. Sua sistematização é, pois, tudo menos o amontoado de peças soltas formando um edifício. Dentro dos limites de uma recepção dogmática das concepções gregas fundamentais sobre o ser, essa sistematização ainda contém muito trabalho que não se pôs em relevo. Em um cunho *escolástico*, a ontologia grega transita no essencial pelo caminho

<sup>22</sup> “A tarefa de uma destruição da história da ontologia” (Heidegger, 2012, p. 81).

que vai das *Disputationes metaphysicae* [Discussões metafísicas] de Suarez à “metafísica” e à Filosofia transcendental da época moderna, e ainda determina os fundamentos e as metas da *Lógica* de Hegel. Na medida em que ao longo dessa história certos destacados âmbitos-de-ser (*ego cogito* de Descartes, sujeito, eu, razão, espírito, pessoa) se tornam visíveis e daí em diante passam a dirigir a problemática primária, esses âmbitos – em correspondência com a total omissão da questão do ser – não são também interrogados quanto ao seu ser e quanto a estrutura do seu ser. (Heidegger, 2012, p. 85-87, grifos do autor).

O caminho proposto por Heidegger para sua ontologia passa necessariamente por uma radical questão ontológica, questão fundamental, ou seja, o sentido do ser. Heidegger não parte da manutenção de regiões do ser já destacadas no decorrer da história, mas antes de uma severa crítica a estas regiões, abrindo caminho para o ente em que emerge a questão do ser. O privilégio consideravelmente destacado de Heidegger para com o ser está em uma revisão desconstrutiva da ontologia que até então o pensava no âmbito de categorias subsistentes. Diante disso se tem duas chaves elementares para a compreensão da proposta heideggeriana: A primeira delas é a destituição do meramente subsistente em relação ao ente privilegiado. E o segundo que emerge dessa virada é que, ao invés de categorias, se abrem, na primazia da estrutura da compreensão, os existenciais. Não é meramente por excesso de rigor que Heidegger diferencia os termos *existentia* e *existência* no seu emprego, em *Ser e tempo*. Enquanto o primeiro termo se refere ao quadro de dimensão interpretativa no campo do constituído como subsistência, o segundo termo, é empregado como caráter fundamental de determinação do *Dasein*.

Com isto, Heidegger coloca o *Dasein* no centro da análise em direção ao sentido do ser. E esta análise parte decisivamente da existência. O ponto diferencial está justamente no modo como todo um decorrer da tradição operou a partir de outros pontos consolidados como estrutura fundamental desse ente privilegiado designado como *Dasein*. Heidegger observa que se instituíram regiões inquestionáveis, o que praticamente se consolidou como dogmas. Por isso a necessidade da diferença ontológica entre ser e ente, caminho pelo qual Heidegger inicia as primeiras páginas de *Ser e Tempo*. Ali não se aponta apenas para o horizonte de possibilidade, mas também, e essencialmente, para a possibilidade de horizonte. Pois, quando Heidegger parte da existência como determinante essencial do *Dasein*, ele está partindo concomitantemente do horizonte de possibilidade e da possibilidade do horizonte. A

análise que advirá disto se constituirá numa analítica da estrutura designada existenciária.

Em *Ser e Tempo* emerge a construção de uma complexa rede conceitual, pois o desenvolvimento do que está sendo ali pensado o exige. Assim, o assinalado fenômeno da angústia é pensado por ser uma tonalidade afetiva fundamental na estrutura desse ente de caráter privilegiado. O caminho pelo qual vem à tona a análise heideggeriana e, junto a ela, a atenção para a angústia se abre essencialmente como ser-no-mundo. A tarefa de Heidegger no ressoar para com a análise da angústia a partir da novidade aberta pela sua ontologia traça um momento crucial no *Dasein*. Vale enquanto sinalização desse campo, uma importante passagem em *Cuidado e Afectividade*, de Irene Borges-Duarte:

Para Heidegger, é nesse terreno inseguro que tem de enraizar — valha o oxímoro — a «nova» Ontologia. *Viver no meio dos entes* não é ter conceito nem do «ente», enquanto totalidade do que há, nem do «ser» que se oculta na origem, recusando-se a deixar-se «captar». Portanto, *a Ontologia tem de começar no «encontrar-se», sich befinden*, no mundo à beira do ente e *não na teoria* acerca dele, não na projecção de uma racionalidade unilateral e elasticamente envelhecida. No encontro afectivo com o mundo, notamos em instantes de especial acuidade, algo que não são as coisas nem os meros entes, que não são as parcelas óticas entre as quais vivemos. «A unidade do todo» dir-se-ia que apenas se cheira, não sendo visível aí-adiante. Mas nem por isso deixa de surgir «obscuramente» no cotidiano e, portanto, de nos «sobrevir». Porém, o conceito revela-se caduco e incapaz de mostrar *só por si* aquilo que há a dizer. (Borges-Duarte, 2021, p. 137, grifo da autora.)

Nesse sentido, a ontologia proposta por Heidegger não coloca o mundo de um lado e *Dasein* do outro, nem mesmo dentro dele, como se houvesse possibilidade de estar fora do mundo e entrar nele. Não há existência de um lado e mundo do outro. Assim como não existe a possibilidade de sair do mundo para pensá-lo, não há a possibilidade de pensar a existência sem existir.

Consoante a esse quadro, ecoa um ponto de atenção em relação ao existencialismo, precisamente ao francês. Este se dirige a uma bifurcação por muitas vezes esquecida na via entre Heidegger e o existencialismo dos conterrâneos de Lacan. “Note-se que alguns existencialistas franceses, não distinguindo com nitidez o existencial do existenciário, pilharam essa parte da ontologia fundamental como se ela fosse uma descrição psicossociológica.” (Giannotti, 2020, p. 91). Esse ponto permite um retorno que condiz a abertura do *Seminário 10*, resguardando Heidegger de um enquadramento ao existencialismo, principalmente o que se segue de Sartre.

Quanto a isto, é importante destacar para que não se deixe dúvidas diante dessa relação, que o próprio Heidegger adverte para os equívocos dessa redução em relação a *Ser e Tempo*. Isto está devidamente enfatizado em *Carta Sobre o Humanismo*, de 1946:

Sartre, em contrapartida, expressa o princípio básico do existencialismo do seguinte modo: a existência precede a essência. Neste caso, ele toma existência e essência no sentido da metafísica, que desde Platão afirma: a essência precede a existência. Sartre inverte essa frase. Mas a inversão de uma frase metafísica continua sendo uma frase metafísica. Com esta frase, ele continua preso, junto com a metafísica, no esquecimento da verdade do ser. Pois mesmo que a Filosofia determine a relação entre *essentia* e *existentia* no sentido da controversa própria à Idade Média ou no sentido de Leibniz ou de qualquer outro, antes de tudo isto resta ainda perguntar a partir de que destino do ser se apresentou ao pensamento essa distinção<sup>23</sup> que se dá no ser, essa distinção entre *esse essentia* e *esse existentiae*. Resta ainda perguntar por que a questão acerca do destino do ser jamais foi colocada e por que jamais pôde ser pensada. Ou será que o fato de a distinção entre *essentia* e *existentia* estar nesta situação não pode ser um sinal do esquecimento do ser? Podemos supor que esse destino não reside em uma mera falha do pensar humano, e muito menos em uma capacidade inferior do pensamento ocidental precedente. A distinção entre *essentia* (essencialidade) e *existentia* (realidade efetiva), oculta em sua origem essencial, domina e perpassa de ponta a ponta o destino da história ocidental e de toda história determinada pela versão europeia. A proposição principal de Sartre sobre a precedência da *existência* sobre a *essentia* justifica, todavia, o nome “existencialismo” como um título adequado a esta Filosofia. No entanto, a proposição principal do “existencialismo” não tem minimamente nada em comum com aquela da frase de *Ser e tempo*; sem levar em conta que, em *Ser e tempo*, nem se quer se pode expressar uma tal frase sobre a relação entre *essentia* e *existentia*, pois ali o que está em questão é a preparação de algo pre-cursor (Heidegger, 2008, p.341-342, grifo do autor).

No que concerne a esta diferença, a malha na Abertura do *Seminário 10* constitui-se em um tecer de linhas que se cruzam formando alguns nós. Eles asseguram uma teia de material denso em que fazem e, por vezes, se desfazem nós. Nesse emaranhado se desfazem dois: um em torno da amarra entre Heidegger e Kierkegaard, apresentado através da ausência de uma analítica existenciária na obra do filósofo dinamarquês. O outro nó se desfaz pela mesma via da analítica existenciária, no entanto, numa certa confusão interpretativa em relação ao existencialismo francês.

A questão da existência só pode ser posta em claro pelo existir ele mesmo. O entendimento que conduz *então* a si mesmo, nós o denominamos entendimento *existencial*. A questão da existência é um “assunto” ôntico do *Dasein*. Para isto, não precisa que haja transparência teórica da estrutura ontológica da existência. A pergunta pela estrutura da existência visa a

<sup>23</sup> “[...] mas esta distinção não se identifica com a diferença ontológica. Dentro dela, aquela distinção pertence ao “lado” do ser.” (Nota de Heidegger)

exposição do que constitui a existência<sup>24</sup>. Damos o nome de *existenciariedade* à conexão dessas estruturas. Sua analítica não tem o caráter de um entendimento existencial, mas *existenciário*. (Heidegger, 2012, p. 61)

O cerne no desenlace entre Heidegger e o existencialismo, seja ele o que precede ou que se segue de Sartre, segundo o próprio Heidegger, está em certos pontos que geram confusões advindas da interpretação de *Ser e Tempo*. Esses elementos são constituintes importantes para compreender os caminhos pelos quais Heidegger está, e não está adentrando a analítica da angústia. Eles são apresentados no intuito de garantir as especificidades que marcam as sutis diferenças em relação a este fenômeno denominado de angústia.

#### 2.4. UM FUNDO DE QUADRO DO *SEMINÁRIO 10*. O TOM VELADO A HEIDEGGER NO CONCEITO DE FENÔMENO

Essa explanação tem por objetivo a demarcação do sentido que Lacan está empregando ao termo fenômeno no *Seminário 10*, assim como o próprio conceito de fenômeno que se está assumindo nesta tese. Com ela procura-se mostrar não apenas que Lacan mantém-se numa órbita em torno do conceito heideggeriano de fenômeno, sem o assumir explicitamente, mas também que esse conceito é assumido aqui para salvaguardar o caráter de indeterminidade da angústia. Além disso, e não menos importante, sublinhar que a definição de fenômeno aqui passa necessariamente pela Filosofia, nomeadamente pela fenomenologia heideggeriana ou, ainda, “fenomenologia hermenêutica” (Stein, 2016). Dito isto, não poderia haver fenomenologia sem a clarificação de seu conceito central, a saber, de fenômeno. Entende-se que Lacan não tem esta necessidade, justamente, por apenas se manter nas proximidades da fenomenologia diante do que lhe interessa de repercussão para o *Seminário 10*. Todavia, conforme enuncia o título deste capítulo, desde a perspectiva fenomenológica é possível verificar nessa proximidade, um fundo de quadro de importante tonalidade para o que aqui se propõe. A proposta é a de tornar mais clara a relação entre as duas obras capitais *Ser e Tempo* e o *Seminário 10*, no intuito de

---

<sup>24</sup> “Portanto, não filosofia da existência.” (Nota do autor)

uma aproximação um pouco mais segura do fenômeno da angústia, principalmente por se ter em vista o capítulo 4, quando a presente tese mostra seu ponto capital, a saber, da relação angústia e formação humana.

Através de um resplandecer com tonalidade velada em certos pontos no quadro do *Seminário 10*, são percebidas algumas pinceladas com matiz heideggeriano. Nessa tonalidade, além das duas menções feitas a Heidegger logo no início do *Seminário*, Lacan volta a citá-lo de modo direto apenas mais uma vez, apesar de ele mesmo se referir ao filósofo como aquele com quem manteve maior proximidade para com a Filosofia em se tratando do aprofundamento da sua pesquisa em direção ao fenômeno da angústia. No entanto, mesmo com poucas menções de modo direto a Heidegger, a partir de um olhar mais demorado, é passível de percepção alguns toques heideggerianos na pintura desse quadro. Entre esses toques, destaca-se um que por vezes vem a passar despercebido, mas não por isso de menor importância: trata-se do fato de que em determinado momento do *Seminário 10*, Lacan parte de sua designação da angústia como um fenômeno:

Ainda que o fenômeno da angústia se afigure ilimitado, distorcido ou insuficiente em relação a nossa experiência, convém ao menos sabermos por que isso acontece. E nem sempre acontece. (Lacan, 2005, p. 68).

Na citação, antes mesmo de indicar as possibilidades de interpretação no conjunto dela, está o ponto em que Lacan demarca a angústia no campo do fenômeno. Sabe-se, principalmente no que diz respeito à Filosofia, da complexidade e das diferentes concepções do conceito de fenômeno no decorrer de sua história, assim como da importância dada ao desenvolvimento desse conceito na estrutura de obras filosóficas.

Para que se tenha ideia do alcance e da importância dado ao conceito de fenômeno, Kant e Heidegger se veem na necessidade de apresentá-lo em suas principais obras. Na *Crítica da Razão Pura* sua definição já é apresentada no primeiro parágrafo: “O Objecto indeterminado de uma intuição empírica chama-se fenômeno.” (KANT, 1989, p.61). Enquanto que em *Ser e Tempo* encontra-se no parágrafo 7 um atencioso exercício etimológico de interpretação do termo a partir do significado dado pelos gregos: “A expressão grega *φαινόμενον*, à qual remonta o termo ‘fenômeno’, deriva do verbo *φαίνεσθαι* que significa mostrar-se [...]” (Heidegger, 2012a, p.103,

grifos do autor). E, na continuidade do exercício do pensar, Heidegger prossegue sua análise chegando ao significado dado ao termo por Kant, marco fundamental para ele na condução de sua definição fenomenológica de fenômeno:

*Fenômeno* — o mostrar-se-em-si-mesmo — significa um modo assinalado de algo vir-de-encontro. *Aparecimento* significa, ao oposto, uma relação-de-remissão ôntica, dentro do ente ele mesmo, e isso de tal maneira que o *remetente* (o anunciante) só pode cumprir sua possível função se se mostra em si mesmo, sendo “fenômeno”. Aparecimento e aparência fundam-se eles mesmos, de modo diverso no fenômeno. A confusa multiplicidade dos “fenômenos” que é designada com os nomes de fenômeno, aparência, aparecimento, mero aparecimento só pode ser desemaranhada se, desde o início, se entende o conceito de fenômeno como o-que-se-mostra-em-si-mesmo. Nessa apreensão do conceito de fenômeno, permanece porém indeterminado o ente de que se trata como fenômeno e permanece em geral em aberto se o que cada vez se mostra é um ente ou o caráter-de-ser do ente; assim, o que se alcançou até agora foi unicamente o conceito *formal* de fenômeno. Se com a expressão “o que se mostra” se entende, porém — no sentido de Kant —, o ente acessível na intuição empírica, nesse caso é correto o emprego do conceito formal de fenômeno, pois fenômeno, nesse emprego, preenche a significação do conceito *vulgar*. Mas o conceito vulgar não é o conceito fenomenológico de fenômeno. No horizonte da problemática kantiana, o que se entende fenomenologicamente por fenômeno, mantida as outras diferenças, é ilustrado quando se diz: o que nos “fenômenos” em sentido vulgar, se mostra cada vez, prévia e concomitantemente, embora de modo a-temático, pode ser levado a se mostrar tematicamente e esse mostrar-se em si mesmo (“formas da intuição”) são fenômenos da fenomenologia. (Heidegger, 2012, p. 109-111, grifos do autor).

O que o filósofo está nos dizendo com esta clarificação conceitual apresentada em *Ser e Tempo*?

1. “fenômeno”, “aparecimento”, “aparência” referem sentidos distintos;
2. O primeiro, tendo caráter ontológico, o segundo, ôntico,; mas fazem parte da mesma estrutura, por isso que no mostrar-se em si mesmo faz parte o “parecer” justamente como aquilo que se mostra como o que não é;
3. O emprego do termo fenômeno deve ser cuidadosamente delimitado em seu caráter ontológico na via da fenomenologia;
4. Há um caráter indeterminado e aberto do fenômeno.

Heidegger, em *Ser e Tempo*, trabalha na via de estabelecer uma conceituação de fenômeno conduzindo à fenomenologia, pois essa compreensão implica diretamente na própria formulação heideggeriana da fenomenologia. Ele volta aos



gregos<sup>25</sup> e a Kant para, a partir daí, abrir o seu próprio caminho na condução fenomenológica permitindo que o fenômeno venha a se mostrar a partir de si mesmo. Cabe salientar um ponto importante na concepção de fenômeno situada entre Kant e Heidegger, nomeadamente no que se refere à fenomenologia em *Ser e Tempo*. Apesar de toda radicalidade que essa obra oferece reverberando em uma ruptura com a ontologia tradicional na forma de uma virada paradigmática (Stein, 2001; 2008; Gadamer, 1997; Palmer, 2006; Grondin, 1999; 2012) é preciso que se diga que isto se deve, em certa medida a uma formação filosófica de Heidegger marcada pela fenomenologia de caráter transcendental inaugurada por Husserl. No entanto, *Ser e Tempo* marca uma diferença fundamental justamente aí, ou seja, na fenomenologia. Diferença que se caracteriza por uma ser de caráter transcendental (Husserl) e, a outra, de ser hermenêutica (Heidegger). Husserl, como fenomenólogo, não se afastou do sujeito transcendental, portanto permaneceu ligado à tradição posta até então na centralidade de um ego cogito (Weber, Giubilato, 2019)<sup>26</sup>. Já quando se fala em fenomenologia ao modo de Heidegger se deve considerar o que ele inaugura na ontologia que tem como fio condutor o *Dasein*, seguindo daí a necessidade de pensar o adequado modo de acesso a ele e a necessidade do parágrafo 6, de *Ser e Tempo*: “A tarefa de uma destruição da história da ontologia” (Heidegger, 2012, p. 81), o que o levará a radical afirmação no parágrafo seguinte: “A ontologia só é possível como fenomenologia” (Heidegger, 2012, p. 123).

Nesse sentido,

A partir de uma crítica explícita à fenomenologia husserliana e à sua disposição metódica de base, juntamente a uma crítica igualmente violenta em relação à tradição do pensamento ocidental como um todo, tipificado como tradição filosófica exclusivamente teoreticista, o grande e indiscutível mérito de Heidegger é o de ter pensado o acontecer da filosofia a partir da condição humana (Faktizität) para além de qualquer garantia de transcendência – seja esta religiosa ou até mesmo científica – e de ter trazido

<sup>25</sup> Esta volta aos gregos para uma análise do termo fenomenologia realizada no parágrafo 7 de *Ser e Tempo*, passa também pelo conceito de Lógos. No entanto, não é objeto de análise aqui em razão deste ponto da tese se limitar ao conceito de fenômeno.

<sup>26</sup> Nas próprias palavras de Husserl, em *Ideia da Fenomenologia* que reúne cinco lições proferidas em Göttingen, em 1907: “Antes de mais, já a cogitatio cartesiana necessita da redução fenomenológica.” (Husserl, 2012, p. 24). Por isso, o opúsculo é considerado “[...] das primeiras tentativas de desenvolver sistematicamente a ideia da fenomenologia e suas características metodológicas seguindo o questionamento da dúvida de Descartes.” (Weber, Giubilato, 2019, p. 129). Então, “consequentemente, a questão fenomenológica do começo é caracterizada como questão pelas bases do conhecimento que devem e podem levar à fundação e à construção coerente do conhecimento universal. Segundo Husserl, essa prima *philosophia* só pode ser encontrada na evidência apodítica do ego cogito, na percepção interna indubitável. Esse topos transcendental é portanto o lugar imanente do começo [...]” (Idem, p. 128).

o problema da existência, em sua finitude radical, para o centro do palco filosófico da contemporaneidade. (Weber, Giubilato, 2019, p. 131).

O que se deve ao caráter radical da fenomenologia hermenêutica. Sendo essa um caminho prévio pelo qual se abre o fenômeno enquanto fenômeno, uma via sinalizada de Lacan para com Heidegger compreende-se que passa por ela ao tratar a angústia como fenômeno. Porém, de modo algum isto quer dizer que Lacan seja um fenomenólogo, apenas que ao designar a angústia como um fenômeno, Lacan trabalha com um conceito demarcado pela Filosofia, no caso, o conceito de fenômeno e o que dele se implica como viu-se até aqui.

Vimos que a concepção de fenômeno, segundo Heidegger em *Ser e Tempo*, passa pelo entendimento do sentido dado pelos gregos, assim como o sentido formal e vulgar. As duas não menos importantes para a construção conceitual de fenômeno, pois Heidegger as considera no seu desenvolvimento do conceito fenomenológico de fenômeno. Essa tematização entre o formal e o vulgar no entendimento de fenômeno desenvolvida a partir de uma interpretação dos gregos e de Kant visa apresentar as sutilezas que, por vezes, se confundem entre o que se mostra e o que se oculta na estrutura do fenômeno. Portanto,

Partindo do conceito de fenômeno como aquilo que se manifesta a partir de si mesmo, Heidegger procura distinguir claramente as palavras fenômenos, aparência, fenômeno-índice e puro fenômeno. Assim, o fenômeno enquanto modo privilegiado de encontrar-se com algo é mantido livre de ser confundido com as formas derivadas que nele se fundam. (Stein, 2016, p. 168).

O privilégio do encontrar-se próprio do que designamos como fenômeno (e que não deve ser confundido com o encontro em suas formas derivadas) assume enquanto tal o caráter “fundamental da angústia como uma assinalada abertura do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 515). O que, em Lacan, esse “encontrar-se com algo” garantido no acesso enquanto fenômeno no caso da angústia, de certo modo, se dá precisamente naquele ponto onde não há lugar para engano. Além desses aspectos apontados na entrada da investigação da angústia, também se destaca, da análise fenomenológica de Heidegger, a seguinte afirmação: “Atrás dos fenômenos da fenomenologia não há essencialmente nada mais [...]” (Heidegger, 2012, p. 123). Logo, ao considerar a compreensão fenomenológica de Heidegger da angústia, abre-se uma importantíssima via de condução a um outra passagem do *Seminário 10*:

Ao longo de todo o discurso desse ano, ensinei-lhes a examinar mais de perto a conjuntura da angústia com sua estranha ambiguidade. Essa elaboração nos permite formular o que impressiona em sua fenomenologia, o que podemos reter dela, e aquilo sobre o qual autores cometem deslizes e erros — a angústia é desprovida de causa, mas não de objeto (Lacan, 2005, p. 338).

Essa passagem leva a indicar que a posição de Lacan está relacionada ao tratamento dado à angústia como fenômeno em correspondência à fenomenologia, visto que a assertiva dele está relacionada à ausência de pano de fundo dos fenômenos na fenomenologia tal como descrita por Heidegger, o que implica na função de causa.

Com isso, o que se procurou mostrar até aqui é um tom de fundo em que está inserido o conceito de fenômeno no *Seminário 10* a partir da fenomenologia, essencial para aprofundar a investigação da angústia. Logo, partindo dela como um fenômeno, não é demais destacar outra advertência heideggeriana: “Na ideia da apreensão e explicação “originárias” e “intuitivas” dos fenômenos reside o oposto da ingenuidade de um “ver” ocasional, “imediato” e impensado.” (Heidegger, 2012, p. 125). Em conformidade com a fenomenologia heideggeriana, trata-se, justamente, do caráter indicativo do conceito de fenômeno possibilitando a interpretação proposta da presente tese da indeterminidade do fenômeno da angústia, sustentada na via prévia da conceituação do fenômeno mesmo. Qual seria a repercussão desta interpretação na formulação da formação humana? Por ora, a pesquisa se mantém na abertura da compreensão prévia do fenômeno.

Então, importa manter a atenção para com a importância daquilo que Heidegger indica sobre a questão da angústia em *Ser e tempo*:

A raridade factual do fenômeno da angústia não pode, no entanto, retirar-lhe a aptidão para assumir uma função metódica *fundamental* na analítica existenciária. Ao contrário — a raridade do fenômeno é um indicador de que, embora o *Dasein* no mais das vezes permaneça ele mesmo encoberto para si mesmo em sua propriedade por efeito do público ser-do-interpretado de agente, ele pode se abrir em um sentido originário nesse encontrar-se fundamental. (Heidegger, 2012, p. 532-533).

A análise apresentada até aqui mostra que Lacan está empregando o termo fenômeno numa órbita em torno do conceito heideggeriano, considerando as próprias análises de Heidegger e a definição de Kant acerca do fenômeno. Tal é a perspectiva sustentada nesta tese.

## 2.5. O ACESSO NA ABERTURA: O SER-PARA-A-MORTE E AFETO EM RELAÇÃO A EMOÇÃO. O HORIZONTE DA DIFERENÇA ABERTO NA ANGÚSTIA

No enredo que se segue de aprofundamento do fenômeno da angústia em direção a sua relação com a formação humana, abre-se aqui uma atenção para algumas marcações pontuais em *Ser e Tempo* e no *Seminário 10*. Entre elas, as que apontam para uma órbita em torno de alguns conceitos no interior dessas obras, assim como possíveis relações entre elas. Ainda em relação a Heidegger, no que compete a essas relações encontra-se o texto “Que é metafísica” (1929).

Segundo Lacan,

O ser-para-a-morte, para chamá-lo por seu nome, que é a via de acesso pela qual Heidegger, em seu discurso interrompido, leva-nos a sua enigmática interrogação sobre o ser do ente, na verdade não passa pela angústia. A referência vivida da questão heideggeriana, que ele nomeou, é fundamental, é de todos, é a do *se* do sujeito indeterminado, é a da totalidade/*omnitude* do cotidiano humano, é o *cuidado*. Nessas condições, é claro, não mais do que o próprio cuidado, ela não nos pode ser estranha. (Lacan, 2005, p. 16, grifos do autor).

Lacan, nesse ponto, destaca referências fundamentais da estrutura de *Ser e tempo* em relação à angústia. Estas referências são elencadas a partir da interpretação de Lacan no movimento entre angústia, cuidado, indeterminidade e o ser-para-a-morte. Em relação ao ser-para-a-morte é importante observar que Heidegger pensa este a partir de uma interpretação ontológica da morte visando um conceito existencial de morte, por conseguinte, essa interpretação “[...] situa-se antes de toda biologia e ontologia da vida.” (Heidegger, 2012a, p. 683) Já o que condiz ao movimento estabelecido em relação ao que é denominado como cuidado Lacan vem indicar uma via de pensá-lo em relação ao cotidiano humano. O que indica um caminho interpretativo de Lacan ao que condiz a relação entre angústia, ser-para-a-morte e “Sorge”<sup>27</sup>. “Esse ser preenche a significação do termo *preocupação*,

<sup>27</sup> Destaca-se aqui que as duas traduções presentes de *Ser e tempo* no Brasil optam por traduzir *Sorge* de modos diferentes. Na tradução de Márcia de Sá Cavalcante (2005), *Sorge* é traduzido por cuidado, enquanto que Fausto de Castilho (2012a) optou por preocupação.

empregado em sentido puramente ontológico-existenciário.” (Heidegger, 2012a, p. 539)

Essas demarcações, por mais que pareçam apenas estabelecer alguns adendos interpretativos dados a Heidegger ao que compete ao quadro conceitual de *Ser e tempo* em direção à angústia, sinalizam, logo na sequência do *Seminário 10*, uma importante e, por que não dizer, uma fundamental indicação de investigação da angústia. Lacan, de modo direto e objetivo, afasta a possibilidade de trabalhar a angústia como emoção, o que também é afastado por Heidegger: “Que é a angústia? Afastamos a ideia de que seja uma emoção. Para introduzi-la, direi que ela é um afeto.” (Lacan, 2005, p. 23).

Quando Lacan afasta a emoção como uma via de possibilidade de trabalho para a questão da angústia, suscita uma importante aproximação a Heidegger. Pois, esse afastamento também é expresso por Heidegger. No entanto, ele é explicitado para que se compreenda como ele está pensando o ser-para-a-morte e sua relação com a angústia. A emoção, destaca Heidegger, também não é a via pela qual se está pensando essa relação. Em *Ser e Tempo*, esse destaque aparecerá em nota numa demarcação direta e de modo taxativo alertando para o modo de compreender esta relação: “O ser para a morte é essencialmente angústia [...] isto é, mas não só angústia e, de modo algum, angústia como mera emoção.” (Heidegger, 2012a, p. 731).

O destaque em *Ser e tempo*, assim como aquilo que vem sendo delineado aqui do *Seminário 10*, demarcam não apenas o enquadramento da angústia na sua possibilidade de trabalho, mas, sinalizam o que está sendo demarcado, no caso de Lacan, como afeto, e, no caso de Heidegger, como ser-para-a-morte. Ou seja, a emoção não é a via de acesso para a angústia, seja ela como afeto, segundo Lacan, seja ela como ser-para-a-morte, segundo Heidegger. Portanto, o horizonte de trabalho de investigação vai sendo aberto de acordo com as condições de possibilidade de acesso para com o fenômeno. Assim, como o fenômeno mesmo se abre enquanto horizonte de possibilidade.

Neste limite, segundo Heidegger, encontra-se uma assinalada abertura no *Dasein* sinalizado na possibilidade do que se acena na angústia em relação ao ser-para-a-morte. Esta possibilidade marca um momento constitutivo do *Dasein* fundamentalmente como um ser possível, ou seja, a morte é a possibilidade que

sempre está aí, junto a ele. Nessa possibilidade encontram-se uma sutileza em relação ao que se compreende como sendo a “minha morte” no ser-para-a-morte. Em conformidade a isso, emerge um ponto de atenção acerca do entendimento do ser-para-a-morte em relação a um comum a todos, pois, por mais que ela seja um ser possível a todos, ela é sempre minha. O elemento de suma importância para com essa compreensão do que se está designando como a minha morte, vigora essencialmente na propriedade da própria existência no seu sentido genuíno. A sutileza em relação ao que se encontra na angústia no ser-para-a-morte está nesse ponto de peculiar singularidade, a radicalidade da morte como minha, considerando que ninguém pode tomar do outro a sua morte.

*Ninguém pode tomar de um outro o seu morrer. Alguém pode muito bem “ir a morte por um outro”. Isto significa sempre, contudo: sacrificar-se por outros “em um assunto determinado”. Tal morrer por... nunca pode significar, no entanto, que assim se tornou mais minimamente de um outro a sua morte. O morrer, deve assumi-lo todo *Dasein* cada vez por si mesmo. A morte, na medida em que “é”, é essencialmente cada vez minha. E ela significa sem dúvida uma peculiar possibilidade-de-ser, na qual está pura e simplesmente em jogo o ser que é cada vez próprio do *Dasein*. (Heidegger, 2012a, p. 663, grifos do autor)*

Esta peculiar possibilidade é traçada fundamentalmente por um encontro de pura singularidade, afinal, a angústia se mostra aí como impossibilidade de fuga diante desta “minha morte” que emerge como sendo minha própria possibilidade. Em *Ser e Tempo*, estas demarcações estabelecem pontos importantes para o que se procura apresentar ali no âmbito de possibilidades fundamentais do *Dasein*, e principalmente as que se abrem na angústia.

Segundo Heidegger,

*Essas possibilidades fundamentais do *Dasein*, que é cada vez meu<sup>28</sup> 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, 2012a, p. 533).*

Ou seja, não é por meio de um diagnóstico médico que se compreende o ser-para-a-morte heideggeriano, muito menos a angústia. Desse modo a angústia assume uma tonalidade de abertura no *Dasein* enquanto um fenômeno diante do ser-possível. Um ponto ecoante nisto que Heidegger está delineando como ser-possível se

---

<sup>28</sup> “Não egoisticamente, mas dejectado para ser assumido”. (Nota do autor).

encontra precisamente na conceituação de possibilidade. O compreender do que se nomeia como possibilidade fundamental vai de encontro ao próprio entendimento comum de possibilidade.

*O Dasein é cada vez o que ele pode ser e como ele é sua possibilidade. O ser-possível essencial do Dasein concerne aos modos caracterizados da ocupação do “mundo” da preocupação-com os outros e, em tudo isto e já sempre, o poder ser em relação a si mesmo, em vista de si. O ser-possível que o Dasein é cada vez existencialmente distingue-se tanto da possibilidade lógica vazia como da contingência de um subsistente, na medida em que com este pode se “passar” isto ou aquilo. Como categoria modal da subsistência a possibilidade significa o que ainda não é efetivamente real e o que nunca é necessário. Ela caracteriza o somente possível. Ela é ontologicamente inferior à realidade efetiva e à necessidade. A possibilidade como existenciário, ao contrário, é o mais originário e a última determinidade ontológica positiva do Dasein; de imediato, como existencialidade em geral, ela pode ser unicamente preparada como problema. O solo fenomênico, para ela em geral ser vista, é oferecido pelo entender como pode-ser que-abre. (Heidegger, 2012a, p. 409).*

No caminho das possibilidades fundamentais que se abrem na angústia, encontra-se o deslocamento do *Dasein* do normalmente comum, da repetição incontestada, da impessoalidade. Sobre isso, Giannotti observa: “Nessa abertura angustiosa, desloca-se da vida impessoal em que está imerso e se descobre como possível de ser si-mesmo, *livre* da preocupação com as coisas e com os outros.” (Giannotti, 2020, p. 123). A abertura sinalizada na angústia coloca em interrogação o próprio interrogante de modo originário e único diante de uma possibilidade de se colocar diante de si mesmo. Não são as coisas com a qual se está imerso no mundo cotidiano que são interrogadas, elas simplesmente saem de cena, abrindo assim possibilidade de uma abertura originária. Desse modo, se abre a possibilidade de propriedade ou impropriedade da própria existência.

No horizonte do jogo da propriedade e impropriedade se mira a referência ao modo de ser do *Dasein* caracterizado na cotidianidade do mundo estabelecido como “a-gente”. O que, costumeiramente, se dá por meio daquilo que é nomeado como todos e ninguém, pois esta é uma manifestação básica do modo de ser do *Dasein* cotidiano estruturado como “a-gente”. “Cada um é outro e nenhum é ele mesmo. A-gente, com a qual se responde a pergunta pelo *quem* do *Dasein* cotidiano, é o Ninguém ao qual todo o *Dasein* já se entregou cada vez em ser-um-entre-outros.” (Heidegger, 2012a, p. 367). Para Heidegger, esse modo de ser se manifesta através da cotidianidade do *Dasein* como impropriedade e como não ser si mesmo, na via da

possibilidade de fuga do *Dasein* de assumir-se a si mesmo. No entanto, é preciso estar atento a essas denominações de Heidegger para não atribuí-las a um caráter negativo. Heidegger está pensando modos próprios do *Dasein* cotidiano, isto condiz ao que ele denomina de propriedade e impropriedade.

Os dois *modi-de-ser* da *propriedade* e da *impropriedade* — expressões terminologicamente escolhidas no estrito sentido da palavra - fudam-se em que o *Dasein* é em geral determinado pelo ser-cada-vez-meu. Mas a impropriedade do *Dasein* não significa algo como ser “menor” ou um grau de ser “inferior”. Ao contrário, a impropriedade pode determinar o *Dasein* segundo sua mais completa concretização em suas ocupações, atividades, interesse e sua capacidade-de-gozar. (Heidegger, 2012a, p. 141-143, grifos do autor).

A abordagem do *Dasein* a partir dessas duas possibilidades não tem a negatização de um desses modos em nome de uma purificação de determinados modos de ser. Assim como não coloca nesse horizonte a perspectiva de pensar o ser si mesmo destituído do modo de ser do *Dasein* cotidiano. “O ser-si-mesmo próprio não repousa sobre um estado-de-exceção de um sujeito desprendido de a-gente, mas é uma modificação existencial de a-gente como um existenciário essencial.” (Heidegger, 2012, p. 373).

Neste ponto, Heidegger tira do caminho as interpretações que poderiam ser produzidas acerca do si mesmo como uma substância metafísica de caráter de subsistência. O “si mesmo” é pensado no jogo do *Dasein* cotidiano naquilo que marca essencialmente a possibilidade enquanto diferença. É no modo de ser do *Dasein* cotidiano que ele se abre e se fecha como propriedade e impropriedade enquanto caráter próprio do *Dasein*. Nele, o *Dasein* tanto se assume a si mesmo como se afasta de si mesmo.

Nas imediações próprias em que o *Dasein* se encontra sempre em relação a si mesmo, por vezes, ele se confunde em meio ao que vem de encontro no mundo. Um modo de entendimento dessa confusão se dá por meio da ocupação junto às coisas no modo de ser cotidiano. Por vezes essa relação vem a se emaranhar de tal maneira que se perde a diferença na relação. O entendimento do que se constitui como um caráter essencial da diferença se caracteriza como modo do que vem a ser compreendido ao que se quer denominar com o si mesmo. Na perda da diferença se desencadeia aí um esquecimento da possibilidade do si mesmo. Um esquecimento que se concretiza como um modo de ser entregue à cotidianidade do mundo enquanto



ocupação manifestada como fuga. “A absorção em a-gente e junto ao “mundo” da ocupação manifesta algo assim como *fuga* do *Dasein* diante de si mesmo como poder-ser-si-mesmo-próprio.” (Heidegger, 2012a, p.517, grifos do autor).

Onde se abre a possibilidade de um encontro enquanto possibilidade de abertura? Em que momento a fuga do diante do si mesmo vem a dar uma pausa? E como isto ocorre? Dirá Heidegger: na angústia. É na angústia que o modo de ser do *Dasein* caracterizado como a-gente manifestado enquanto ocupação deixa de afetá-lo, o que não deve ser confundido com um estado de indiferença na ordem do tédio. O não afetado pelo mundo da ocupação não está na ordem desta indiferença, mas na ordem de uma diferença que nos é estranha, mas também familiar, pois abre ali a possibilidade de uma diferença própria.

Na angústia — dizemos nós — “a gente sente-se estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém — na fuga do ente — este “nenhum”. A angústia manifesta o nada. Estamos suspensos na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade. Nisto consiste o fato de que nós próprios — os homens que somos — refugiamos no seio dos entes. É por isso que, em última análise, não sou “eu” não és “tu” que te sentes estranho, mas a gente se sente assim (Heidegger, 1999, p. 56-57).

Este estranhamento na angústia constitui uma possibilidade genuína do *Dasein* de se colocar diante de si mesmo. Pois ele se mostra de um modo em que ele mesmo, o estranhamento, nos parece familiar. De certa forma, não é estranho que sejamos estranhos a nós mesmos. Este “diante de si mesmo” não quer dizer um modo de apoio em algo no sentido metafísico de uma substância comum a todos, mas, sim, a abertura de uma possibilidade de encontro manifestado como singularidade. O diante de si mesmo vai de encontro ao esquecimento da diferença perdida. Este si mesmo abre a própria possibilidade de diferença. Sinaliza-se uma possibilidade direta e sem desvios para o mundo, pois é o mundo mesmo que se impõe na angústia.

O angustiar-se abre originária e diretamente o mundo como mundo; não que primeiramente por reflexão se faça abstração do ente do interior-do-mundo, para só então pensar o mundo, diante do qual a angústia surgiria então como *modus* do encontrar-se, o qual pela primeira vez abriria o mundo como mundo. Mas isso não significa que a mundidade do mundo seja conceituada na angústia. (Heidegger, 2012a, p. 525, grifo do autor).

Assim, na abertura direta do mundo como mundo, o angustiar-se não se confunde com determinados modos de ser afetado pela cotidianidade do mundo. Ou seja, uma intempérie emocional, um mal-estar em decorrência de algo ligeiramente determinado, uma tristeza, por mais avassaladora que seja, não se confunde com a angústia. No cotidiano, por vezes, se costuma usar angústia como um termo para diagnosticar situações corriqueiras, por vezes, se confunde com um momento efêmero de agonia, por uma dúvida acerca do que fazer em relação a algo, ou uma dúvida diante de uma difícil escolha. Costuma-se também nomear de angústia momentos em que se passa por um temor diante de algo que não se sabe ao certo o que é. O advir do cotidiano naquilo que ele afeta o *Dasein* com suas implicações pontuais, por mais profundas que sejam, não são os meios pelos quais ficaria manifesto o modo próprio da angústia na análise heideggeriana. Todas as implicações pontuais do modo de ser do *Dasein* como consequência das intempéries do cotidiano são colocadas em suspensão na angústia.

A angústia do audaz não tolera nenhuma contraposição à alegria ou mesmo à agradável diversão do tranquilo abandonar-se à deriva. Ela situa-se — aquém de tais posições — na secreta aliança da serenidade e doçura do anelo criador. A angústia originária pode despertar a qualquer momento no ser-aí. Para isto ela não necessita ser despertada por um acontecimento inusitado. A propriedade de seu imperar corresponde paradoxalmente a insignificância do elemento que pode provocá-lo. Ela está continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos à situação em que nos sentimos suspensos (Heidegger, 1999, p. 60).

Nesse movimento, inaugurado pela angústia, que Heidegger faz questão de afirmar que ela não é consequência de um momento de reflexão acerca da mundidade do mundo, como também não é o momento em que o *Dasein* vai elaborar uma sistematização da mundidade. No entanto, diante desse movimento, “[...] é preciso cautela para não confundir a caracterização ôntico-existencial com a interpretação ontológico-existenciária, isto é, para não omitir os fenômenos positivos da primeira que são básicos para a segunda.” (Heidegger, 2012a, p. 517).

A cautela exigida por Heidegger repercute na condução de *Ser e Tempo*, traçado fundamentalmente na diferença ontológica entre ser e ente, o que repercute de modo sutil entre ôntico e ontológico na análise dos fenômenos. A angústia nesse ótica ecoa na direção indicada por Heidegger em que “O ser do ente não “é” ele mesmo um ente”. (Heidegger, 2012a, p. 43). Através destes elementos, considera-se

que, de modo algum, Heidegger desvia o olhar, ou descarta da sua análise do fenômeno da angústia os modos de compreensão que partem de pontuais avaliações de estados de ânimo do *Dasein*. Ele não apenas as leva em conta, como procura apontar de que modo implicam na análise desse fenômeno. Sua consideração é a de que essas análises partem de determinados caminhos em direção à definição do fenômeno da angústia, e estes se devem à caracterização da angústia a partir de manifestações pontuais no modo de ser cotidiano do *Dasein*. Ou, ainda, o que é circunscrito no modo de ser desse ente, a partir de determinados condicionamentos avaliativos diante dos estados de ânimo desse ente. Segundo Heidegger, em muitos casos, isto se deve à caracterização da angústia como uma redução condicionada à fisiologia. Mesmo que isto não apareça de modo direto, tudo leva a uma indicação que remete ao modo como alguns campos do saber lidam com o fenômeno da angústia.

Também factualmente o estado-de-ânimo do estranhamento permanece, no mais das vezes, existencialmente não entendido. Além disso, a angústia “própria” é rara, com o predomínio do decair e da publicidade. Frequentemente, a angústia é “fisiologicamente” condicionada. Esse *factum* é, em sua facticidade, um problema *ontológico* e não só quanto a sua causação e à forma do seu processo ôntico. O desencadear-se fisiológico da angústia é somente possível porque o *Dasein* se angustia no fundo do seu ser (Heidegger, 2012a, p. 531).

Heidegger se coloca diante de outras formas de interpretação da angústia e as considera importantes vias de acesso a esse fenômeno, no entanto, reclama a ausência da análise de cunho interpretativo ontológico existenciário. Desse modo, dá abrigo à angústia na Filosofia.

Entre os vários segmentos que repercutem esses últimos apontamentos da análise heideggeriana da angústia, se pensado em direção ao *Seminário 10*, é possível arriscar certa seta indicativa no que se denomina ali no Seminário como função de causa. Tendo em vista que Heidegger não sinaliza uma determinada causa para angústia, os apontamentos de Lacan acerca do que ele está denominado função da causa indicam uma relação direta com a Filosofia no que concerne ao conceito de causa. No primeiro momento Lacan trabalha a função de causa em relação ao sintoma e na sequência coloca no campo da sua investigação o conceito de causa.

Segundo Lacan, “Essa função pode ser situada nos primeiros dados do campo em que se iniciou essa investigação, isto é, o campo do sintoma”. (Lacan, 2005, p. 305). No ressoar da função de causa em relação ao sintoma encontra-se junto à

explicação, a apresentação de uma determinada forma de acesso à problemática em questão:

Logo,

Para que o sintoma saia do estado de enigma ainda não formulado, o passo a ser dado não é que ele se formule, mas que se desenhe no sujeito uma coisa tal que lhe seja sugerido que *há uma causa disso* (Lacan, 2005, p. 306, grifos do autor).

Na sequência desta seção do *Seminário*, Lacan se vê imerso em uma análise que venha a situar um conceito de causa. Nesta imersão, ele ora passará por Kant, ora por uma análise fenomenológica, chegando a indicar que a sua categoria de causa está diretamente relacionada a estética transcendental de Kant. “Essa categoria, tenciono transferi-la do campo que chamarei de estética transcendental, acompanhando Kant [...]” (Lacan, 2005, p.307). No entanto, no concernente à análise fenomenológica, ele a situa numa atmosfera geral de Filosofia, não assumindo a diferença entre a fenomenologia de caráter heideggeriana e a husserliana.

Quanto à causa, procuremos aprendê-la no que é o matagal comum dos conhecimentos que são legados a vocês por um certo burburinho de discussões, através da passagem por uma aula designada pelo nome de Filosofia (Lacan, 2005, p. 309).

Colocar essa via é, antes de tudo, apontar para uma abertura conceitual nos caminhos que envolvem o acesso ao fenômeno, desvelando alguns de seus limites. No que se refere ao fenômeno da angústia, quando se aborda questões relacionadas à sua causa, de certa forma, implica um meio e uma possibilidade de interpretação desse fenômeno. Heidegger e Lacan, cada um a seu modo, abrem e fecham caminhos em direção a essas questões relativas a esse fenômeno peculiar. Um dos caminhos fechados a partir da investigação de ambos em relação à angústia é o que procuram colocá-la no âmbito da emoção. No atinente a Heidegger, estas questões são abordadas no campo da sua ontologia fundamental a partir da primazia de uma análise ontológica-existencial. Já Lacan parte dos caminhos próprios da Psicanálise principalmente na ordem da linguagem. Nessas perspectivas, se observam certos pontos de relações que se estabelecem para com o fenômeno da angústia devem ser desconsiderados, enquanto outros, acabam por assumir um primado na investigação

deste fenômeno. Esta indicação se mostra de modo fundamental na Psicanálise em relação ao desejo.

A angústia se encontra antes do desejo. Historicamente, antes da investigação freudiana, assim como antes da análise, em nossa práxis, o desejo se oculta, e sabemos a dificuldade que temos para desmascará-lo, se é que um dia o desmascaramos. (Lacan, 2005, p. 305).

O que se indica nessa observação de Lacan aponta para uma ausência de análise da relação entre angústia e desejo. Lacan não está querendo dizer que há uma coisa antes denominada angústia e uma coisa depois denominada de desejo, mas sim, que a Psicanálise tem por mérito, entre outros, trabalhar essa relação. O fato de ele afirmar que ela se encontra antes vai de encontro a falta de uma análise desta relação. Desta forma, Lacan dá abrigo à angústia na Psicanálise.

No entanto, quando se pensa o fenômeno da angústia a partir de *Ser e tempo*, o abrigo se dirige justamente em pensá-la de modo ontológico-existencial. Segundo Heidegger, “ainda mais raras do que o *factum* existencial da angústia própria são as tentativas de interpretar esse fenômeno de modo ontológico-existencial em sua constituição-fundamental e em sua função.” (Heidegger, 2012a, p. 531).

Desse modo, abrem-se as possibilidades de acesso ao fenômeno da angústia, assim como sua peculiaridade diante de outros fenômenos. De um lado, se tem o que se marca de modo fundamental a partir de Lacan a caminho da investigação desse fenômeno e, por outro lado, tem-se o que se marca de modo essencial a partir de Heidegger no caminho de investigação do mesmo fenômeno. Nesse sentido, há algo que salta aos olhos nessas diferentes investigações da angústia, por conseguinte, reverberando na peculiaridade desse fenômeno. Isto é, no centro dessas análises, repercutindo também em Kierkegaard e Freud, está a questão do objeto da angústia e seu assinalado caráter de indeterminidade, algo sobre o qual tratarei adiante. Nestes caminhos vão se acentuando o caráter inconfundível da angústia em relação a outros fenômenos, por exemplo, o fenômeno do medo. Essa repercussão se alterna entre ausência, presença e indeterminação do objeto da angústia. Os desdobramentos em torno dessa problemática abrem o próximo capítulo. Qual a implicação desta análise da tese que ora se apresenta e que desvela, no *Seminário 10*, correspondência com *Ser e tempo*? Por que tem uma significância este desvelamento? Que repercussão

pode ter esta significância para a formação humana? Tais perguntas pretendem repercutir, posteriormente, na elaboração que aqui segue.

### 3 CAPÍTULO 3 – O CARÁTER PRÉVIO DE INDETERMINIDADE DA ANGÚSTIA

Diante da peculiaridade do fenômeno da angústia, esse capítulo tem por finalidade aprofundar sua indeterminidade, tendo em vista o que virá a se articular posteriormente em relação à formação humana.

#### 3.1. ANGÚSTIA E MEDO

Kierkegaard, Freud, Heidegger e Lacan atentaram-se para tendências de pensar a angústia e o medo ora como os mesmos fenômenos, ora como fenômenos demasiadamente aproximativos. Devido a isso, não deixaram de acentuar em seus escritos a distância que pesa entre ela e o medo. No caso de Freud e Heidegger, essa tendência se acentuou nas possibilidades de afinação permitida pelo significado que o termo *Angst* abre na língua alemã entre medo e angústia. Uma tendência que provoca não apenas notas de rodapé nas traduções para língua portuguesa da obra de Freud<sup>29</sup>, como até mesmo, a depender da interpretação, pode levar a assumir, já de entrada, a tradução de *Angst* por medo<sup>30</sup>. É importante enfatizar que, no caso de Freud, por mais que na maior parte dos casos, essa repercussão apareça diretamente relacionada ao texto *Inibição, Sintoma e Angústia (1926)*, o próprio Freud já alertava

---

<sup>29</sup> “No original, *Angst*, palavra que significa tanto “medo” como “angústia” — -Algo que o leitor deve ter presente ao longo de todo esse trabalho, em que os dois termos serão usados alternadamente.” (Freud, 2014, p. 15. Nota do tradutor). Ainda, na tradução da Companhia das Letras, encontra-se a seguinte nota: “‘Medo’: *Angst*, no original. A palavra alemã pode significar tanto medo como ‘angústia’; por isso as versões estrangeiras consultadas variam: *intensos miedos, angustia, paura,angoisse, fear* (além daquelas que normalmente utilizamos para cotejo [...]).” (Freud, 2010, p. 24. Nota do tradutor)

<sup>30</sup> Essa opção refere-se à tradução de Renato Zwick de *Hemmung, Symptom und Angst* por “Inibição, sintoma e medo”. O tradutor justifica da seguinte forma: “Em alemão, *Angst*, termo que abrange tanto a expectativa do perigo (a angústia, a ansiedade) quanto a reação a ele quando se apresenta de fato (o medo propriamente dito). Optou-se nesta edição por verter esse termo uniformemente por ‘medo’ (exceção feita a expressão ‘neurose de angústia’), não só porque essa palavra pode indicar a angústia e a ansiedade (‘medo sem objeto’), mas porque na grande maioria dos casos Freud trata ‘medo com objeto’, das *fobias*, e soa bastante estranho, como no caso do ‘pequeno Hans’, falar de ‘angústia frente ao cavalo’ ou de ‘ansiedade de castração’ — o que o menino sente é simplesmente *medo* de cavalos e *medo* de ser castrado. Além disso, mesmo no caso do ‘medo sem objeto’, essa ausência é apenas aparente; conforme Freud elucida mais adiante (p.158), objeto do medo neurótico precisa primeiro ser encontrado, pois é interno, de natureza impulsional; o que ameaça o indivíduo e lhe inspira medo não é, por exemplo, um animal ou uma situação, mas seus próprios impulsos.” (Freud, 2016, p.43. Nota e grifos do tradutor).

acerca do cuidado com a diferença e semelhança na investigação desses fenômenos, antes mesmo da publicação do texto<sup>31</sup>.

Todavia, por mais que a diferença entre os fenômenos ressoe no que condiz as interpretações de Freud em relação à angústia, não se pode deixar de lembrar que essa chamada de atenção já está presente no século XIX, na obra de Kierkegaard, precisamente em 1844, em *O conceito de angústia*: “[...] tenho de chamar a atenção sobre sua total diferença em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado [...]”. (Kierkegaard, 2013, p. 45). De modo semelhante, Heidegger em *Ser e Tempo* (1927), também chamará a atenção para o cuidado com a aproximação entre esses dois fenômenos. Isto se dá precisamente no parágrafo 40 desta obra, tematizado acerca da angústia. Em torno dessa problemática, Heidegger fará questão de sinalizar a diferença entre medo e angústia e o que, por muitas vezes, leva a confundir um com o outro. Segundo Heidegger, a afinidade aproximativa entre os dois fenômenos é a via predominante que leva a confundi-los. No entanto, a análise do diante de quê da angústia em relação ao mundo leva a desatar este nó. Dessa forma, Heidegger atribui a confusão entre os fenômenos a ausência da análise ontológica.

Não há dúvida de que permanece ainda obscuro o modo de sua conexão ontológica como o medo. É manifesto que há uma afinidade entre os dois fenômenos. É o que indica o fato de que ambos os fenômenos no mais das vezes permanecem indistintos e se designa como angústia o medo e como medo o que tem caráter da angústia (Heidegger, 2012a, p. 519).

Lacan, por sua vez, no que se anuncia quanto ao problema acerca da afinidade entre o fenômeno da angústia e o medo, se reportará ao que foi aberto a partir das interpretações da obra de Freud. Aponta para o que, de certo modo, se interpreta como angústia no âmbito do fenômeno sem objeto, enquanto que o medo, está caracterizado como um fenômeno de caráter aproximativo, com objeto. No entanto, a partir do que advém das suas próprias leituras, ele abre uma via que vai de encontro a estas interpretações, que vieram a se tornar comuns ao tema. Lacan alerta para questões a serem aprofundadas, que por muitas vezes, acabam por passar

---

<sup>31</sup> Este marco quanto à diferença aparecerá de modo mais claro no item 3.2 deste capítulo. Este item incide diretamente em torno de casos clínicos de Freud em que aparecem a problemática.



despercebidas na leitura de Freud. Naquilo que repercute diretamente acerca dessas interpretações, encontra-se o seguinte no *Seminário 10*:

Seja como for, vale ressaltar que nos encontramos aí, juntamente com a tradição, diante de um tema literário, um lugar-comum o medo e a angústia. Todos os autores que se referem à formação semântica das palavras as opõem, pelo menos de início, mesmo que alguns as reaproximem em seguida, ou as reduzam uma à outra, o que não acontece entre os melhores. Tendemos a acentuar a oposição entre medo e angústia em função da posição de cada um deles em relação ao objeto, e é significativo do erro assim cometido que sejamos levados a acentuar que o medo, por sua vez, tem um objeto. (Lacan, 2005, p. 176).

Ao alcance de delimitação do fenômeno do medo em relação à angústia, ele se coloca fundamentalmente na via da diferença demarcada pelo objeto, procurando mostrar que o meio através do qual se tem feito o caminho para diferenciar um fenômeno do outro, não apenas é insuficiente, como precisa ser revisto. O medo é definido com a finalidade de deixar claro aquilo que a angústia não é. No entanto, a demarcação do medo como um fenômeno que vem a ter um objeto e angústia não, não se diz quase nada acerca do medo, assim como não se diz quase nada acerca da angústia. Não se define medo, muito menos angústia, apenas marca-se um limite fronteiro para que não se confunda um com o outro. Conforme Lacan, esse limite não decide a problemática, até porque, ele, Lacan, não abre mão do objeto da angústia, por mais peculiar que ele seja.

Nesse movimento importa o preâmbulo do sem objeto da angústia. Ou seja, nisto que se procura marcar como um entendimento comum na diferença entre o fenômeno da angústia e o fenômeno do medo, que tem se consolidado nas interpretações de Freud, Lacan faz questão de destacar em *Inibição, Sintoma e Angústia*, uma importante passagem:

Em *Hemmung, Symptom und Angst*, apêndice B *Ergänzung zur Angst*, complemento sobre o tema da angústia, vocês podem ler a frase na qual, nisso seguindo a tradição, Freud evoca a indeterminação, a *Objektlosigkeit* da angústia. Eu só precisaria lembrar-lhes o próprio conjunto desse artigo para dizer que essa característica de ser sem objeto não pode ser conservada. Mas vejam a frase anterior. O próprio Freud diz que a angústia é, essencialmente, *Angst vor etwas*, angústia diante de algo. (Lacan, 2005, p. 175-176, grifos do autor).

Lacan toca no ponto nuclear da questão: o ‘diante de algo’. Como pensar isso que se articula como o “diante de algo”? A pergunta gira em torno do caráter deste

diante que é o diante que vem a ser sinalizado na angústia. O diante de algo é o que se movimenta em um campo que enquanto direção desse movimento garante o objeto. Contudo, mesmo que esse movimento garanta o objeto, será possível afirmar que ele é condicionado como afirmação do próprio movimento a dizer que objeto é este? Diante do que abre como “o diante de algo” se indica três possíveis vias: com a primeira, mantém-se na esfera do objeto enquanto possibilidade de determinação como condição do próprio objeto. O que indica que a garantia do objeto está em sua impossibilidade de indeterminação. A segunda, situa a possibilidade do objeto em sua determinação, mesmo que essa determinação se manifeste como uma indeterminação. O que indica a possibilidade de uma indeterminação em determinado objeto. E, a terceira, indica um caráter de indeterminação marcado pelo sem objeto. O que sinaliza a possibilidade de indeterminação condicionada a ausência total de objeto. Essas indicações sugerem possibilidades interpretativas do que se situa no “diante de algo”.

Como consequência das dificuldades interpretativas de “Angst vor etwas”, se convencionou uma diferença entre Freud e Lacan em que se refere ao primeiro como aquele em que a angústia não tem objeto, enquanto o segundo, seria aquele que a angústia tem objeto. Cabe frisar, que isto não se deve a Lacan, como visto, o próprio coloca em evidência a leitura de Freud que parte desse limite.

Freud, no que diz respeito à angústia, precisamente no que condiz a questão do objeto, indica um enquadramento dele na ausência e perda. Nesse quadro se destaca um movimento de acesso para com a angústia por via da castração. O perigo que a angústia anuncia como um sinal remete a uma perda, ou aquilo que, no tocante ao objeto, se encontra como ausente. Disso não deve se seguir que, aquilo que se perde, ou o que de determinado modo está ausente, não esteja enquanto um “diante de algo”. Há algo que pode vir a se marcar como perda, assim como há algo que pode vir a se marcar como ausência, em nenhum dos casos se destitui o diante. Seria um tanto apressado atribuir a Freud um status de garantia de objeto a partir do vínculo necessário desse movimento? Ao que parece indicar, essa questão que se articula em torno de Freud, demarca um ponto fundamental em relação à angústia, ou seja, a possibilidade de objeto enquanto indeterminação.

Na articulação dessa direção é possível situar Heidegger a partir de uma importante observação de Gianotti: “a angústia consiste numa *Stimmung*, que

determina (bestimmt), mediante sua indeterminidade (*Unbestimmtheit*) [...]” (Giannotti, 2020, p. 104). É importante observar que a indeterminidade aqui como o ‘diante de quê’ da angústia, não é pensada por Heidegger através de categorias advindas da relação sujeito e objeto. Para este, o “diante de quê” da angústia se manifesta no *Dasein* como um fenômeno originariamente indeterminado, não pelo fato de o objeto ser indeterminado, mas porque a angústia abre a possibilidade de um genuíno momento de indeterminidade de toda a estrutura que se fundamenta a partir da relação sujeito e objeto.

*O diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo como tal. Como distinguir fenomenicamente aquilo diante de que a angústia se angustia daquilo diante de que o medo se amedronta? O diante de quê da angústia não é nenhum ente do-interior-do-mundo. Daí que não possa essencialmente conjuntar-se de modo algum. A ameaça não tem aqui o caráter de uma nocividade determinada, que atingiria o ameaçado, ameaça do ponto-de-vista determinado de um poder ser factual particular. O diante-de-quê da angústia é completamente indeterminado. (Heidegger, 2012a, p. 521, grifo do autor.).*

No centro da relação estabelecida entre os quatro pensadores implicados na investigação da angústia e do medo, tanto a proximidade, como distância entre eles, no que é relativo aos dois fenômenos, gira em torno do caráter de objeto da angústia. Nesse sentido, Lacan procura se colocar em uma via de demarcação do objeto. Demarcação esta que não tem como finalidade a diferença em relação ao medo. Ele destaca essa diferença, mas sua direção em relação ao objeto da angústia vai muito além dela. A primazia da questão está em sinalizar a peculiaridade do objeto da angústia.

Kierkegaard enquadra o medo no escopo de um fenômeno que se dá diante de algo determinado, se assemelhando assim a diversos outros fenômenos que se definem pela mesma condição. “Enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade.”<sup>32</sup> (Kierkegaard, 2013, p. 45). Kierkegaard resguarda a angústia da possibilidade de um objeto com caráter de algo determinado, mantendo uma relação que se manifesta como um diante indeterminado, um nada. Kierkegaard pretende manter uma primazia da angústia em direção ao encontro de um genuíno conceito de liberdade. Nota-se que a liberdade não se conceitua a partir

---

<sup>32</sup> “*Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden*. Outra tradução possível: A angústia é a realidade da liberdade enquanto possibilidade para a possibilidade.” (Nota do tradutor)

de uma realidade puramente abstrata, mas, antes, a partir de uma tonalidade afetiva fundamental, isto é, a angústia como uma genuína condição para a liberdade.

Heidegger se aproxima demasiadamente de Kierkegaard em relação à ausência de algo determinado na angústia. Também considera a indeterminidade em relação ao “diante de quê” da angústia, conforme já mencionado. Nessa direção, a angústia não apenas se diferencia do medo, mas, fundamentalmente, se manifesta como um fenômeno de caráter peculiar.

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

O que Heidegger quer indicar como o “diante-de-quê da angústia” coloca em questão o próprio entendimento comum em relação ao “diante-de-quê”. Entre as peculiaridades desse fenômeno encontra-se, como um modo próprio dele, colocar em suspensão as referências que se determinam a partir da via comum do “diante-de-quê”. Desse modo, a tentativa na via de possibilidade de determinação da angústia, em razão do próprio modo de determinidade que se situa a partir de um diante-de-quê, procura através de uma possibilidade imprópria e precipitada, capturá-la e enquadrá-la como medo, “o medo é a angústia que decai no “mundo”, angústia imprópria e, como tal, oculta para si mesma.” (Heidegger, 2012a, p. 531).

A medida estabelecida para esse ponto do quadro se situou no limite de demarcação da diferença entre o fenômeno da angústia e do medo. Esta medida abre uma importante via de compreensão para a peculiaridade do fenômeno da angústia diante de outros fenômenos de caráter aproximativo. Diante disso, se vê a necessidade de se ater um pouco mais nessa linha, pois ela indica vias fundamentais em direção ao caráter de indeterminidade da angústia.

### 3.2. FREUD, O CARÁTER PRÉVIO DE INDETERMINAÇÃO DA ANGÚSTIA

A epígrafe do início desta tese sinaliza a direção e a dificuldade do caminho, pois em sua entrada assume-se o risco dos nevoeiros que, por vezes, podem vir a ocorrer quando se joga numa jornada acerca da angústia, pois sua trilha exige uma sutil atenção para que não se perca o fenômeno de vista e mude a direção do caminho. Devido a isso, é dada uma importante atenção ao cuidado que se deve ter para não confundir o fenômeno da angústia, buscando acessá-lo através de vias que levam a defini-lo por aquilo que ele não é. Essa atenção sobre a qual se faz questão de se manter como uma alerta de cuidado se deve, principalmente, à direção que se almeja na tese, que vai ao encontro de pensar a angústia na formação humana. A partir dessa medida, se remete à necessidade de sinalizar as vias possíveis que levem a evitar confusões, indicando o caráter inconfundível desse fenômeno diante de outros fenômenos que mantêm uma relação de proximidade para com ele.

Deste modo, a direção sinalizada pretende dar maior atenção aos seguintes textos de Freud, a saber: *Análise de uma fobia em um menino de cinco anos (caso Pequeno Hans)* (1909), *História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos")*, escrito em 1914, entretanto, finalizado e publicado somente em 1918, *Além do Princípio do Prazer*, publicado em 1920 e, *Inibição, Sintoma e Angústia*, de 1926. A demarcação das respectivas datas de publicações das obras tem por objetivo situar ao longo do período de 1909 a 1926, no modo de trabalho de Freud, uma constante retomada e revisão de pontos anteriores das suas publicações, seja para reafirmá-los, seja para reelaborar questões que repercutem no desenvolvimento de suas investigações. No período, se encontra uma constante presença do fenômeno angústia assim como na averiguação de determinadas passagens a diferença entre a angústia e o medo.

Tendo apresentado o núcleo de desenvolvimento desse item, o qual não se reduz somente à relação destes textos entre si, se dá maior atenção para com Freud nesse momento, tendo em vista seu movimento de indicação da indeterminação do objeto da angústia e a importância dada à investigação desse fenômeno no desenvolvimento do seu trabalho.

Em *Inibição, Sintoma e Angústia*, um dos marcos referenciais desta tese, o fenômeno da angústia, por muitas vezes, se encontra de forma crucial a ponto de exigir uma maior atenção por parte de Freud. Pois, “além de estar relacionada ao perigo, a angústia tem também relação com a neurose, que há muito nos empenhamos em esclarecer” (Freud, 2014, p. 114). Desse modo, a investigação do fenômeno da angústia através da análise de determinadas passagens dos respectivos textos aqui indicados, se deve também, em certa medida, a uma atenção ao movimento ali feito em direção a peculiaridade concernente a este fenômeno. Logo, visa questões que emergem a partir dos casos clínicos analisados por Freud e repercute no próprio fenômeno da angústia.

Dentre os pontos em questão está um reposicionamento da angústia em relação ao seu modo de localização nos casos clínicos trabalhados por Freud. Em um primeiro momento, a angústia é gerada de um determinado estado psíquico, enquanto que, em um momento posterior, é ela que gera determinado estado psíquico. No que se enquadra enquanto pontos de interesse ao que se tem concentrado no desenvolvimento dessa pesquisa, esse reposicionamento de Freud passa por duas vias fundamentais pelas quais tem se colocado questões acerca da angústia. Uma delas se dá em torno do acesso a este fenômeno tendo em vista a possibilidade ou não do seu objeto. Enquanto que a outra vai ao encontro das investigações em relação à sua causa. Os posicionamentos que surgem em relação às diferenças entre o fenômeno do medo e da angústia, em conformidade com as principais referências, resguardando o que é próprio de cada uma delas, passam pelo objeto e a causa. Assim sendo, relativo especificamente à Psicanálise, no modo como Freud as considerou, indicam pontos que pedem maior atenção, devido ao caráter de importância no que elas contribuem para um dos momentos fundamentais dos casos clínicos, ou seja, o movimento em direção ao diagnóstico de caso. Tendo em vistas estas considerações, as vias pelas quais se conduz a interpretação que sustenta a diferença acerca do que vem a se manifestar como angústia e o que vem a se manifestar como medo realizam uma função importante nesse movimento próprio da Psicanálise.

Outros elementos, para além do que se concentra especificamente acerca da diferença entre estes dois fenômenos, não apenas no que reverbera na Psicanálise, emergem a partir do que já se abriu anteriormente no tópico 3.1; aqueles que

consideram a diferença entre os dois fenômenos, naquilo que é relativo aos temas que os envolvem a Filosofia. Nesse horizonte, as investigações em torno do fenômeno da angústia visando diferenciá-lo do fenômeno do medo, realizam uma função importante, tanto na Psicanálise, como na Filosofia. Consequentemente, isto repercute no pensar a formação humana que leva em conta essa diferença, pois vir a pensá-la a partir do medo implicaria em uma perspectiva que se afasta da angústia, o que viria a repercutir de modo incisivo numa mudança de direção do caminho. Pois, o medo tem o caráter de determinidade enquanto a angústia não: ela escapa à determinação. A lida com a formação humana precisa estar atenta a essa diferenciação. Ela marca a dimensão de indeterminidade em constante velamento na Educação, como elaboro no capítulo 4.

A partir dessas considerações se indica a direção em relação ao que se pretende através dessas relações, enfatizando que o fio condutor deste item, mesmo que concentrado especificamente nos textos de Freud, se mantém no percurso do que já foi aberto anteriormente em relação a Kierkegaard, Heidegger e Lacan. É nessa perspectiva que se deve à importância do que se encontra nas passagens dos textos citados acima, que aqui serão destacadas naquilo que incide de modo direto a aproximação e a distância entre medo e angústia, considerando o caráter próprio da angústia.

Em *O Homem dos Lobos*, o medo é circunscrito na primeira página a partir de um fato de importância fundamental na descrição do caso. Freud denominou de (Angsthysterie<sup>33</sup>) “histeria de medo”<sup>34</sup> (Freud, 2021, p. 632), uma demarcação pontual na infância do caso em análise. Esta histeria de medo vem a converter boa parte do período dessa infância em uma neurose obsessiva. Disso se segue importantes demarcações desse momento manifestado através de uma Zoofobia e “transformando-se em seguida, em uma neurose obsessiva com conteúdo religioso, estendendo-se com seus desdobramentos, até seu décimo ano de vida” (Freud, 2021, p. 632). A importância dada a esta passagem incide sobre alguns elementos que serão indicados sobre importantes demarcações da interpretação que leva a se determinar

---

<sup>33</sup> Freud, 1918, p.1.

<sup>34</sup> Encontra-se na tradução da Companhia das Letras como “histeria de angústia” (Freud, 2010, p. 15). Problema constantemente enfatizado aqui acerca da consequência que pode ser gerada entre os fenômenos.

como histeria de medo e não de angústia, inclusive, incidindo na tradução do termo *Angsthysterie*.

Ao encontro deste elementos, se remete a alguns pontos elementares enquanto algumas considerações acerca da angústia e do medo: um deles remete a Heidegger naquilo que este filósofo indica como angústia. Segundo o autor, a angústia tem um caráter de passagem com características que não implicam em determinados estados psíquicos. Por mais intenso que seja o momento de angústia, e que ela venha a retornar em outros momentos, ela não é, seja lá o que ela for, algo que se manifesta de modo a vir a gerar uma fobia ou algo que possa a vir a se manifestar de modo constante e permanente. Heidegger, diante da possibilidade de aproximação da angústia com o medo, chega a definir o medo como uma angústia imprópria, e a falar de um manifestar da angústia com tonalidade de raridade: “o medo é a angústia que decai no ‘mundo’, angústia imprópria e, como tal oculta para si mesmo. [...] a angústia ‘própria’ é rara” (Heidegger, 2012a, p. 531, grifos do autor). Através da sua interpretação ontológica existenciária da angústia, o filósofo indica a possibilidade de afastar as aproximações desse fenômeno em relação ao medo, garantindo, assim, não apenas esta diferença, mas também uma primazia do fenômeno da angústia via o modo de interpretá-la. Com isto, Heidegger também quer garantir uma primazia interpretativa diante das que se dão por meio da psicologização da angústia, ou outros meios de interpretá-la. É preciso considerar que Heidegger não desconsidera outras possibilidades de interpretação desse fenômeno, mas pretende se manter em um modo próprio de interpretá-la assegurando assim sua singularidade interpretativa.

Feitas as considerações que levam em conta os elementos heideggerianos, se volta a atenção para Freud naquilo que se sinaliza de indicações desse autor em relação a esta problemática. Pois, se Heidegger em 1927, em *Ser e Tempo*, se atenta para a necessidade de estabelecer a diferença entre os fenômenos devido a sua proximidade, Freud, já alertava quanto a isto em 1920, em *Além do princípio do prazer*. Os dois, mesmo que por caminhos diferentes, chegam ao mesmo ponto, qual seja, o caráter de indeterminidade da angústia.

“Terror”, “medo” e “angústia”<sup>35</sup> são empregados erradamente como sinônimos; mas podem se diferenciar de modo claro na sua relação com o

---

<sup>35</sup> No original: “*Schreck, Furcht, Angst*. Freud já procurava diferenciar *Furcht e Angst* na segunda parte da ‘Análise da Fobia de um garoto de cinco anos’”, de 1909. (Nota e grifos do tradutor). Ainda no que



perigo. “Angústia” designa um estado como de expectativa do perigo e preparação para ele, ainda que seja desconhecido; “medo” requer um determinado objeto, ante o qual nos amedrontamos; mas “terror” se denomina o estado em que ficamos ao correr o perigo sem estarmos para ele preparados, enfatiza o fator surpresa. Não creio que a angústia possa produzir uma neurose traumática; na angústia há algo que protege do terror e também da neurose de terror (Freud, 2010, p. 169, grifo do autor).

A aproximação entre angústia e medo, como tem se apontado até o presente momento, tende a confundir um fenômeno com o outro. Por vezes, segundo Freud, se definem como sendo os mesmos, o que acarreta, na maior parte dos casos, um apressar-se na análise do que é próprio de um fenômeno e o que é próprio do outro. Assim, uma das vias pelas quais o emaranhado se arranja ou se desfaz, se elabora em torno das características desse fenômeno em sua relação com o objeto. Logo, se deve considerar que Freud se atentou para as consequências da amálgama se não se deixasse claro essa diferença fundamental para as pretensões de uma investigação acerca do fenômeno da angústia.

Na demarcação estabelecida por Freud em 1920, o medo não apenas requer um objeto, mas um objeto determinado, o que não é assinalado quando se refere à angústia em relação ao seu objeto. Porém, é preciso se atentar que ao determinar esse caráter do medo na sua diferença em relação à angústia, não se segue necessariamente ali uma conclusão acerca do objeto da angústia, esta conclusão aparecerá, de modo decisivo em 1926, em *Inibição, Sintoma e Angústia*: “A angústia tem uma inconfundível relação com a expectativa: é angústia diante de algo.<sup>36</sup> Nela há uma característica de indeterminação e ausência do objeto;” (Freud, 2014, p.114). Ainda que Freud, venha a falar de uma ausência de objeto na angústia, o que leva as interpretações que concluem que a angústia é sem objeto, é preciso não perder de

---

se segue dessa passagem, relativo a *Schreck, Furcht, Angst*, encontra-se na recente tradução da Editora Autêntica, o termo *Furcht* traduzido por temor: “Terror, temor, angústia [...]” (Freud, 2021, p. 71). E a seguinte nota relativa a tradução do termo *Angst*: “Aqui se evidencia uma vez mais a dificuldade na tradução da palavra “*Angst*”, que embora tenho o sentido corrente mais próximo de “medo”, possui nos textos freudianos geralmente o sentido de “angústia” (Freud, 2021, p. 214. Nota e grifos do tradutor).

<sup>36</sup> No original, *Angst vor etwas*; a preposição *vor* tem também sentido temporal: “antes de”. A expressão, como já vimos, também pode ser vertida por “medo de (diante de) algo”. (Nota e grifos do tradutor). Ainda a título de nota, encontra-se na tradução de Renato Zwick a seguinte observação: Na expressão *Angst vor etwas*, Freud acentua o sentido temporal da proposição *vor*, ‘antes de’, quando a ênfase costumeira é mais espacial (‘frente a’, ‘diante de’). Esse é um dos poucos trechos em que a tradução de *Angst* por angústia seria plenamente justificada;” (Freud, 2016, p. 157. Nota e grifos do tradutor)

vista outras considerações ao longo dos seus textos, como as que recaem sobre a perda e a separação do objeto enquanto características da angústia.

Estas considerações levam a indicar que Freud conduz sua investigação da angústia em relação ao objeto, por meio da ausência, perda e separação deste. Ora, as três vias indicam como questão o “diante de quê” da angústia, sinalizando um indicativo de indeterminação, seja ele enquanto ausência, perda ou separação do objeto, o que conduz assim ao que Freud designa como expectativa relacionada ao “diante de algo”. Este ponto de atenção para com a angústia, considerando o “diante de algo”, sem determinar isto do qual se está diante, é a via que Lacan chamou a atenção no *Seminário 10* através do *Angst vor etwas*. No escopo da dificuldade que envolve o objeto da angústia, Lacan indica uma interpretação de Freud que designa um status de indeterminação desse objeto. Nas proximidades dessa interpretação do fenômeno, entretanto, não em um campo de análise reduzindo o “diante de quê” em relação a um objeto, mas na via de um “diante de quê” como possibilidade de indeterminidade, se dá modo pelo qual Heidegger indica a singularidade desse fenômeno. Por outro lado, Kierkegaard segue na ordem de uma indeterminidade da angústia mantendo a peculiaridade desta como um modo de garantir a singularidade desse fenômeno em relação a outros que lhe são próximos.

Em relação a Freud, a diferença destacada entre medo e angústia estabelecida em 1920, em *Além do Princípio do Prazer*, e acentuada em 1926, em *Sintoma, Inibição e Angústia*, se deve, além de uma maior atenção para com o fenômeno da angústia, à necessidade de um alerta às possíveis confusões interpretativas da leitura dos seus casos clínicos em relação a estes dois fenômenos. A necessidade dessa elaboração, segundo essa perspectiva, está diretamente relacionada às leituras dos casos em que o termo *Angst* está constantemente presente. Dessa forma, não se fala de um apurar interpretativo em torno desse termo como um ponto de menor importância, uma vez que, entre os pontos que se pretende indicar, está a importância dessa análise em relação às possibilidades de interpretações do termo *Angst*. Uma interpretação possível é acentuada aqui através de comparações entre as mesmas passagens do texto de Freud, que incidem em diferentes traduções do termo *Angst*, em que uma opta angústia, enquanto a outra por medo. De modo geral, isto se deve, à própria possibilidade da tradução desse termo, tanto por medo como por angústia. No entanto, tendo em vista essa possibilidade e diante da diferença entre os fenômenos, a questão

de suma importância gira em torno de como se leva a decidir por um, ou por outro. O que se tem buscado mostrar é que o caráter interpretativo atribuído a esses fenômenos, em decorrência de suas constituições em relação ao objeto, é fundamental nessa decisão, implicando de modo decisivo na interpretação destes textos.

É notório que em várias vezes em que é sinalizada a angústia no caso do *Homem dos Lobos*, o termo ante e diante, quase sempre a acompanha. Ora, o que se está ante, ou diante, se está em relação a algo. Sendo este algo um determinado objeto, ou indeterminado enquanto objeto, a questão deve se passar, antes de qualquer apontamento precipitado, pela análise do caráter dessa indeterminidade. Nesse sentido, teria a angústia um caráter prévio de investigação ontológica? Haveria uma ponte fronteira de demarcação entre o existente e o não existente sinalizado pela angústia? Ou seja, uma hiância que emerge e se manifesta na angústia. Em que medida essas questões se abrem a partir do percurso sinalizado em direção ao objeto da angústia?

O que está implicado nestas questões, além de levar a pensar o caráter disto que está diante, no caso em questão, o “diante de quê” da angústia, coloca em jogo o próprio fenômeno do que se denomina por angústia. Sua possibilidade passa essencialmente em torno do “diante de quê”, este “diante de quê”, que, na perspectiva freudiana, se marca como o diante de algo em sua possibilidade de determinação ou indeterminação enquanto objeto, caracterizada na ausência, perda ou separação deste. A ênfase ao objeto da angústia enquanto uma questão fundamental indica uma problemática acerca de Freud em relação às suas investigações acerca desse fenômeno. Isso é enfatizado por Lacan no seu seminário sobre a angústia, conforme os apontamentos já realizados aqui. Questão essa também fundamental, para que não se venha a denominar de angústia o que é demarcado como medo.

Através dos elementos elencados, além do que já se procurou mostrar em torno da problemática, também se delimitou no início desse item que Freud revê posições e estabelecendo diferentes conclusões em relação à angústia. E o que se frisa através dessas diferentes conclusões de Freud reverbera de modo direto, não apenas em relação ao seu objeto, mas também em relação à sua causa. Para que isto fique mais

claro, se destacam na sequência algumas passagens em que aparecem as repercussões diretamente relacionadas à causa.

Numa delas, sobre as fobias no caso do *Homem dos Lobos*, lê-se a seguinte análise de Freud: “que a angústia que entra na formação dessas fobias é a angústia de castração. Essa afirmação não contradiz a concepção de que a angústia tem origem na repressão da libido homossexual.” (Freud, 2010, p. 149).<sup>37</sup> No que se segue em referência a essa posição da angústia, isto é, como um fenômeno derivado de uma determinada situação, se destaca aqui uma outra passagem em que Freud estabelece uma aproximação do caso do *Pequeno Hans* com o caso do *Homem dos lobos*, em *Inibição, Sintoma e Angústia*:

Já vimos que o pequeno Hans expressou, como conteúdo de sua fobia, a ideia de ser mordido por um cavalo. Ora, depois pudemos saber algo sobre outro caso de fobia animal, em que o lobo era o animal temido, mas tinha igualmente o significado do pai.<sup>38</sup> [...] O fato do pai do pequeno Hans haver comprovadamente brincado de cavalinho com ele fora determinante na escolha do animal gerador da angústia, certamente. (Freud, 2014, p. 37).

Nas duas passagens destacadas, a angústia tem causas determinadas, no entanto, na continuidade de suas análises, observa-se um dos pontos que se chamou a atenção no início deste tópico, a revisão e um novo posicionamento em relação a angústia que implica na sua proximidade como o medo, pois há uma virada significativa em relação à posição da angústia enquanto a sua derivação e o que dela se deriva:

Mas o afeto da angústia, que constitui a essência da fobia, não vem do processo de repressão, não vem de investimentos libidinais dos impulsos reprimidos, mas da instância repressora mesma, a angústia da fobia animal é o medo da castração inalterado, ou seja, o medo realista, angústia ante um perigo propriamente ameaçador ou considerado real. Aqui é a angústia que gera a repressão, e não, como julguei anteriormente, a repressão que gera a angústia (Freud, 2014, p. 43).

---

<sup>37</sup> No que se refere à problemática em volta da questão que implica em tradução, observa-se que a recente tradução da Editora Autêntica de 2021 assume a tradução dessa passagem relativa ao termo Angst e o termo kastrationsangst por Medo e Medo/Angústia de castração: “Pode-se dizer que o medo [Angst] que entra na formação dessas fobias é o medo/angústia de castração [kastrationsangst]”. (Freud, 2021, p.756).

<sup>38</sup> “História de uma neurose infantil [1918]”. (Nota do autor).

Essa virada freudiana determina uma importante via de alinhar a angústia, visto que agora ela não é derivada de um determinado processo de repressão, de recalçamento, mas é ela que vem a desencadear este processo. Identifica-se na reavaliação um movimento em direção à causa da angústia, ou seja, ora ela é causada, ora ela é a causa, o que implica, mesmo que de forma velada, em uma problemática acerca da causa da angústia. “O problema de como surge a angústia na repressão pode não ser simples; mas temos o direito de nos apegar à ideia de que o Eu é a genuína sede da angústia” (Freud, 2014, p. 22). Estes elementos trazidos nesse determinado ponto, implicados em um reposicionamento de Freud em relação à angústia, curiosamente, se encontram em *Inibição, Sintoma e Angústia*, justamente no texto em que ele concentra sua investigação no fenômeno da angústia. O que pretende indicar que esse texto elabora reflexões pontuais e decisivas concernentes à causa e de movimento a indicação da indeterminação do objeto da angústia.

Constitutivo da angústia como uma característica própria, Freud articula essa indeterminação na via de uma expectativa. “A situação que inclui a condição para tal expectativa pode ser chamada situação de perigo, é nela que é dado o sinal para a angústia” (Freud, 2014, p. 116). Assim, ela é situada em um estado que sinaliza a uma situação de perigo diante de algo caracterizado como indeterminado, numa manifestação enquanto expectativa. O que não só assegura um modo próprio de característica da angústia, como leva a articular uma característica essencial de diferença em relação ao medo, pois este se caracteriza por uma situação de perigo em que o diante de algo é representado através de um determinado objeto. Freud dá um sentido próprio para a expectativa que caracteriza a angústia, pois nela se encontram duas vias essenciais pelas quais se investiga a angústia, a causa e o objeto. Enquanto causa, a expectativa dá o sinal, e enquanto sinal ela aponta para algo indeterminado. Dessa situação podem surgir uma série de implicações, dentre elas, diretamente relacionada à Psicanálise, seguirá como uma consequência a formação de sintomas para evitar tal perigo. Aqui é importante mencionar que, caso venham a ser manifestados sintomas, estes, não surgem para evitar a angústia, mas “para evitar a situação de perigo que é sinalizada pelo desenvolvimento da angústia.” (Freud, 2014, p. 68). O que indica, novamente, uma situação de indeterminação. Por mais que sua causa esteja em uma determinada expectativa, esta mesma expectativa se indetermina enquanto objeto, conseqüentemente se indeterminando enquanto

causa. A tentativa de determiná-la, no que faz valer uma relação com Heidegger, pode levar ao que o mesmo denomina de fuga da angústia.

Segue-se dessas análises um importante movimento no âmbito de investigação da angústia, que até aqui vem se demarcando enquanto caráter próprio dela como indeterminidade. Em Freud isto se dá na via assinalada enquanto sinal para com a situação de perigo. O que delimita a relação que vai ao encontro da diferença estabelecida entre o medo, caracterizado como um diante determinado, e a angústia como um diante indeterminado. Desse movimento surge uma necessidade mais apurada da angústia enquanto objeto de análise, para assim trazer à luz o seu próprio caráter de possibilidade de investigação. O que indica a necessidade do texto *Inibição, Sintoma e Angústia*.

Em conformidade ao que se tem apontado até aqui em relação à causa e ao objeto da angústia, se destaca uma outra importante passagem do texto de 1926, em que Freud se refere a interpretações da angústia que vão de encontro às suas análises. Estas interpretações correspondem ao campo da situação de perigo diante um determinado objeto de análise e sua possível consequência em relação à produção de sintomas e à neurose.

Se a angústia é a reação do Eu ao perigo, cabe então conceber a neurose traumática, que frequentemente sucede a um perigo mortal que o indivíduo experimentou, como consequência direta do medo da morte ou medo pela vida, deixando de lado as dependências do Eu e a castração. Foi o que fez a maioria dos observadores das neuroses traumáticas da última guerra<sup>39</sup>, tendo-se anunciado triunfantemente que fora obtida a prova de que uma ameaça ao instinto de conservação pode produzir uma neurose, sem nenhuma participação da sexualidade e sem consideração pelas complicadas hipóteses da Psicanálise. De fato, é muito de lamentar que não exista uma única análise aproveitável de uma neurose traumática. Não porque iria contradizer a importância etiológica da sexualidade – há muito essa contradição foi eliminada com a introdução do narcisismo, que situa o investimento libidinal do Eu na mesma categoria dos investimentos objetais e sublinha a natureza libidinal do instinto de conservação -, mas porque perdemos, com a falta dessas análises, a mais valiosa oportunidade para conclusões decisivas sobre a relação entre angústia e formação de sintomas. Após tudo o que sabemos sobre a estrutura das neuroses mais simples da vida cotidiana, é bastante improvável que uma neurose venha a produzir-se apenas graças ao fato objetivo do perigo, sem participação das camadas inconscientes mais profundas do aparelho psíquico. (Freud, 2014, p. 69).

---

<sup>39</sup> “A primeira guerra mundial.” (Nota do tradutor)

Freud, atento aos movimentos de resistência à Psicanálise, percebe que muitos se originam em relação a interpretações limitadas acerca das descobertas da própria Psicanálise. No que se anuncia diretamente ao que condiz a angústia e o medo nesta passagem em relação a produção de uma neurose, o principal indicador de implicação ali se manifesta a partir da determinação da situação de perigo. Esta situação se relaciona tendo em vista a aproximação e a distância que, de modo geral, estão situadas as interpretações dos fenômenos ali implicados no interior desta passagem. Nota-se que, no início da passagem, Freud refere-se à angústia como “a reação do Eu ao perigo”, e que isto se dá de modo a precisar essa situação de perigo, sinalizado numa indeterminação, haja visto que no final da mesma passagem ele coloca em evidência a produção de uma neurose reduzida a apenas “ao fato objetivo do perigo”, demarcado em situadas condições em que o objeto do perigo está precisamente determinado. Estes pontos indicam sutilezas implícitas na diferença entre angústia e medo que se relacionam na importância da discussão em torno do sintoma e da neurose. Ainda em torno dessa problemática, é pertinente destacar uma outra passagem de *Inibição, Sintoma e Angústia* em que Freud faz uma referência ao caso do *Pequeno Hans*, procurando esclarecer alguns elementos pontuais envolvendo a angústia ali relatada em sua peculiaridade ao que condiz a sintoma e neurose em relação com o objeto.

Simplificamos agora a situação psíquica do pequeno Hans, dispensando o fator infantil e a ambivalência; digamos que ele seja um jovem servente de uma casa, enamorado da patroa e goza de certas demonstrações de afeto por parte dela. É seguro que odeia o patrão, mais poderoso que ele, e bem gostaria de sabê-lo afastado. A consequência mais natural dessa situação é que ele tema a vingança desse patrão, que nele se desenvolva um estado de angústia diante dele – exatamente como a fobia do pequeno Hans diante do cavalo. Isto significa que não podemos caracterizar como sintoma a angústia dessa fobia, se o pequeno Hans enamorado de sua mãe, demonstrasse medo diante do pai, não teríamos o direito de lhe atribuir uma neurose, uma fobia. Estaríamos diante de uma reação afetiva perfeitamente compreensível. O que a torna uma neurose é unicamente outra característica: uma substituição do pai pelo cavalo. Esse deslocamento, portanto, produz aquilo que pode ser denominado sintoma. (Freud, 2014, p. 35).

As sutilezas dos elementos em que se caracteriza a angústia, nesse caso em relação a neurose e a produção de sintoma, estão diretamente relacionadas às questões do objeto. Nesse caso, há um deslocamento do objeto, o que implica na complexidade dessas análises a partir de um trabalho próprio da Psicanálise,

conforme já exposto por Freud na passagem anterior. Tendo trazido essas passagens nesse momento, é preciso se ter em vista que não é ponto deste trabalho esmiuçar questões acerca da produção da neurose e de sintomas que vão além da relação que repercute aqui no que se refere a angústia na via do seu objeto e da sua causa. O que se tem procurado mostrar é que essas vias são determinantes para a interpretação da angústia segundo Freud. Até mesmo quando ele se refere a uma diferença entre angústia neurótica e angústia realista, essas vias têm uma função decisiva, reverberando novamente em indicação da indeterminação como característica da angústia incidindo nesta diferença.

Na investigação da angústia relativa à diferença elencada acima entre os dois tipos de angústia, Freud indica uma angústia realista e a outra neurótica como via de aprofundamento. “Perigo real é um perigo que conhecemos, e angústia realista é a angústia ante tal perigo conhecido. A angústia neurótica é a angústia ante um perigo que não conhecemos.” (Freud, 2014, p. 114). Segundo esse destaque, o correr deste fluxo recairá na possibilidade de direção ao encontro desse perigo que em um primeiro momento se mostrará como desconhecido. A consequência direta desse encontro refletirá na eliminação dessa diferença estabelecida entre esses dois tipos de angústia, implicando na possibilidade de acesso a isto que se anuncia com um perigo desconhecido enquanto expectativa de algo por vir.

Na delimitação da angústia no âmbito de uma expectativa de algo por vir, Freud direciona um movimento em relação ao objeto visando a separação e perda, tendo vista algumas indicações que podem vir a apontar para o que, na perda e separação, pode ser denominado de angústia.

Tivemos de afirmar que a angústia vem a ser uma reação ao perigo da perda de objeto. Ora, já conhecemos uma reação à perda do objeto; é o luto. Então quando ocorre uma, e quando a outra? Ocupamo-nos anteriormente do luto,<sup>40</sup> e nele há um traço que permanece incompreendido: sua natureza particularmente dolorosa. O fato de a separação do objeto ser dolorosa parece evidente, contudo. Então o problema se complica ainda mais: quando é que a separação do objeto traz angústia, quando ocasiona luto e quando apenas dor, talvez? (Freud, 2014, p.120)

---

<sup>40</sup> “Luto e melancolia” [1917]. (Nota do autor)



No desenrolar das indicações de Freud em direção a estas questões são desenvolvidos alguns pontos em relação ao nascimento e pontuais situações do bebê. Nesse desenvolvimento há uma relação muito sutil entre a situação traumática e a de perigo que se torna uma das características da angústia, que podem auxiliar no que Freud caracteriza como ausência de objeto. No nascimento não há separação, assim como não há perda do objeto, pois o objeto é ausente. “A situação traumática de falta da mãe difere num ponto decisivo da situação traumática do nascimento. Neste não havia objeto que pudesse fazer falta. A angústia era a única reação a ocorrer.” (Freud, 2014, p. 121). A condição que permite a perda e separação do objeto é ulterior. Freud usa como exemplos as situações em que a mãe é perdida de vista pelo bebê, e em seu lugar, ele presencia uma desconhecida, ou brincadeiras realizadas pela mãe como a de camuflar e descamuflar o rosto. Estes exemplos são alguns indicativos em relação à criação do objeto, no caso, a mãe. O pretendido por Freud através desses exemplos é sinalizar algumas condições primárias para origem da expectativa e a situação de perigo em relação a perda e separação do objeto. “Portanto, a primeira condição para a angústia, que o próprio Eu introduz, é a da perda e da percepção [do objeto], que é equiparada a da perda do objeto.” (Freud, 2014, p. 121).

Deste movimento se segue a indicação estabelecida para designar um tipo de reação caracterizada diante da perda do objeto, que se difere da expectativa e do perigo da perda do objeto. Enquanto a primeira advém da própria perda do objeto, a segunda reage diante do perigo em relação à expectativa da perda, sem necessariamente ter se dado a perda do objeto. A primeira segue o indicativo da dor, ao passo que a segunda o indicativo da angústia. “Portanto, a dor é reação propriamente dita à perda do objeto e, a angústia, ao perigo que essa perda traz consigo e, em deslocamento posterior, ao perigo da perda do próprio objeto” (Freud, 2014, p. 121).

Tendo feito estas demarcações em torno da perda do objeto, ainda carece de indicação a que se caracteriza como uma reação diante dessa perda, que se sabe de sua realização absoluta. Ou seja, a reação emocional denominada de luto. Esta reação indica uma diferença em relação à perda do objeto que caracteriza a angústia por não estar mais no âmbito da expectativa, pois esta perda não só já se deu, como determinou o objeto perdido. “Ele surge por influência do exame da realidade, que

exige categoricamente que o indivíduo se separe do objeto, porque esse não existe mais” (Freud, 2014, p. 123).

Diante dos pontos destacados até aqui, emerge um movimento para pensar o que é próprio da angústia em relação à sua origem e ao seu objeto. As demarcações da angústia, indicadas aqui a partir de Freud, no que repercute diretamente ao campo da Psicanálise, mostram um importante movimento aproximativo de investigação em relação à neurose e ao sintoma. Ao que se considera indicar que, independentemente do que venha a se desenvolver correspondente a estas relações, a angústia é localizada como um fenômeno de fundamental investigação na Psicanálise. Um outro elemento são os indicativos que surgem no interior dessas relações que contribuem para uma pesquisa acerca desse fenômeno, que tem por finalidade não se reduzir apenas a uma área de conhecimento.

Ao que corresponde diretamente a esta tese, busca-se ir ao encontro do cerne do que vem se delineando até aqui, ou seja, o indicativo de indeterminidade da angústia enquanto caráter próprio desse fenômeno, o que sinaliza a formação humana. O caminho que se trilhou até o momento continua no aberto e no sinuoso percurso que conduz a essa direção. Do modo como se iniciou esse item, deixando se orientar pela epígrafe desta tese, se terminará, ou seja, nas palavras do próprio Freud:

De onde vem a prerrogativa que o afeto da angústia parece ter em relação a todos os outros, de ser o único a provocar reações que se distinguem das outras como anormais e que, sendo inadequadas, contrapõe-se ao fluxo da vida? (Freud, 2014, p. 94).

### 3.3 HEIDEGGER, O CARÁTER DE INDETERMINIDADE DA ANGÚSTIA

Na análise anterior, desenvolvida a partir de Freud, se demarcou a indeterminação da angústia como uma característica própria desse fenômeno, inclusive sendo um ponto fundamental de diferença diante de outros fenômenos que se aproximam de suas características. Sua investigação se delineou pela via de uma relação dela com o seu objeto, assim, essa demarcação se estabeleceu na direção do “diante de quê” da angústia como uma determinante possibilidade de acesso a

esse fenômeno. Com esse indicativo, sinalizou-se que, em Freud, a indeterminação da angústia passa pela característica de indeterminação do objeto como possibilidade de determinação desse fenômeno.

Assim como Freud, Heidegger, em *Ser e Tempo* e em textos posteriores, precisamente o de 1929, *Que é Metafísica*, e o de 1949, *Retorno ao Fundamento da Metafísica*, também indica a indeterminidade como característica essencial da angústia. No entanto, seu “diante de quê”, enquanto um diante indeterminado, não passa pela mediação de um objeto como possibilidade de determinação do fenômeno da angústia, mas por um outro modo de colocar a questão. Com isto se quer indicar que a questão da angústia em Heidegger se abre e se mantém em concordância com o caminho iniciado em *Ser e Tempo*, em que, o “diante de quê” da angústia, é o mundo enquanto tal na sua mais genuína impossibilidade de redução a um objeto, sinalizado na angústia como um encontrar-se fundamental do *Dasein* no mundo.

Quando Heidegger sinaliza o mundo como o “diante-de-quê” da angústia, ele indica que a possibilidade ao acesso a este fenômeno passa por uma mudança no próprio modo de investigá-lo, não sendo este, de antemão, determinado através de um modo de conhecimento estruturado na relação entre sujeito e objeto. Segundo Heidegger,

[...] assim que o “fenômeno do conhecimento do mundo” foi ele mesmo apreendido, logo se extraviou numa interpretação “extrínseca” e formal. É o que indica o mau uso atual de entender o conhecimento como uma “relação entre sujeito e objeto”, modo de entender que abriga tanto “verdade” como vacuidade. (Heidegger, 2012a, p. 187)

Tal indicação realizada em *Ser e Tempo* está de acordo com o movimento que ali se assume para pensar o fenômeno mundo como uma totalidade possibilitadora de modos-de-ser, em que, “o conhecer é um modo-de-ser-no-ser-no-mundo” (Heidegger, 2012a, p. 191), que, como tal, é abertura e aberto no *Dasein* constituído a partir do encontrar-se e do compreender, no qual, de pronto e primariamente, se estrutura o ser-no-mundo.

A estrutura ser-no-mundo constitui o *Dasein*-mundo de tal modo que não é pensada como dois entes separados, em que de um lado teríamos o *Dasein* e do outro lado o mundo, ela é pensada como constituinte fundamental estruturado como junto-a, isto é, concomitantemente *Dasein* e mundo como “ser-em-o-mundo”. Desse modo,

“sujeito e objeto não coincidem com *Dasein* e mundo<sup>41</sup>” (Heidegger, 2012a, p. 187). O ser-em-o-mundo, de acordo com Safransky, considerando a ressalva para o cuidado que se deve ter com o uso do termo experiência na interpretação de Heidegger, é pensado de modo que “eu não experimento a mim mesmo e depois ao mundo, nem ao contrário primeiro ao mundo e depois a mim mesmo, mas as duas coisas são dadas na experiência numa ligação indissolúvel.” (Safransky, 2019, p. 194). Assim, a angústia, a partir dessa compreensão de mundo, ao sinalizar o mundo como o seu “diante de quê”, não coloca o que se angustia diante de um objeto, mas diante dele mesmo numa impossibilidade de redução a um objeto.

Dentre os modos de investigação do fenômeno do mundo, Heidegger traça dois existenciários fundamentais, denominados como ser-em e ser-com, através dos quais se delineiam modos de ser do *Dasein* enquanto modos de ser-no-mundo. Entre os vários elementos de análise do mundo, abertos a partir desses dois existenciários, está o que permite a diferenciação da angústia em relação a outros fenômenos que, por vezes, se confundem com ela, como o fenômeno do medo. Se no ser-em se dá o modo inseparável *Dasein* e mundo, o ser-com, considerado a partir do ser-em, indica o modo de ser no qual as relações são de um caráter de interioridade do mundo, com a advertência de não tomar como interior uma relação em que se estaria um algo dentro de outro algo. Como ser-com, o *Dasein* é aberto a entes que têm o seu modo de ser, assim como a entes que não tem o seu modo de ser. Para garantir a diferença do *Dasein* como um ente privilegiado, Heidegger esmiúça o ser-com em relação a entes que não tem o modo de ser do *Dasein*, determinando estes a partir de modos de ser como o da utilizabilidade e de subsistência. No entanto, o ser-com, enquanto modo de ser do *Dasein*, se constitui no horizonte da cotidianidade denominado agente. Com isso, Heidegger considera que o ser-no-mundo tem como constituintes básicos de sua estrutura o ser com os outros e com as coisas de modo a ser ser-com. A questão a que se tem como horizonte o presente ponto se dá em torno de como o ser no mundo pode ter acesso ao “si mesmo”, de modo que se possibilite a diferença no campo desta constituição básica? O caminho de acesso em direção a essa investigação se abre em *Ser e Tempo* através da análise da cotidianidade do *Dasein*, tendo como fio condutor o ser-com e o ser-em.

---

<sup>41</sup> Decerto que não! Tão pouco que, já por juntá-los, sua negação é fatal. (Nota do autor)

Na cotidianidade, o ser-no-mundo como ser-com se constitui e se orienta como e em meio ao que se nomeia de “outros”, através do qual ele não se envereda a partir de um “eu” isolado, mas constituindo e se constituindo por esse modo de ser. Como entendimento dessa designação, Heidegger destaca o seguinte:

“Os outros” não significa algo assim como o todo dos que restam fora de mim, todo o qual o eu se destaca, sendo os outros, ao contrário, aqueles dos quais a-gente mesma *não* se diferencia no mais das vezes e no meio dos quais a-gente também está. Esse também ser-”aí” com eles não tem o caráter ontológico de um ser subsistente -”com” no interior de um mundo. O “com” é um conforme-ao-*Dasein*, que “também” significa a igualdade do ser como um ser-no-mundo do ver-ao-redor-ocupado. “Com” e “também” devem ser entendidos como *existenciários* e não como categorias. Sobre o fundamento desse *com* no ser-no-mundo, o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros. O mundo do *Dasein* é *mundo-com*. O ser-em é *ser-com* com outros. O ser-em-si-do-interior-do-mundo desses últimos é *ser-aí-com* (Heidegger, 2012a, p. 343-345, grifos do autor).

No ser-com, a partir da delimitação de Heidegger como os outros, recai uma importante diferença entre o modo de ser da ocupação e a preocupação, dois conceitos nucleares para a interpretação do ser-no-mundo. A ocupação e a preocupação são determinados a partir do modo de ser do *Dasein* como ser-no-mundo. Disto se segue um importante marco de diferença do *Dasein* em relação a outros entes. O ente que é determinado a partir da utilizabilidade constitui-se no modo de ser do *Dasein* enquanto ocupação, ao passo que o ser-com em que o “com” tem o modo de ser do *Dasein* no mundo se estrutura como preocupação. “O ente em relação ao qual o *Dasein* se comporta como ser-com, mas não tem o modo-de-ser do instrumento *utilizável*, é ele mesmo *Dasein*. Desse ente o *Dasein* não se ocupa, pois com ele se *preocupa*. (Heidegger, 2012a, p. 351, grifos do autor).

Tendo em vista tais constituições básicas do ser-no-mundo, o “diante de quê”, como indicativo de determinidades do mundo se abre na via do *Dasein-com*, marcando um critério de diferença de fenômenos que por vezes são classificados como angústia, como é o caso do medo. “O diante de que se tem medo, o medo que dá medo, o ‘temível’ é cada vez um ente-que-vem-de-encontro no-interior-do-mundo, um ente do modo-de-ser do utilizável, do subsistente ou do *Dasein-com*”. (Heidegger, 2012a, p. 399). No entanto, o diante de que se tem angústia, o que vem de encontro na angústia, não é um ou outro ente determinado do interior do mundo em relação direta com o *Dasein* cotidianamente, podendo assim, ser nomeado de modo determinável e responder ao diante de quê da angústia. Aquilo por que a angústia se

angústia não é um “*determinado* modo-de-ser ou uma determinada possibilidade do *Dasein*.” (Heidegger, 2012a, p. 525, grifo do autor). O que vem de encontro na angústia abre-se como estranhamento para com as determinidades que até então determinavam o mundo.

Uma das características da angústia, segundo Heidegger, é marcada pelo estranhamento com o qual alguém se encontra na angústia para com o “seu” ser no mundo, de certa forma um certo não estar em casa. Ou, no dizer de Lacan, “o que já estava ali muito mais perto, em casa, *Heim*. É o hóspede, [...] o hóspede desconhecido, que aparece inopinadamente, tem tudo a ver com o que se encontra no *unheimlich* [...] (Lacan, 2005, p. 87, grifos do autor). O que vai ao encontro do infamiliar<sup>42</sup> de Freud. Ou seja, estranhamento possibilitado pelo movimento da angústia não se sabe de onde vem, e, em certa medida, nem ao que se dirige.

O estranhamento é o modo fundamental do ser-no-mundo, apesar de cotidianamente encoberto. O *Dasein* ele mesmo é que apela como consciência a partir do fundamento do seu ser. O “algo me chama” é um discurso assinalado do *Dasein*. O apelo repassado pelo estado-de-ânimo da angústia possibilita pela vez que o *Dasein* se projete a si mesmo em seu pode-ser-mais-próprio. O apelo da consciência existencialmente entendido comprova pela primeira vez o que foi anteriormente<sup>43</sup> afirmado: o estranhamento persegue o *Dasein* e ameaça a sua esquecida perda de si mesmo (Heidegger, 2012a, p. 761, grifos do autor).

O estranhamento constituído da estrutura do ser-no-mundo acentua-se de modo fundamental no encontrar-se da angústia. Se no início da tradição filosófica ocidental, acentuou-se a admiração e o espanto diante do mundo, Heidegger acentua o estranhamento diante deste despertado no encontrar-se da angústia. O que vem a marcar a importância desse fenômeno no ser-no-mundo. A angústia como um encontrar-se assinalado que movimenta o estranhamento movimenta, também, uma singular abertura, um ponto de diferença no contínuo movimento, pois o que nunca é estranho permanece sempre como o mesmo.

Aqui é preciso ter em vista o que está sendo designado como encontrar-se. Ao contrário do que geralmente pode vir a se compreender como encontrar-se, este não é designado em direção a uma ideia de concordância no sentido de uma adequação de um estado de ânimo a um subsistente. O próprio entendimento de concordância

<sup>42</sup> O termo infamiliar emerge aqui de acordo com a recente tradução da editora Autêntica do texto de Freud de 1919 “Das Unheimliche”, [O infamiliar], realizada por Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares.

<sup>43</sup> Cf. § 40, p. 251 (Nota do autor)

toma outra direção em Heidegger, o que implica incisivamente no modo de pensar com que está sendo designado o termo “relação” em *Ser e Tempo*.

Que significa em geral o termo “concordância”? Concordância de algo com algo tem o caráter formal de uma relação de algo a algo. Toda a concordância, e assim toda a “verdade” é uma relação. Mas nem toda a relação é uma concordância. Um sinal *remete* ao assinalado. O assinalar é uma relação, mas não uma concordância de sinal e de mostrado (Heidegger, 2012a, p. 599).

O modo como aqui se pensa o que se entende como “relação”, quando se tem em vista o “diante de quê” da angústia, passa pela compreensão da não concordância que implica no assinalar da angústia a um sinal em relação a um mostrado, daí sua indeterminidade. Freud, na caracterização da angústia enquanto um fenômeno indeterminado destaca a característica do sinal, no entanto, numa relação de sinal e mostrado, em que a indeterminação está no mostrado. Diferente de Freud, Heidegger coloca em questão a própria relação de concordância entre sinal e mostrado a partir do estado de ânimo designado como encontrar-se.

O que designamos *ontologicamente* com a expressão “encontrar-se” é algo *onticamente* o mais conhecido e o mais cotidiano: o estado-de-ânimo, o ser em um estado-de-ânimo. Antes de toda a psicologia dos estados-de-ânimo, na qual está tudo por fazer, é preciso ver esse fenômeno como um existencial fundamental, esboçando-lhe a estrutura (Heidegger, 2012a, p. 383, grifos do autor).

Essa estrutura evocada por Heidegger passa pela análise da cotidianidade do *Dasein* constituída como o aí, a partir das estruturas existenciais do encontrar-se e do compreender no qual sempre já se está. Dito de outro modo, é afirmar que sempre já estamos em estado-de-ânimo e em compreensão, e estas não são reduzidas a um modo de conhecer como uma única possibilidade conhecimento, pois elas, como estrutura, possibilitam os possíveis modos de conhecimento, se constituindo primariamente como ser-no-mundo. Sendo o encontrar-se e a compreensão constituições estruturais fundamentais de abertura do ser-no-mundo, a angústia é um encontrar-se fundamental marcando aí uma singular abertura. Na angústia se assinala um estranhamento diante do mundo despertando para o esquecimento encoberto por um cotidiano arrebatador. Heidegger acentua na angústia uma tonalidade de abertura para com o mais próprio de cada um, de certo modo esquecido por nos encontrarmos junto aos outros e as coisas numa relação de fuga da propriedade da própria existência, em que nos tornamos uma coisa entre outras e um entre outros numa total

perda da diferença. Por isso, Heidegger afirma que a angústia isola, isto é, enquanto abertura própria de cada um, ela marca um assinalado momento de diferença na relação com os outros e com as coisas, abrindo assim a possibilidade do “si mesmo”.

O porquê de a angústia se angustiar é o ser-no-mundo ele mesmo. Na angústia, o utilizável do mundo-ambiente e em geral o ente do-interior-do-mundo se afundam. O “mundo” já nada pode oferecer, nem também o *Dasein* com os outros. A angústia retira, assim, do *Dasein* a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do “mundo” e do público ser-do-interpretado. Ela projeta o *Dasein* de volta naquilo por que ele se angustia, seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia isola o *Dasein* em seu ser-no-mundo mais-próprio-que, como entendedor, se projeta em possibilidades. Com o porquê do se angustiar, a angústia abre, portanto, o *Dasein* como ser *possível*, ou melhor, como aquele que unicamente a partir de si mesmo pode ser como isolado no isolamento. (Heidegger, 2012a, p. 525, grifo do autor).

O isolamento significa que a angústia não é do outro, não é um fenômeno coletivo, a angústia é sempre minha, no sentido mais genuíno do meu.

O esquecimento do “si mesmo”, disto que se marca genuinamente com meu, se deve, primordialmente, por um modo de ser cotidiano que de imediato venha a se assumir como o mais próximo, e desse modo, traçando tanto um esquecimento, como uma fuga diante de “si mesmo”. Considera-se importante enfatizar que não se está a compreender o “si mesmo” no sentido de uma propriedade subsistente, mas no horizonte das possibilidades de propriedade e impropriedade enquanto modos de ser no mundo, e, atenciosamente à luz do direcionado em *Ser e Tempo* acerca desses modos-de-ser que não significa uma grau de inferioridade de uma para com a outra.

Este chamado da atenção para aquilo que de imediato nos identificamos a partir do mais próximo, colocando em jogo os modos de ser da propriedade e impropriedade, leva Heidegger a levantar a questão do próprio “mais próximo” como propriedade que, de tão próximo, tão genuinamente meu, tendemos a nos esquecer, como é o caso do ser-para-a-morte. “A morte é um modo de ser que o *Dasein* assume logo que é. ‘Um humano logo que nasce já é bastante velho para morrer’<sup>44</sup>” (Heidegger, 2012a, p. 677) No ser-para-a-morte, e fundamentalmente acentuado como angústia, há um despertar para um esquecimento de si mesmo no âmbito do que está sendo designado por propriedade, pelo mais próximo, na perspectiva de um

<sup>44</sup> “*Der Ackermann aus Böhmen* [O camponês da Boêmia], editado por A. Bernt e K. Burdach (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung [Da Idade Média à Reforma. Pesquisas da História da Educação Alemã], editado por K. Burdach, vol. III, 2ª parte), 1917, cap. 20, p. 46.” (Nota e grifos de Heidegger).



aí que não está lá, adiante, mas um “diante de quê” que já é sempre junto-a. Aqui, o ser-para-a-morte é destacado como uma possibilidade de entendimento do que Heidegger designa como propriedade, como o mais próprio, com o que está sendo indicado com os acentuados “meu” da angústia. Assim como, o que está sendo pensado nas vias de possibilidades de singularidade. Diante disso, é necessário destacar que a angústia não está reduzida ao ser-para-a-morte, assim como o ser para a morte não está reduzido ao encontrar-se da angústia.

*Mas o encontrar-se que é capaz de manter a ameaça aberta a partir dela mesma e, pura e simples, que provém do ser mais-próprio e singularizado do Dasein é a angústia. Nela o Dasein se encontra ante o nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia pelo poder-ser do ente assim determinado e abre dessa maneira a possibilidade extrema. Porque o adiantar-se do Dasein pura e simplesmente o singulariza e, nessa singularização de si mesmo, faz que ele se torne certo da totalidade de seu poder-ser; a esse entendimento-de-si-mesmo do Dasein a partir de seu fundamento pertence o fundamental encontrar-se da angústia. (Heidegger, 2012a, p. 729-731, grifos do autor)*

Heidegger traça um peculiar despertar do ser-para-a-morte através da angústia, sinalizando uma singular determinidade própria de cada um, no entanto, indeterminada, pois a morte, “vem a ser certa e ao mesmo tempo indeterminada, isto é, possível a cada instante.” (Heidegger, 2012a, p. 711). Dessa determinidade indeterminada segue-se o genuíno aí enquanto um diante de quê. “O angustiar-se diante de...não tem nem o caráter de uma espera, nem em geral de um aguardado. O diante-de-quê da angústia já é, porém “aí”, o *Dasein* ele mesmo” (Heidegger, 2012a, p. 933). O que se assinala em 1929 no texto *O que é Metafísica* através da afirmação: “A angústia está aí. Ela apenas dorme.” (Heidegger, 1999, p. 60).

#### 3.4. LACAN, A ANGÚSTIA EM RELAÇÃO AO OBJETO A

Entre os movimentos sinalizados até o presente momento se destaca o que se orienta em uma órbita que tem como núcleo a questão do objeto. O modo de localizá-lo nas investigações que conduzem ao fenômeno da angústia tem se mostrado até aqui um ponto comum entre os autores referenciais da tese. Mesmo no caso de Heidegger, que não se conduz através do paradigma sujeito e objeto, a questão do “diante de quê” como modo de acesso à investigação da angústia não escapa a sua análise. Esse movimento relativo à investigação da angústia, que se orienta em torno

do questionamento do objeto, não se apresentará de modo diferente no *Seminário 10*. A questão do objeto neste Seminário se apresenta como um ponto nuclear.

Já apresentado em um outro momento desta tese (item 3.2.) como um certo nó de tensão em relação às interpretações que tendem a afirmar categoricamente que a angústia é sem objeto nos trabalhos de Freud, Lacan no *Seminário 10*, retoma essa interpretação e aponta para alguns modos de trabalhá-la. Dentre estes modos, indica-se aqui dois deles como destaques, pois estes delimitam de forma pontual este escopo. O primeiro deles parte do questionamento que toma por via de regra esse modo de ler as investigações de Freud acerca da angústia. Desta leitura se segue uma interpretação que, segundo Lacan, precisa de correções e uma maior atenção com o percurso realizado por Freud tendo em vista a totalidade de suas investigações referentes a esse fenômeno. Conforme apresentado anteriormente, se observou um movimento de retorno e reposicionamento de Freud ao longo do desenvolvimento de seu trabalho no que refere-se à angústia. O que também condiz com a chamada de atenção de Lacan.

Concomitante a essa análise, Lacan direciona o segundo modo de retomar a questão que transita em torno da formulação indicativa ao objeto relativo à angústia. Este fio de análise se mantém no movimento do *Seminário 10*, ora de forma indireta em várias de suas seções, ora de forma direta, como é o caso da apresentação da seção VII deste *Seminário*. Nesta seção, ele se posiciona de modo enfático sobre esses dois modos de conduzir seu trabalho relativo à angústia. No primeiro deles, se faz a seguinte observação em relação a Freud:

Admite-se comumente que a angústia é sem objeto. Isso, que é extraído não do discurso de Freud, mas de parte de seus discursos, é propriamente o que retifico com meu discurso. Portanto, vocês podem considerar certo que, como tive o cuidado de lhes escrever no quadro, à maneira de um pequeno momento — por que não esse, entre outros? —, *ela não é sem objeto*. (Lacan, 2005, p. 101).

Logo na sequência, nesta mesma seção, como um segundo modo de despertar para a questão do objeto, o autor faz questão de deixar sinalizado a labuta labiríntica dessa empreitada. Segundo ele,

Essa relação do não ser sem ter não significa que saibamos de que objeto se trata. Quando digo *Ele não é sem recursos, Ele não é sem astúcia*, isso quer dizer que, pelo menos para mim, seus recursos são obscuros, sua astúcia não é comum (Lacan, 2005, p.101, grifos do autor).

Tão fora do comum, que Lacan manterá essa linha de argumentação sempre presente no *Seminário*, voltando a alertar acerca do fora do comum na seção XII: “Vocês já estão suficientemente informados pelo que produzo aqui para saber que a angústia não é o que pensa uma porção de gente vã.” (Lacan, 2005, p. 175).

O fato de Lacan ser categórico em relação ao indicativo de objeto relativo à angústia, como ele bem alerta, não facilita o acesso a este fenômeno, até porque o movimento nessa direção é de uma ordem muito peculiar, assim como tudo o que ele indica em relação à angústia. Lacan não esconde a dificuldade do que está em jogo quando orienta: “essa relação do não ser sem ter não significa que saibamos de que objeto se trata”. E, precisamente aqui, não há como não se deixar de lançar um olhar ontológico na condição estabelecida por Lacan em relação a este objeto que consiste em “não ser sem ter”. Pois, esta relação, no seu modo de introduzi-la se caracteriza por um “ter” enquanto indicativo do “ser” desse objeto. Um “ter” que se lança a priori em um quadro de indeterminação, pois Lacan orienta no sentido de que este “não ser sem ter” não garante de antemão apontar para esse objeto. Ou seja, não se trata de afirmar que não se tem o objeto devido a suas características de indeterminação. Ou, afirmar que o se tem, enquanto um aí precisamente determinado a partir de propriedades subsistentes, mas, antes, se atentar para o fora do comum em relação a este “ter”, por se caracterizar fundamentalmente por um ter que se perde e se estrutura como falta. O que mantém Lacan junto a Freud através do “objeto perdido”, assim como da “ausência do objeto” como “objeto da falta”.

Este objeto, como é sabido, marca um momento singular no trabalho de Lacan, não apenas naquilo que ele representa à própria Psicanálise de orientação lacaniana, mas, por apresentar uma análise muito própria do modo de articulação dele. Tal delineamento respectivo à angústia e o objeto, nomeado de objeto *a*, demarca o que se abre ali enquanto ponto central da análise do fenômeno. Ponto este, cujo um dos enfoques dele se articula na seção VII, do *Seminário*, concentrado numa difícil elaboração do que se denominou de “Revisão do Status do objeto -Ele não é sem tê-lo” (Lacan, 2005, p. 97).

Segundo Jacques-Alain Miller, ao se considerar uma leitura geral do *Seminário*, se pode tomar em perspectiva que “El Seminario de *La Angustia* apunta a un estatuto del objeto anterior a la ley y al deseo, anterior a la elucubración de la conjunción de la

identidad de la ley y del deseo. Lacan llama a minúscula a este estatuto del objeto.” (Miller, 2021, p. 67). Essa anterioridade apontada por Miller resguarda o traço de indeterminidade estrutural do objeto *a* no próprio quadro de possibilidade de determinidade dele por não se tratar da identificação do desejo a determinados objetos. Nas palavras de Lacan, “Não se trata de sentimento que exige satisfação, mas de uma necessidade estrutural.” (Lacan, 2005, p. 240)

Observa-se o quanto dessa elaboração de Lacan origina-se em sintonia de uma leitura muito atenciosa que ele realiza de Freud. Assim, diante de sua chamada de atenção para as construções interpretativas acerca das análises freudianas da angústia, o psicanalista francês coloca como toque de reelaboração o caráter do objeto freudiano da angústia enquanto indeterminação ao afirmar: “ele não é sem tê-lo”. Isto é, quando se “evoca a indeterminação<sup>45</sup>”, no caso de Freud em relação à angústia, não se segue a essa indicação como característica fundamental desse fenômeno, que a investigação se esgotou. Ao contrário, o próprio modo de indeterminação pede atenção enquanto um objeto a ser pensado. Nesse sentido, o que se segue é a necessidade de pensar o próprio estatuto do objeto relativo ao fenômeno da angústia na originalidade mesma desse fenômeno. Assim, se a angústia, de certa forma enquadrada na ordem dos afetos, diferencia-se de todos os outros afetos, esta diferença se marca radicalmente na ordem de sua relação com o objeto. Isso indica um ponto-chave sinalizado por Lacan em relação à angústia, sendo essencial para articular sua elaboração para com este fenômeno tendo em vista o que dele se alcançou até então, e o que dele continua como centro de elaboração. Ou seja,

Esse objeto *a*, do qual só fizemos esboçar as características constitutivas, e que hoje pomos aqui na ordem do dia, é sempre dele que se trata quando Freud fala do objeto *a* propósito da angústia [...]. Aqui, trata-se precisamente de instituir uma outra forma de imaginarização, se assim posso dizer, na qual se defina esse objeto (Lacan, 2005, p. 50).

Fica evidente o quanto Lacan está de mãos dadas com Freud na sua elaboração do objeto *a*, mesmo que se leve um susto com as observações feitas no início do *Seminário 10*, para com *Inibição, Sintoma e Angústia (1926)*. Afinal, ele causa espanto ao dizer que Freud, em 1926, através deste trabalho “fala de tudo”, no

---

<sup>45</sup> Lacan, 2005, p. 175. Destacado aqui no Item 3.1

entanto, se faz reservas ali justamente à angústia. Este é um dos momentos de atenção para com o *Seminário 10*, conforme já foi elaborado nesta tese (item 1.4.), por duas vezes, no seu início, se marca uma certa distância em relação a Freud. Porém, no decorrer do Seminário, Lacan se mostra no domínio de uma singular proximidade. O que, no início se apresenta com altas taxas de contrastes, diminui logo em seguida para uma outra tonalidade de sutil graduação. Assim, Freud passa a ser o interlocutor central do *Seminário 10*, entretanto, o diálogo ali aberto não se reduz apenas a ele.

Ao se ter Freud como ponto referencial originário da interrogação do objeto da angústia, Lacan lança-se à tarefa que constantemente marca sua linha de trabalho, fazendo parte constitutiva do seu estilo, ou seja, um olhar permanente a partir do que é próprio da Psicanálise e para fora dela. Abre-se assim um horizonte de diálogos de caráter implicativo em relação à constituição do que Lacan designa por objeto *a*. Dentre esses diálogos abertos no *Seminário 10* destaca-se aqui o que se dirige à fenomenologia devido ao que vem se desenvolvendo ao decorrer desta tese, assim como o que está diretamente implicado no que se segue nela para com a investigação do fenômeno da angústia e suas implicações na formação humana. Tendo em vista esta finalidade, este ponto representa um momento de importante atenção por se dirigir de forma direta à Filosofia tendo como alvo a perspectiva subjetivista da Filosofia moderna e o que se segue dela ao longo de uma tradição. Segundo Lacan,

Essa linha de elaboração, que a tradição filosófica moderna levou a seu ponto mais extremo, ali pelas imediações de Husserl, através do destaque da função da intencionalidade, faz-nos cativos de um mal-entendido acerca do que convém chamar de objeto do desejo. Ensinam-nos, com efeito, que não há nenhuma noese, nenhum pensamento, que não esteja voltado para alguma coisa. Esse é o único ponto, ao que parece, que permite ao idealismo encontrar seu caminho para o real. Mas, pode o objeto do desejo ser concebido dessa maneira? Será que o é no que diz respeito ao desejo? Quanto ao nível de nossa escuta que existe em cada um e que necessita de intuição, direi: será que o objeto do desejo está *à frente*? Essa é a miragem de que se trata. Ela esterilizou tudo que, na análise, tencionou avançar no chamado sentido da relação de objeto, e já passei por muitos caminhos para retificá-la. É uma nova maneira de acentuar essa retificação que proporei agora. Não a farei tão desenvolvida quanto conviria, sem dúvida, reservando essa formulação para algum trabalho meu que possa chegar-lhes por outro caminho. Penso que, para a maioria dos ouvidos, será suficiente escutar as formulações maciças que acredito poder contentar-me em acentuar hoje, a respeito do ponto que acabo de introduzir. No progresso da epistemologia, vocês sabem quantas dificuldades produziu o isolamento da noção de causa. Não foi sem uma sucessão de reduções, que acabaram por levá-la a uma função das mais tênues e das mais dúbias, que a ideia de causa pode manter-

se no desenvolvimento de nossa física. Está claro, por outro lado, que, seja qual for a redução a que a submetemos, a função mental dessa ideia, se assim podemos dizer, não pode ser eliminada ou reduzida a uma espécie de sombra metafísica. É muito pouco dizer que é um recurso à intuição que a faz subsistir. Sustento que é a partir do reexame que possamos fazer dela, a partir da experiência analítica, que qualquer crítica da razão pura exposta por nossa ciência poderia ser feita. Para fixar nossa meta, direi que o objeto *a* não deve ser situado em alguma coisa que seja análoga à intencionalidade de uma noese. Na intencionalidade do desejo, que deve ser distinguida dele, esse objeto deve ser concebido como causa do desejo, o objeto está *atrás* do desejo (Lacan, 2005, p. 114-115, grifos do autor).

A citação em destaque, em toda a sua extensão, envolve uma série de elementos que abrem uma enorme problemática, consistindo em um arcabouço conceitual decorrente de uma tradição que envolve uma ampla complexidade. Ciente disso, o próprio Lacan faz uma ressalva diante da sua elaboração: “não o farei tão desenvolvida quanto conviria”, situando-a no limite de “formulações maciças” e sinalizando seus aprofundamentos para futuros trabalhos. Feita a ressalva diante do quadro geral que a citação remonta, Lacan parece considerar algo que não passa despercebido a ele, a saber, o horizonte em vista à fenomenologia de Heidegger<sup>46</sup>, uma vez que a delimitação do quadro que ele nos oferece nas imediações de Husserl levam a fortes indícios de que esse elemento está presente. Considerando esse limite, ele não deixa de ser certo na sua interrogação em relação à Filosofia moderna e do que dela permanece em Husserl. Pois, ao situar a questão do objeto em relação ao objeto do desejo, ele tenciona a “função de intencionalidade” resultante desta tradição filosófica ao indicar a distintiva característica deste objeto em relação à sua própria intencionalidade. Nesse sentido, Lacan se dirige a uma perspectiva filosófica por meio da extraordinariedade de um objeto que, em seu estatuto, coloca em jogo a redução da intencionalidade “voltada para alguma coisa” enquanto um objeto “a frente” ao situar o “objeto *atrás* do desejo”, objeto este nomeado de objeto *a*.

Ao se dirigir à perspectiva subjetivista moderna da Filosofia, Lacan sinaliza em Husserl o limite desta na ordem do objeto do desejo, naquilo que em relação a este objeto não se reduz a uma noese, apontando assim para uma primazia desse objeto em relação à intencionalidade da consciência. Tenciona-se aí a relação sujeito e objeto a partir do que se vela e se desvela na experiência analítica em torno desse objeto, pois através da associação livre, indica-se esta tensão “[...] pela simples razão

---

<sup>46</sup> Cf. a diferença entre a fenomenologia husserliana e heideggeriana apontada no item 2.4.

de que o sujeito não pode, de maneira alguma, estar exaustivamente na consciência, por ser, de início e primitivamente, inconsciente.” (Lacan, 2005, p. 100).

Essa complexa elaboração acerca do objeto *a* se situa no interior de uma rede conceitual de extrema densidade. Rede esta que emerge do interior da própria Psicanálise. Não obstante, isto não representa um fosso em torno da Psicanálise, mas indica para o que, a partir dela mesma, se tenciona em relação a uma tradição concernente a determinadas estruturas como o sujeito e o Eu, por exemplo. A título de um recorte elucidativo acerca desta construção, recorre-se aqui a uma precisa observação de Vladimir Safatle atinente ao objeto *a*. Segundo Safatle,

Talvez isto fique mais claro se levarmos em conta o caráter aparentemente contraditório da definição do estatuto e função dos objetos *a*. Por um lado, eles servem de *fundamento* para todo o modo de inserção do sujeito e de seu desejo. No entanto, por outro lado, o objeto *a* é algo que o sujeito deve “perder” para poder se constituir enquanto Eu, ou seja, exatamente para individualizar-se através dos processos de socialização. Como podemos, pois, compreender esse paradoxo de algo que é, ao mesmo tempo, o fundamento de um processo que deve ser perdido para que o mesmo processo possa operar? A respeito dessa condição de objeto “perdido”, lembremos que nos primeiros meses de vida de uma criança não há nada parecido a um Eu com suas funções de individualização e de síntese da experiência. O bebê vive em mundo simbiótico e fusional com a mãe, no qual os objetos *a* apresentam-se em uma zona de indistinção entre o que é meu e que é de um Outro (Safatle, 2022, p. 70).

O objeto perdido como parte constitutiva do Eu marca uma importante relação numa direção delimitada estruturalmente como Eu e o Outro. Esta via vai ao encontro de Freud, no limite do que este relaciona a angústia a um sinal, mantido no discurso da Lacan nas investigações desse fenômeno, com o adendo de que este tenha algo de interno. O que parece ter aí um toque fenomenológico enquanto supressão do interno relativo ao sinal, pois o sinal em Lacan está localizado na tênue fronteira do Eu e o Outro enquanto angústia.

Freud, ao término de sua elaboração, fala numa angústia-sinal que reproduzo no eu [*moi*] e concerne a um perigo interno. É um sinal que representa alguma coisa para alguém, digamos, um perigo interno no eu. Utilizo essa estrutura dando-lhe seu sentido pleno, ao suprimir essa ideia de perigo interno para o Eu. [...] Desde o ano passado, por conseguinte, introduzi a angústia como manifestação específica do desejo do Outro. O que representa o desejo do Outro como sobrevivendo por essa vertente? É aí que o sinal adquire seu valor. Se ele se produz num lugar que podemos chamar topologicamente de eu, realmente diz respeito a algum outro. Se o eu é lugar do sinal, não é para o eu que o sinal é dado. Isso é bastante evidente. Se isso se acende no nível do eu, é para que o sujeito seja avisado de alguma coisa, a saber, de um

desejo, isto é, de uma demanda que não concerne a necessidade alguma, que não concerne a outra coisa que não meu próprio ser, isto é, que me questiona. Digamos que ele me anula. Em princípio, não se dirige a mim se vocês quiserem, como esperado, e, muito mais ainda, como perdido. Ele solicita minha perda, para que o Outro se encontre aí. Isso é que é a angústia. (Lacan, 2005, p. 169)

Não é demais lembrar que em Heidegger a angústia também solicita a perda enquanto perda do mundo para que ele se encontre aí. Lacan, tendo em vista o que se abre no horizonte da experiência analítica vai de encontro a uma densa perspectiva filosófica resguardando-se em algumas fronteiras, como é o caso de Heidegger. Apesar de ser feita poucas referências diretas a este filósofo no *Seminário 10*, o que ali vai de encontro a Filosofia, acaba por outros caminhos indo ao encontro de Heidegger.

Conforme se procurou mostrar nesses últimos enquadramentos acima, o objeto *a* é articulado em meio às investigações do campo muito próprio da Psicanálise. No entanto, isto não significa que os indicativos para as contribuições dessas investigações fiquem restritos apenas àquilo que é mais próprio da Psicanálise. Lacan direciona para isto ao tensionar através do objeto *a*, a perspectiva subjetivista na Filosofia. Isto também indica um solo fértil para pensar questões relativas à formação humana, principalmente no que se abre aí em relação ao objeto desta, tomando por sinalização o objeto perdido, por exemplo. Solo este que se tem por finalidade escavar no terreno intitulado capítulo 4.

### 3.5. A ANGÚSTIA E SUA RELAÇÃO COM A DÚVIDA

Na tentativa de enquadrar a angústia na direção de um movimento semelhante ao um outro movimento em relação a ela, ou, afirmar que não apenas ela é isonômica a esse movimento, mas é consequência dele e que sua origem está nos moldes essencialmente determinado por ele, acaba-se por desmarcá-la como um fenômeno de caráter próprio. Do que se fala aqui? Da dúvida. Se, por um lado, equivocadamente, se indica a angústia como um derivado da dúvida e, não apenas a sua origem, mas também que sua manifestação, se equivale ao estado de dúvida, um outro lado, mais apurado e atento, que se demora em sua investigação, percebe que a angústia é



marcada pelo caráter de singularidade, e sua excelência, emerge principalmente no que ela move.

A angústia movimenta um desencontro com o mundo sinalizando o estremecimento de determinadas certezas. Portanto, não é de se estranhar que uma análise apressada da angústia possa vir a confundi-la com o modo de ser da dúvida, pois o apressamento na sua investigação leva à opacidade, e conseqüentemente, se perde de vista o fenômeno próprio da angústia. Que a dúvida, por vezes, venha a desencadear no cotidiano algo que, na emergência de se denominar, se nomeie de angústia parece ser factível. Entretanto, nesse estado, o que se abre exige cuidado e atenção, pois o erro nesse ponto leva a um emaranhado sem retorno. Para evitar o equívoco, é fundamental estar atento a direção do que se segue: “A angústia não é consequência da dúvida, assim como, angústia e dúvida não são as mesmas coisas. A angústia não é a dúvida, a angústia é a causa da dúvida.” (Lacan, 2005, p. 88, grifos do autor).

A afirmação de Lacan aponta a direção de uma localização da angústia em relação à dúvida. Na constatação, não se vem a afirmar que a função da angústia está reduzida a provocar a dúvida, antes, sim, que a dúvida, no campo da angústia tem uma função própria. “A dúvida, o que ela despende de esforços, serve apenas para combater a angústia, e justamente através de engodos. Porque o que se trata de evitar é aquilo que, na angústia, assemelha-se a certeza assustadora” (Lacan, 2005, p. 88).

Lacan, de modo peculiar, a partir de suas análises em relação à angústia, vai de certo modo de encontro a Descartes. Por que de certo modo? Porque ele não indica necessariamente uma crítica a Descartes, antes sim, chama a atenção às interpretações que fazem da certeza do sujeito cartesiano a certeza da constituição do Eu. Quanto a isto, vale o toque precioso de Jacques-Alain Miller nas *Conferências Caraquenas*:<sup>47</sup>

Descartes elaborou o que podemos chamar de sujeito da ciência. Sabemos que a emergência do sujeito cartesiano, do sujeito que diz “penso sou”, constitui um corte na história do pensamento. Esse corte foi identificado como tal, de todas as maneiras, na História da Filosofia. E é um erro pensar que Descartes funda, no *cogito*, a identidade eu, eu, eu. O *cogito* cartesiano é

<sup>47</sup> “‘Conferências Caraquenas’, se subdividem em dois conjuntos: 1) as três que foram ministradas na Universidade Central da Venezuela, para o público universitário em geral, em outubro de 1979; e 2) as duas conferências sobre a transferência, promovidas no mesmo mês pela revista *Analítica*, de Caracas, e dirigidas a um público de psicanalistas.” (MILLER, 1988, p.7).

uma coisa diferente do eu como função de síntese que os psicólogos testam. É um abuso estender a identidade específica do *cogito* cartesiano a toda a esfera psíquica. Pois o *cogito* cartesiano, em sua emergência, é correlativo a um momento muito destacado, e Lacan, muito próximo ao texto de Descartes, e de um modo que não é contraditório com a leitura mais rigorosa que já se fez das meditações cartesianas, a do historiador de Filosofia Martial Guérault, Lacan, então decifrou as primeiras meditações de Descartes nesse sentido. Vocês conhecem, penso, mesmo que seja só de ouvir falar, a função da dúvida hiperbólica de Descartes; qual é? O esvaziamento da esfera psíquica, o esvaziamento do universo das representações, o esvaziamento de tudo o que é imaginário. O *cogito*, em sua identidade, só surge como resíduo ineliminável dessa operação de esvaziamento. Nesse sentido, para acompanhar a argúcia de Lacan sobre o tema, a evidência do sujeito esvaziado (*vidé-vidé*) que não existe, de modo algum, como uma esfera que implicaria um monte de representações, de qualidades e propriedades diversas, mas sim como um simples ponto desvanecente, já que, como diz Descartes, “eu sou, eu penso”, mas...por quanto tempo? Só no instante que penso (Miller, 1988, p. 68, grifo do autor).

Se Lacan a partir da via psicanalítica se remete ao que se deriva de Descartes tensionando o Eu e o Sujeito, Heidegger, no âmbito de sua ontologia, tensiona do seguinte modo: “Com o *cogito sum*, Descartes pretende assentar a Filosofia sobre um solo novo e seguro. Mas o que ele deixa indeterminado nesse começo “radical” é o modo de ser da “*res cogitans*”, mais precisamente, o *sentido-do-ser do “sum”*. (HEIDEGGER, 2012a, p. 93). *Ser e Tempo* movimenta um repensar da Filosofia a partir de uma desconstrução da ontologia tradicional, tornando inevitável que esse percurso passe por Descartes. O mesmo pode ser dito de Lacan no viés da constituição do Eu, pois o que entra em jogo como um dos elementos fundamentais a partir da Psicanálise, é justamente a certeza desse Eu. No seu importante trabalho “Estádio do espelho como formador da função do eu<sup>48</sup>”, proposto em 1936, entretanto, apresentado integralmente apenas em 1949, Lacan, assim como Heidegger, mas, considerando o que se abre a partir da Psicanálise, também vai de encontro a Descartes.

A concepção do estágio de espelho que introduzi em nosso último congresso, há treze anos, não me pareceu indigna, por ter-se tornado mais ou menos de uso comum no grupo francês, de ser novamente trazida à atenção de vocês: hoje, em especial, no que tange aos esclarecimentos que ela fornece sobre a função do [eu] na experiência que dele nos dá a Psicanálise. Experiência sobre a qual convém dizer que nos opõe a qualquer Filosofia diretamente oriunda do *Cogito*. (Lacan, 2005, p. 96).

---

<sup>48</sup> “Trata-se aqui, em Francês, do *Je* (sujeito do inconsciente), que vem grafado ao longo do texto desta edição como [eu].” (Lacan, 2005, p. 96). Nota do tradutor.

Cabe sublinhar o adendo de Lacan à articulação concernente ao Eu em oposição “a qualquer Filosofia oriunda do *Cogito*”. Este adendo, assim como outros apresentados até aqui, acaba por demarcar não apenas as descobertas advindas da Psicanálise, mas, também, uma atenção de Lacan para com os movimentos contemporâneos da Filosofia. Dentre eles, os que reverberam através de Heidegger a partir das construções elaboradas em *Ser e Tempo*. Caso contrário, Lacan não teria o cuidado de delimitar determinada perspectiva nas “imediações de Husserl”, conforme o que se elabora no item 3.4. desta tese, ou, quando ele se refere “a qualquer Filosofia oriunda do *Cogito*”. Quem tem isto em vista, tem como horizonte a virada heideggeriana através da analítica existencial. Nos indicativos desta, a dúvida se diferencia da angústia por ela se dar diante de possibilidades do ser-no-mundo enquanto modo-de-ser. Já a angústia, coloca em jogo a totalidade das possibilidades de ser, ou seja, abala o mundo no qual elas emergem.

A angústia se angustia *pelo* poder-ser do ente assim determinado e abre dessa maneira a possibilidade extrema. Porque o adiantar-se do *Dasein* pura e simplesmente o singulariza e, nessa singularização de si mesmo, faz que ele se torne certo da totalidade de seu poder ser; a esse entendimento de si mesmo do *Dasein* a partir de seu fundamento pertence o fundamental encontrar-se da angústia (Heidegger, 2012a, p. 729-731).

A angústia coloca em jogo o horizonte tendo em vista o seu limite, ao passo que a dúvida demarca o limite do horizonte tendo em vistas as possibilidades de jogo. Em Heidegger o que está fora da dúvida não se radicaliza no cogito, mas no ser-para-a-morte. Assim,

O conhecimento da própria finitude, que caracteriza o ser humano como uma “*existência lançada*” [*geworfenes Dasein*] ao mundo, transforma-se — através da angústia — na tarefa de captar e reconhecer as próprias possibilidades de ser [Seinsmöglichkeiten]. (Eilenberger, 2019, p. 30, grifos do autor).

Se em Heidegger o estar lançado no mundo marca-se de modo singular na angústia enquanto ser-para-a-morte, em Freud o estar lançado já se manifesta no nascimento enquanto “[...] a angústia mais primordial (o “medo primevo” do nascimento) origina-se na separação da mãe.” (Freud, 2014, p. 79) — o que Lacan reelabora como objeto perdido a partir de fases posteriores ao nascimento como constitutivos da formação do Eu. O que se segue desses apontamentos se assenta no que aqui vem se sinalizando como indeterminidade, seja na constituição do Eu,

seja no ser-no-mundo, a angústia assinala uma singular abertura diante deste que está em jogo como formação humana.

## 4 CAPÍTULO 4 – NO CERNE DA QUESTÃO: O CARÁTER DE INDETERMINIDADE DA ANGÚSTIA NA FORMAÇÃO HUMANA

Este capítulo é dedicado, com maior afinco, à articulação da formação humana a partir do que se alicerçou do fenômeno da angústia segundo Kierkegaard, Freud, Heidegger e Lacan. Em vista disso, considera-se o caráter de indeterminidade mediante o fenômeno da angústia por se tratar este de uma tonalidade afetiva fundamental na constituição estrutural deste que está em questão na formação humana, em termos heideggerianos, o *Dasein* humano. Desse modo, defende-se a tese da impossibilidade de se desconsiderar, da formação humana, o fenômeno da angústia.

### 4.1. NO ÂMBITO DA TRADIÇÃO DE UM CONCEITO DE FORMAÇÃO HUMANA

Ao considerarmos o que advém da Psicanálise<sup>49</sup>, precisamente com o que dela se coloca em evidência a partir da estrutura do inconsciente em relação a toda uma tradição que a antecede, assim como, o que se estremece na Filosofia a partir da analítica existencial de Heidegger, considera-se fundamentalmente que pensar a formação humana passa-se necessariamente pela própria condição de possibilidade de formação humana. Com esta consideração, não se vem a afirmar que toda uma tradição anterior à Psicanálise e a analítica existencial, da qual essas duas últimas fazem parte, não tenham se colocado diante da problemática da condição de possibilidade de formação humana. Antes, sim, destacar que a analítica existencial e a Psicanálise, no horizonte da formação humana, inauguram no interior da tradição, de modo radical, âmbitos que vão de encontro a núcleos fundamentais dessa mesma tradição e sobre o qual ela se alicerça. De acordo com Heidegger,

Na medida em que ao longo dessa história certos destacados âmbitos-de-ser (*ego cogito* de Descartes, sujeito, eu, razão, espírito, pessoa) se tornam visíveis e daí em diante passam a dirigir a problemática primária, esses âmbitos — em correspondência com a total omissão a questão-do-ser — não

<sup>49</sup> Dentre as considerações, destaca-se no interior da psicanálise o movimento singular de formação do psicanalista, por meio do qual distingue-se de processos de formação já consolidados na tradição aos quais a Filosofia da Educação comumente se reporta, conforme veremos em seguida com Gadamer.

são também interrogados quanto a seu ser e quanto a estrutura de seu ser (Heidegger, 2012a, p. 87, grifos do autor).

No horizonte em que se situa o que é citado aqui de Heidegger, ou seja, um escopo que tem como núcleo a formação humana, observa-se que este, no decorrer da tradição, tem por dinâmica, partir de âmbitos já consolidados nesta própria tradição, e por eles se deixar guiar. Tendo em vista esta direção, não é sem precisar que o termo “radical” foi utilizado em linhas anteriores para se referir a analítica existencial e a Psicanálise. Pois, ao se considerar que a formação humana passa antes pela interrogação de condição de possibilidade de ser, tanto a analítica existencial como a Psicanálise, a partir do que elas colocam em movimento diante da tradição, fazem-se imprescindíveis para o pensar que tem por objeto essa formação. Pensar este que no decorrer desta tese tem como pivô no interior deste mesmo movimento o fenômeno da angústia, fundamentalmente por se tratar, em conformidade com o aqui se sinaliza, de um fenômeno de constituição fundamental deste que se encontra no âmago da formação humana. Desse modo, ela, em sua possibilidade, tem em sua primazia como questão, o ente de onde ela parte e para o qual ela se volta. Em termos heideggerianos, o “ente privilegiado”. Compreendido em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* (1929/30), como o “formador de mundo, [...] senhor e servo do mundo” (Heidegger, 2015, p. 42-43). O “ser-no-mundo”, que junto ao mundo e a partir do mundo está lançado enquanto formação e formador de mundo, marcado por um assinalado encontrar-se no mundo a partir do “encontrar-se fundamental da angústia” (Heidegger, 2012a, p. 515).

Estas considerações estão em sintonia com o trabalho iniciado por Heidegger em *Ser e Tempo* em relação ao ser-no-mundo, atmosfera fundamental e determinante para o que está a se considerar nesta tese como horizonte da formação humana, partindo do princípio que é no mundo, junto a ele, de onde sempre já se está, que emerge a formação humana. Atentar-se a isto é partir do ponto de que este que é a essência da formação se encontra lançado em formação como modo determinante da existência, isto é: em formação, se é sendo. Só é possível a formação humana devido à estrutura existencial que define a quem ela se dirige, sendo marcada fundamentalmente por sua indeterminidade, portanto, a existência se abre à possibilidades de determinações formativas por já se constituir aberta enquanto

indeterminidade. Nesse sentido, o conceito de formação humana precisa ser elaborado tão somente a partir de um caráter indicativo.

Aqui se faz necessário uma advertência feita pelo próprio Heidegger para um melhor esclarecimento do que se permite entender por indicativo. A advertência diz:

Enquanto indicativa, a definição é caracterizada igualmente como uma tal definição que precisamente não fornece plena e propriamente o objeto a ser determinado, mas apenas indica, enquanto autenticamente indicativa, e o expõe de maneira precisamente principal. (Heidegger, 2011, p. 41).

Por isso, se define como possibilidades, pois só em um ente constituinte de indeterminação é possível a formação. Assim, de modo estrutural, sinaliza-se que o caminho pelo qual se está a pensar a formação humana, não está reduzido a um processo de etapas que tem por finalidade uma meta, de modo que concluído possa-se afirmar, 'eis aí o humano'. Em conformidade com Gadamer,

Será mantida a desconfiança que a palavra e o assunto "meta de formação" merece, por ser, como tal, uma formação secundária. No fundo, a formação não pode ser meta, não pode ser com tal, desejada, a não ser na temática refletida do educador. (Gadamer, 1997, p. 50)

No enalço de Gadamer, nesta célebre obra *Verdade e Método*, localiza-se um precioso estudo na perspectiva histórica do conceito de formação, precisamente em "Os conceitos-guia humanísticos", do qual destaco uma importante passagem com o intuito de precisar um breve panorama histórico deste conceito.

Para o conteúdo da palavra "formação", a primeira importante constatação é a de que o antigo conceito de uma "formação natural", que se refere a uma aparência externa (a formação dos membros, uma figura bem formada), e sobretudo à configuração produzida pela natureza (por ex. "formação da montanha"), foi naquela época quase inteiramente desvinculada do novo conceito. Formação integra agora, estreitamente, o conceito de cultura, e designa, antes de tudo, especificamente, a maneira humana de aperfeiçoar suas aptidões e faculdades. Através de Kant e de Hegel completa-se o cunho que Herder deu ao nosso conceito. Kant ainda não utiliza a palavra "formação" nesse contexto. Ele fala de "cultura" da faculdade (ou, da aptidão natural) que, como tal, é um ato de liberdade do sujeito atuante. É por isso que, entre os deveres para consigo mesmo, cita o de não deixar enferrujar seus talentos, sem, nesse caso, utilizar a palavra "formação". Hegel, ao contrário, já fala em formar-se e de formação ao acolher o mesmo pensamento kantiano do dever para consigo mesmo. E Wilhelm Von Humboldt, com a capacidade auditiva que o celebriza, já percebe perfeitamente uma diferença de significado entre cultura e formação: "Quando nós, porém, em nosso idioma dizemos formação, estamos com isso nos referindo a algo ao mesmo tempo mais íntimo, ou seja, a índole que vem

do conhecimento e do sentimento do conjunto do empenho espiritual e moral, a se derramar harmonicamente na sensibilidade e no caráter”. Aqui, formação não significa mais cultura, isto é, aperfeiçoamento de faculdades e de talentos. A ascensão da palavra formação desperta, mais do que isso, a antiga tradição mística, segundo a qual o homem traz em sua alma a imagem de Deus segundo a qual ele foi criado, e tem de desenvolvê-la em si mesmo. O equivalente latino para formação é *formatio*, e corresponde noutros idiomas, por ex, no inglês, (em Shaftesbury) a *form e formation*. Também no alemão existem as correspondentes derivações do conceito de forma, por ex. Formierung e Formation, há muito tempo em concorrência com a palavra *Bildung* (formação). Forma vem sendo inteiramente desvinculada do seu significado técnico desde o aristotelismo da Renascença, sendo interpretada de uma maneira puramente dinâmica e natural. Da mesma forma o triunfo da palavra *formação* sobre *forma* não parece só acaso. Porque em “formação” (*Bildung*) encontra-se a palavra “imagem” (*Bild*). O conceito de forma fica recolhido por trás da misteriosa duplicidade, com o qual a palavra “imagem” (*Bild*) abrange ao mesmo tempo “cópia” (*Nachbild*) e “modelo” (*Vorbild*). Corresponde, no entanto, a uma frequente transferência do devir para o ser, o fato de que a *formação* (*Bildung*) (assim também a palavra “*Formation*” de nossos dias) designa mais o resultado desse processo de devir do que o próprio processo. A transferência, aqui, é bastante compreensível, porque o resultado da formação não se produz na forma de uma finalidade técnica, mas nasce do processo interno de constituição e de formação e, por isso, permanece em constante evolução e aperfeiçoamento. Não é por acaso que, nesse particular, a palavra formação se iguala a palavra grega *physis*. Formação não conhece, como tão pouco a natureza, nada exterior as suas metas estabelecidas (Gadamer, 1997, p. 48-49).

É no que advém de uma concepção histórica de formação, seja ela como “desenvolvimento de aptidões naturais”, seja como imagem de uma essência fundante, ou na relação entre natureza e cultura, que muito do que se parte para pensar a formação se mantém no âmbito de referências fundamentais para viabilizar a formação humana. Independentemente de qual venha a ser a referência histórica da qual se parte, observa-se que por elas se constroem determinados modelos de formação que têm como ponto em comum a ideia de adequação. O próprio termo tradição, muitas vezes em que se vem a ser usado para temas que dizem respeito à formação toma um sentido de algo que representa um modelo a ser mantido, servindo assim como justificativa de determinados modos culturais e de adequação a estes, perseguindo um “ideal normativo”.

Segundo Alves,

A primeira função do ideal clássico de *Bildung* [formação] é a integração pela educação e a cultura. Essa função está associada à noção normativa de humanidade e à ideia de um indivíduo integral como instância unificadora e totalizadora. O humanismo como ideal normativo coloca-se acima dos corpos sociais, dos sexos, das confissões religiosas e das nações. Assim, formar-se,



educar-se significa se religar à imagem da humanidade dentro de si [...] (Alves, 2019, p. 7).

Um outro entendimento para formação, próprio de nossos dias, se marca por determinada finalidade no seu princípio, se fazendo justificar por já ter em vista um fim específico, geralmente classificadas como formação profissional, fazendo-se presente hoje de modo abrangente nos sistemas educacionais e sendo a finalidade última de muitos deles. Desse enquadramento, por muitas vezes, se classifica um amplo campo da denominada formação acadêmica. Assim, ao se partir do princípio de um processo de formação contínuo e concomitantemente formando mundo, as diferentes áreas constitutivas da formação acadêmica se definem, de certa forma, como modos de acesso a determinadas possibilidades de formações com regiões delimitadas enquanto campo de trabalho, conseqüentemente sendo formadoras de mundo no limite de suas regionalidades. Dessa forma, a título de exemplo, Matemática, Física, Biologia, entre tantas outras formalmente reconhecidas, são formadoras de mundo, e assim sendo estão em relação com a formação humana. Desconsiderar isso é cair num certo reducionismo da formação humana, considerando em que certas áreas de conhecimento, assim como as disciplinas que a constituem, não representam implicações para pensá-la, o que até seria pertinente se desvinculassem essas formações da formação de mundo, o que acarretaria uma formação sem mundo.

Diante desses apontamentos, a formação humana passa por uma ampla complexidade devido a constante produção das diferentes áreas de conhecimento. Este é um dos pontos de tensão movimentados em torno do pensar que tem como tema a formação humana, pois determinar uma disciplina específica, ou uma área específica que a tenha como objeto, é estar atento ao que advém de outras áreas. O que indica aspectos desafiadores para todo aquele que se coloca diante de tal empreitada. O limite está justamente na impossibilidade de uma síntese, ou na última palavra ao se tratar de formação humana, disso se segue seu caráter indicativo. Portanto, os limites a serem considerados não são impossibilidades de indicar o que não pode ficar fora da condição para se pensar a formação humana, e a partir desta mesma condição afirmar áreas indispensáveis para pensá-la. É nesse sentido que o “ente privilegiado” como “formador de mundo” é aqui analisado na Filosofia da

Educação em interlocução com a Filosofia e a Psicanálise, tendo em vista investigações destas concernentes ao fenômeno da angústia.

#### 4.2. HEIDEGGER E A FORMAÇÃO NO § 42, D'OS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA METAFÍSICA

Enquanto condição de possibilidade da formação humana se anunciou o seu caráter indicativo como modo de vir a pensá-la devido à estrutura constituinte do “formador de mundo”. Desta estrutura destacou-se a angústia como fenômeno de análise por se tratar de uma tonalidade afetiva fundamental na constituição deste que é a essência da formação humana, segundo a presente tese. Por conseguinte, essa tonalidade até mesmo dá o tom ao uso que aqui se faz da expressão ‘essência da formação humana’, visto que sua entonação ressoa em sintonia com a indeterminidade. Desse modo, ao se tratar de formação humana, o emprego do termo essência para com esta, não se coaduna com o sentido de uma propriedade subsistente determinante, através do qual, se constata “algo simplesmente dado”. A essência relativa à formação humana se perfaz no horizonte do “[...] *ausente*, uma vez que se *perfaz para além* de, em meio ao passado essencial e em meio ao por vir, ausente, e nunca simplesmente dado, mas, na ausência, um *existente*.” (Heidegger, 2015, p. 469, grifos do autor)

Esse limite entre o ausente como um existente enquanto essência e o simplesmente dado determinado como propriedade subsistente estão na ordem de possibilitar determinações constituintes de estruturas e, por conseguinte, possibilitadores determinantes de diferença em relação ao modo de acesso do que se indica e do que não se indica em relação a essência da formação humana. Para que isto fique mais claro, tal diferença pode ser compreendida do seguinte modo: “Uma pedra possui ou não possui uma propriedade. Ao contrário, nós podemos ter e ao mesmo tempo não ter algo — mesmo por isto nada saber sobre este algo.” (Heidegger, 2015, p. 79). De imediato, a proximidade com a Psicanálise aqui parece inevitável, sendo difícil não remeter a parte da citação relativa a nós ao que se estrutura como inconsciente. No entanto, mesmo que essa proximidade seja uma

possibilidade, este algo que ali corresponde a nós, se encontra no domínio do que Heidegger denomina n'Os *Conceitos fundamentais da metafísica*, de tonalidades afetivas, constituintes estruturais próprios da estrutura da existência. Ou seja, mesmo que se procure determinar a nossa estrutura pelas mesmas vias que se determina as estruturas constituintes de uma pedra, essa via encontrará seu limite nas determinações constituídas essencialmente como existência. Pois desta não se seguem determinações reduzidas ao âmbito do simplesmente dado. Perder-se quanto a isto é se perder diante de possibilidades de formação humana, diante do risco de não se falar desta, mas da formação de coisas que não tem o modo de ser do que se constitui como existência, confundido e o reduzindo assim a uma coisa entre outras coisas, tendo em vista que ele se perde em sua constituição e na sua diferença fundamental. Em vista disso, a pedra não existe, por não se constituir enquanto existência, mas a pedra é. Ela é, por sua constituição já está determinada a partir do simplesmente dado, do possuir e do não possuir uma propriedade. No parágrafo 42 da preleção *Os Conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger acena para esta direção através do que ele está indicando como “o caminho da consideração comparativa de três teses diretrizes: a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo.” (Heidegger, 2015, p. 229). Este aceno de Heidegger permite transparecer o que até então estava sendo destacado como o cerne da questão da formação humana. Em conformidade com as três teses diretrizes, o “homem”<sup>50</sup> localiza-se, aí, no tempo, como a essência da questão, como o “formador de mundo”.

Ao se deparar com as três teses diretrizes, é importante não se deixar orientar, principalmente pelo que de imediato pode se vir a interpretar em relação à segunda e à terceira tese, por uma perspectiva estabelecida a partir, ou, em direção a uma classificação de valores. O próprio Heidegger nos adverte para os equívocos dessa leitura: “A relação entre pobreza de mundo e formação de mundo não aponta para

---

<sup>50</sup> Diante de alguns equívocos de entendimento que podem advir em relação ao termo “homem”, este, nos trabalhos de Heidegger está em afinção com o que o autor apresenta em *Ser e tempo* a partir de sua interpretação da “fábula de Hyginus” (Heidegger, 2012, p.551); através da qual Heidegger deriva sua origem (*Sorge*), destacando ali uma determinação pré-ontológica. Em referência a esse entendimento, assim como uma elaboração que daí se segue, destaco a seguinte passagem: “Esse ente não recebe seu nome (*homo*) em referência a seu ser, mas em relação àquilo que é feito (*humus*). Onde se deve ver o ser “originário” dessa formação está a decisão de Saturno: no “tempo”. A determinação pré-ontológica da essência do homem expressa na fábula desde o início fixou assim o olhar no *modo-de-ser* que domina sua *passagem temporal no mundo*.” (Heidegger, 2012, p. 553, destaques do autor).

nenhum nivelamento depreciador” (Heidegger, 2015a, p. 248). O que se tem por finalidade apresentar através da segunda e da terceira tese não está na ordem das medidas quantitativas, até mesmo porque este modo de procurar interpretá-las, mantém-se distante do que Heidegger compreende por mundo em relação a elas, “[...] nas noções de “pobreza de mundo” e de “formação de mundo” o mundo mesmo não designa quantidade, a soma e o grau de acessibilidade do ente” (Heidegger, 2015, p. 253). O mundo, se reduzido apenas às noções quantitativas, passa a ser caracterizado como um ente entre outros, distanciando-se da compreensão heideggeriana de mundo, segundo a qual mundo é a condição de possibilidade para noções quantitativas, e não uma noção quantitativa entre outras. Na tese: “o animal é pobre de mundo; o termo ‘[...] pobre não é de maneira alguma o mero ‘menos’, o mero ‘menor’ em face do ‘mais’ e do ‘maior’. Ser pobre não significa simplesmente não possuir nada ou pouco ou menos do que outro, mas ser pobre significa: ser privado” (Heidegger, 2015, p. 251). Privação no sentido de delimitação do próprio modo de acessibilidade ao mundo (idem, p. 253). Assim sendo, em relação à primeira tese, a pedra não é nem mesmo privada de mundo, pois ela não tem acesso a ele. Sua ausência de mundo se dá no simplesmente dado, no limite de ter ou não ter determinada propriedade enquanto aquilo que a constitui. Diferente do homem, em que a ausência o coloca diante de si mesmo enquanto tal, não como um ter ou não ter determinada propriedade, mas como a falta que o constitui, por isso formador de mundo. Só em um ser em falta se abre a possibilidade de formação, para o que nada falta nada se abre, pois ele já é, ele já é formado, é simplesmente dado. O homem pode até vir a ficar ausente no mundo, mas não ausente deste, por ser ele mesmo enquanto tal constituído e constituinte dele como ser-em e ser-com, pois, “o ser-sozinho do *Dasein* é ser-com no mundo. Só *em* um e *para* um ser-com um outro pode *faltar*.” (Heidegger, 2012a, p. 349). Um ser-com que não se anuncia na ordem de noções quantitativas, por passar por uma outra via de concepção de homem, de um caminho através do qual Heidegger articula “considerações comparativas” para localizar o homem enquanto formador de mundo em sintonia com o que é chamado a se compreender por tonalidade afetiva.

De acordo com o que o autor anuncia, “a compreensão da tonalidade afetiva exige de nós, enfim, uma mudança da concepção fundamental do homem. (Heidegger, 2015, p. 109). Mudança esta que permanece em afinação com o que foi

iniciado em *Ser e Tempo* e concentrada nesta preleção de 1929/30 em direção ao ser-aí humano. Dessa forma, “a tonalidade afetiva, compreendida corretamente, nos dá pela primeira vez a possibilidade de apreender o ser-aí do homem enquanto tal” (Heidegger, 2015, p. 109).

Dadas as diferentes elaborações apresentadas até aqui atinentes à angústia, se indicou que sua indispensável consideração em relação à formação humana está na ordem deste fenômeno se manifestar enquanto um constituinte fundamental da estrutura do formador de mundo. Constituinte que de acordo com Heidegger se apresenta como uma “tonalidade afetiva fundamental” do ser-aí humano. Diante dessa articulação, e diante das próprias exigências de Heidegger, se observa os limites pelo qual ele nos conduz em relação a compreensão das tonalidades afetivas. Segundo ele, estas

[...] não são nenhum ente. Elas não são absolutamente algo que advém de algum modo de alma. [...] as tonalidades afetivas não são, como se pensa, o mais inconstante e fugidio. [...] Tonalidades afetivas são jeitos fundamentais nos quais nos *encontramos* de um modo ou de outro. Tonalidades afetivas são o *como* de acordo com o qual as coisas são para alguém de um modo ou do outro. [...] Contudo, este “ser para alguém de um modo ou de outro” não é nunca primordialmente a consequência e a manifestação paralela de nosso pensar, agir e não agir. Ao contrário, ele é, *-grosso modo* -o seu pressuposto, o “meio”, no qual primariamente o pensar acontece (Heidegger, 2015, p. 86 - 88, destaques do autor).

Diante de tal condução é difícil não se remeter à preleção *Que é Metafísica* (1929), para o qual essas características acima se deixam mostrar no sentido de uma atmosfera e de uma afinação como modos compreensivos de tonalidade afetiva. Sendo que, nessa preleção, encontramos duas passagens marcantes quanto a estes modos de compreendê-la e quanto ao “lugar” da angústia na estrutura do ser-aí, indicando-a não com uma tonalidade afetiva entre outras, mas como uma tonalidade afetiva fundamental. Assim nos diz Heidegger em relação ao *Dasein*: “Ser-aí quer dizer estar suspenso dentro do nada” (Heidegger, 1999, p. 58). E, na continuidade de sua exposição, a angústia toma um lugar decisivo nessa suspensão: “ela está continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos à situação em que nos sentimos suspensos” (Heidegger, 1999, p. 60.). A angústia desperta para esta suspensão, para este junto-aí, no entanto adormecido. Em conformidade com Heidegger, despertado e não constatado, por estar-aí diferente do ter e não ter de uma propriedade simplesmente dada, pois no despertar, “tudo se dá

como se uma tonalidade afetiva sempre estivesse aí, como uma atmosfera, na qual sempre e cada vez imergimos e desde a qual, então, seríamos transpassados por uma afinação.” (Heidegger, 2015, p. 87-88). Isso nos leva, assim, a um horizonte próprio enquanto existência e nos coloca nesse lugar radical de suspensão.

O estar suspenso do ser-aí no nada originado pela angústia escondida transforma o homem no lugar tenente do nada. Tão finito somos nós que precisamente não somos capazes de nos colocarmos originariamente diante do nada por decisão e por vontade próprias. Tão insondavelmente a finitização escava as raízes do ser-aí que a mais genuína e profunda finitude escapa a nossa liberdade (Heidegger, 1999, p. 60).

O que a angústia origina não é consequência de uma deliberação reflexiva ou de uma decisão entre possíveis escolhas. O caráter de indeterminidade próprio da angústia não é de modo alguma consequência de nossas determinações. Ela se manifesta justamente para nos chamar para os limites de nossas determinações, do esquecimento desse lugar reclamando por Heidegger como lugar originário, onde nenhuma determinação o alcança, localizando-se aí, de modo fundamental para a formação humana enquanto uma formação que não se perde diante do qual ela se origina.

Em sua pluralidade de perspectivas, a formação humana enquanto Educação se distancia cada vez mais da sua origem e de seu fim. Ou seja, a formação humana pensada através da Educação não está para um fim em si mesmo, mas como um meio para um outro fim que não é ela mesma. Não são poucos os *slogans* em que essa concepção é encontrada como um formar *para* ou educar *para*, de modo que o *para*, já determina sua possibilidade. Assim, as possibilidades de pensar a formação humana, de certa forma, já nascem engessadas, já condicionadas ao educar *para*, sem antes mesmo aprofundar o pensar sobre esse *para*, acarretando-se disto a instrumentalização do mundo em detrimento de uma formação de mundo. Por conseguinte, a instrumentalização do próprio formador de mundo numa formação em que ele deixa de ser o fim, mas passa a ser terminantemente um meio para um outro fim que não ele mesmo. “Ou seja, a formação não é um preparo que usa determinados meios para um fim, como um manual, um roteiro de exercícios [...] Desse modo, a formação não pode ser reduzida apenas ao preparo profissional, ao domínio de determinadas competências” (Hermann, 2023, p. 6).

Quando se considera que a angústia é indispensável na formação humana, não se está a indicar que a Educação deve formar para a angústia, até porque não se forma para a angústia. A Educação nem mesmo desperta a angústia, ao contrário, é a angústia que desperta para a Educação aquilo que ela tende a se distanciar, o que ela tende a se esquecer. Este nada do qual Heidegger nos lembra que, no qual, estamos suspensos. A angústia mesmo não nos diz o que somos ou o que devemos ser, mas desperta daquilo que não somos, daquilo que nos engana. Nas proximidades de Freud esse despertar se manifesta como sinal, na de Lacan como o esquecimento do objeto no limite do objeto perdido, mas não sem objeto.

#### 4.3. O OBJETO PERDIDO DA FORMAÇÃO HUMANA

A questão do objeto da formação humana transpassa o que está para o entendimento comum de objeto. Se o pensarmos a partir do “diante de quê”, sua articulação na formação humana se encontra de modo semelhante ao “diante de quê” da angústia. Pois, concomitante a pergunta sobre qual é o objeto da formação humana é a interrogação ao modo pelo qual se pensa o objeto em relação a ela. Assim como fez Lacan em relação a angústia na direção de uma revisão do estatuto do objeto, somos também convocados a revisá-lo na formação humana. Da mesma forma, na linha aproximativa entre objeto da angústia e formação humana, nos instiga Kierkegaard a essa revisão, no sentido de que se ele, tal objeto, “for um algo, não teremos nenhum salto, mas apenas uma transição quantitativa” (Kierkegaard, 2013, p. 83). Meramente, saímos de um ponto a outro, sem mais. Logo, trata-se de ir mais fundo na questão. A revisão não significa uma desconsideração às formações que estão na ordem desta transição, o que até aqui foi demarcado, de certa forma, como determinidade no escopo das noções quantitativas, mas uma consideração ao que na formação humana enquanto formação não passa por essa ordem. Portanto, implica adentrar o próprio filosofar para, permanentemente, resguardar um status qualitativo na pesquisa educacional desenvolvida junto à Filosofia da Educação. Nesse sentido, “o trabalho filosófico a ser feito em relação à pesquisa educacional seria uma tentativa de colocar em cena aquilo que não foi explicitado [...]” (Hermann, 2016, p. 6). O esforço fenomenológico hermenêutico empreendido até aqui, na presente tese, tem correspondência com o ainda não explicitado.

Em Heidegger, mesmo que a questão do objeto não apareça frequentemente, não significa uma impossibilidade de pensá-lo, antes, sim, uma outra possibilidade de pensá-lo naquilo em que ele apresenta de limite e no horizonte sob o qual ele se dá<sup>51</sup>. Em *Ser e tempo* esse horizonte se encontra no domínio do que Heidegger indica enquanto modos de ser do *Dasein* como “ser-no-mundo”. É importante destacar que essa concepção heideggeriana de “modos-de-ser” é pensada em relação a questão do ser, tendo em vista a tradição filosófica,

[...] na qual podemos descobrir que a questão do ser ou sentido do ser, central na metafísica, foi sempre confundida com um modo de ser – em Platão, as ideias, em Aristóteles, a substância, na Idade Média a luz divina, em Hegel o sujeito absoluto, em Nietzsche, a vontade de poder. Quer dizer, segundo Heidegger, a ideia de ser sempre foi, de certo modo, objetivada (Stein, 2012, p. 78-79).

Na formação humana, a concepção heideggeriana à luz do ser permite ser pensada como um chamado na direção de uma irreduzibilidade do formador de mundo a uma relação objetivada. É nesse chamado de Heidegger a questão do ser, e no seu conceito de ser-no-mundo correspondente ao homem e mundo, que esse limite e essa irreduzibilidade, vigora em relação ao “diante de quê”, naquilo que se possibilita e impossibilita-se como objeto. Esse chamado na formação humana nos conduz para que a objetividade seja compreendida a vista de um “modo-de-ser” do ser humano, e não o contrário, que o ser humano seja reduzido ao modo de ser da objetividade. Em *Ser e Tempo*, isto se articula na direção de que “As ciências são modos de ser do *Dasein* nos quais este se comporta também em relação ao ente que ele mesmo não precisa ser.” (Heidegger, 2012a, p. 61, grifos do autor). Ao recolocar e deslocar a questão do ser, Heidegger nos leva a uma determinidade no horizonte do ser, e não a uma determinidade nos domínios dos “modos-de-ser”, ou seja,

em lugar de colocarmos a questão do ser simplesmente como uma questão a ser resolvida fora de nós, será que não somos nós mesmos que perguntamos pelo ser e somos, a partir daí determinados como entes que perguntam pelo ser? Bem, o que significa isso? De alguma maneira, perguntando sobre o que é o homem desse modo, sou obrigado a responder que ele é aquele que compreende o ser, e não mais uma animal racional (Stein, 2012, p. 79).

---

<sup>51</sup> Heidegger explicita o que entende por objeto como: “[...] algo que importa e está em questão, que tem algo “a dizer” em relação a algo, em favor de algo [...]” (Heidegger, 2011, p. 31) e “‘Objeto’ significa, conforme a determinação dada, o caso em controvérsia, o controvertido, o que por excelência é o caso para o pensamento, que interessa ao pensamento.” (Heidegger, 2006, p. 53).



Isto não significa abrir mão da razão, abrir mão da objetividade, mas compreendê-las como modos de ser do ente enquanto formador de mundo e não como o ser desse mesmo ente. A primazia é do ser. Na *Carta sobre o humanismo*, no intuito de esclarecer conceitos centrais de *Ser e tempo* e o que segue dos mesmos, Heidegger apresenta a perspectiva na qual localiza-se esse horizonte de possibilidade.

O “ser-no-mundo” nomeia a essência da ek-sistência na perspectiva da dimensão iluminada, a partir da qual vige o “ek” da ek-sistência. Pensado a partir da ek-sistência, “mundo”, de certo modo, é justamente o além da ek-sistência dentro dela e para ela. Imediatamente aquém do mundo, o homem jamais é homem como um “sujeito”, seja como “eu” ou como “nós”. E também jamais é somente sujeito que se relaciona sempre igualmente com objetos, de tal modo que seu ser residia na relação sujeito-objeto. Ao contrário, em sua essência, o homem é primeiramente ek-sistente na abertura do ser. É essa abertura a única que ilumina o “entre” dentro do qual pode “dar-se” uma relação entre sujeito e objeto. (Heidegger, 2008, p.363-364).

O que Heidegger está demarcando com este dito? O ser-no-mundo heideggeriano vai de encontro a um paradigma que parte de uma determinidade apriorística consistindo na relação sujeito e objeto. Diante desse paradigma, Heidegger chama a atenção para um horizonte de primazia nomeado ser-no-mundo. Em relação ao que se movimenta na formação humana, este ir de encontro se concentra na orientação dessa formação que tende a colocar o formador de mundo fora do mundo, ou o formador de mundo de um lado e o mundo do outro. De certo modo, isso pode ser compreendido em Lacan, como ir de encontro a um modelo que coloca de um lado a linguagem e o mundo do outro, mantendo-se nas proximidades do filósofo da floresta negra para quem “A linguagem é a morada do ser. Na habitação da linguagem mora o homem.” (Heidegger, 2008, p. 326). Quando na formação humana se compreende essa morada e esse habitar como um “estar dentro” em contraponto a um “estar fora”, a possibilidade de acesso a esse fora acaba por ser reduzido a um “diante de quê” na ordem da objetividade. O que, por sua vez, possibilita o que aqui vem se demarcando como uma redução do mundo a ordem do mensurável e de acesso restrito através de noções quantitativas. Uma consequência direta desta redução se dá na Educação, pois ganham forma e prevalência as disciplinas e as áreas que se constituem por esse modo de acesso ao mundo. Assim, a formação humana no plano das perspectivas educacionais que, de forma contundente, se

apresentam como “formar para” vigoram na direção de uma adequação. O ponto de atenção para essa perspectiva na formação humana não passa apenas pela redução do mundo a ordem de um objeto em conformidade com o enquadramento acima, mas a conseqüente redução do formador de mundo a um objeto da mesma ordem, reduzindo assim a formação humana a um determinado modo-de-ser. Tal redução coloca em questão a própria possibilidade de formação humana no domínio do seu “objeto”, pois este não está mais para ela, é um objeto perdido como questão, e não o objeto perdido que a movimenta no sentido daquilo que diz Lacan em relação à angústia, em que “ela não é sem tê-lo”.

Ao se encontrar em *Ser e Tempo* que “O diante de quê da angústia é o ser-no-mundo como tal” (Heidegger, 2012a, p. 521), e em preleções posteriores, a exemplo da “O que é metafísica” (1929), “Posfácio” (1943) e o “Retorno ao Fundamento da Metafísica” (1949), isto se manifesta como uma afinação que desperta para o lugar do nada, seguindo daí um genuíno lugar de irreducibilidade a qualquer forma de adequação ao encontro de uma objetividade. Um limite que aponta para uma determinada ausência de mundo caracterizada como ausência de objeto por não possibilitar nenhum enquadramento nessa ordem. Limite que pode ser lido em Lacan na ordem do simbólico para com o real, compreendido em formação humana na linha do que Freud determinou de ofício impossível.

Em meados do século passado, Freud falava de três ofícios impossíveis, entres eles o de educar. Em um artigo de Paolo Lollo intitulado “Os ofícios impossíveis e o chamado do real” (Lollo, 2018), encontra-se um minucioso trabalho que nos provoca a pensar este estatuto peculiar da formação humana. A análise do autor conduz ao que, em linhas anteriores, permitiu estabelecer uma relação entre o real e o simbólico em direção à formação humana, precisamente na sua condução interpretativa do que para Lacan é “o que não pára de não se escrever” (Lacan, 1985, p. 127), compreendendo essa contínua negação como manifestação do real; já o simbólico está na ordem da possibilidade, de um “se escrever” diante do real. Destaco aqui uma passagem no interior deste trabalho de Lollo que permite pensar essa formulação na Educação e sua relação na formação humana.

Em *Análise terminável e interminável*, Freud ([1937] 1987) evoca o dito<sup>52</sup> que afirma que educar (*Erziehen*), curar (*Kurieren*) e governar (*Regieren*) seriam “ofícios impossíveis” (*unmöglichchen Beruf*). Ele os denomina “ofícios”, e não “profissões”, utilizando o termo alemão *Beruf*, que tem uma etimologia interessante. A palavra *Beruf* foi utilizada por Martinho Lutero para traduzir a expressão bíblica “chamado por Deus” (*die Berufung durch Gott*). [...] Lutero utiliza *Beruf* também em outro sentido, para significar a função<sup>53</sup> que os homens assumem na sociedade, na ideia de que são chamados por Deus para desempenhar um encargo, um trabalho determinado. [...] A palavra “ofício” se refere também ao ministério, que remete ao mais alto serviço. A Psicanálise é qualificada por Freud como ofício – *métier* – e não como profissão, uma vez que ela também responde a um chamado, o chamado do *real*, que se manifesta por meio do sintoma no sujeito em sofrimento (Lollo, 2018, p. 17-18.)<sup>54</sup>

Ao deslocarmos um sentido desse chamado para a formação humana, podemos localizá-lo na vertente do “formar para” no campo da Educação que corresponde à formação que tem por finalidade a profissão. Por mais que essa formação seja classificada como uma especificidade do quadro geral da Educação, o movimento correspondente a ela vai numa direção contrária, no sentido que ela passa a ser a finalidade de todos os quadros da Educação, e não uma de suas finalidades. Até mesmo as mais genuínas e clássicas interrogações humanas passam a ser respondidas na direção desse movimento. Por exemplo, as interrogações “quem és?”, “quem sou?”, se perdem na imediaticidade da resposta dada como função<sup>55</sup>. Assim como também se perde a universalidade destas questões na medida em que elas passam a ser problemas de interesse de uma área específica e de algumas disciplinas trabalhadas por profissionais destas áreas. No entanto, estas mesmas questões não se perdem no que Lacan nomeia como “o que não pára de não escrever”, direcionado por Paolo Lollo no horizonte de um chamado: “o chamado do real”, denominado por Freud como ofício impossível. Porque o real é a temporalidade que sobrevém, a circunstancialidade que desmonta a possibilidade de um a priori (de um dever ser, por exemplo). Essa impossibilidade enquanto função desse ofício “localiza-se” como este diante de que denominado formador de mundo em sua própria indeterminidade, “com

<sup>52</sup>“Essa ideia já havia sido expressa no prefácio escrito por Freud para o livro de Aichhorn, *Verwahrloste Jugend*, no qual ela é reformulada para ele como uma “palavra para rir” (*Scherzwort*). (Nota do autor).

<sup>53</sup>“Os seres humanos são funcionários (*Beamte*) a serviço de Deus” (Nota do autor).

<sup>54</sup>A título de esclarecimento, vale lembrar que, na tradução de *Introdução à Filosofia*, Casanova não assume a distinção entre ofício e profissão para a palavra *Beruf*, mantendo-a como “vocação profissional” (nota 2, p. 7).

<sup>55</sup> O entendimento dado a imediaticidade e a função será retomada à frente em conformidade com o que Byung-Chul Han em *Sociedade do Cansaço* denomina de sujeito do desempenho.

esse real humano, que escapa por definição à apreensão pelo simbólico.” (Lollo, 2018, p. 23). Na medida em que Freud nos fala da angústia como um sinal e “evoca a indeterminação do objeto” relativo a ela, nos permite, na formação humana, localizá-la na fronteira deste chamado entre a profissão e o ofício, no limiar do objeto que determina a profissão e do objeto que determina o ofício. Sendo que, a objetividade na formação humana por meio da educação se depara diante do limite de sua determinidade quando seu objeto se perde, uma vez que ele se descortina e cortina como bem nos “ensina” a Psicanálise nas suas investigações do inconsciente e da pulsão, ressoando na educação enquanto o “diante do quê” como o diante do ineducável.

A pulsão é ineducável porque não se pode “chamá-la” à ordem, por assim dizer. Ao contrário, é ela que chama e impele à ação. Ela faz troça dos interditos, demanda satisfação. Ao educador resta ficar na escuta dessa demanda. Seu ofício impossível consiste em conseguir educar o ineducável. (Lollo, 2018, p. 23).

É nesse limiar da Educação na direção de educar o ineducável que a formação humana ganha a forma objetivada. A grosso modo, a objetividade está para a Educação assim como a pulsão está para a formação humana no horizonte do ofício enquanto educador. “O educador deve conseguir fazer com que o chamado da pulsão não seja mortífero como o de Eurídice, que demanda a Orfeu que se vire para olhá-la.” (Lollo, 2018, p. 23). Do mesmo modo se dá o chamado da Educação à objetividade, na medida em que esse virar para olhá-la, não se fixe como se fixou o de Narciso. É de suma importância enfatizar que não se trata de demonizar a objetividade, mas indicar que a formação humana enquanto um objeto da Educação não se reduz a um objeto de estatuto desta ordem. Seu estatuto está nas proximidades do que formula Lacan como “objeto *a*”, no modo em que este se constitui como “objeto perdido”, no modo em que Freud “evoca a indeterminação do objeto” ao encontro do que se manifesta como “o que não pára de não se escrever”.

Ou, ainda, na circunscrição da formação a partir de Heidegger:

O *Dasein* não começa a *ser* quando seu ainda-não é preenchido, momento em que ele, ao contrário, precisamente já não é. O *Dasein* existe precisamente sempre cada vez já de tal maneira que seu ainda-não *lhe pertence* (Heidegger, 2012a, p. 671).

#### 4.4. DO OBJETO DA FORMAÇÃO HUMANA A FORMAÇÃO HUMANA COMO OBJETO

Diante do que se apresentou anteriormente, a formação humana conduz a um ponto de transição localizado no movimento do objeto. A sutileza desse ponto está no deslocamento da primazia da indeterminidade do objeto à determinidade dele, circunscrita no movimento de determinados paradigmas localizados como “modos-de-ser”. Estes, por conseguinte, ao alcançar seu mais alto grau de reconhecimento através das noções quantitativas, ocasionam um movimento de preponderância na formação humana, por onde já não se passa pela a interrogação da peculiaridade do objeto enquanto objeto de formação humana, por ela já está reduzida a ordem de um objeto orientado e determinado por intermédio das noções quantitativas. Se pensamos junto a Stein (2008, p. 110), se trata da predominância das teorias da representação e que, segundo a aproximação com a Educação, atinge o campo. Assim sendo, ser-no-mundo é a primazia e não, não a quantificação que supostamente poderia representá-lo. Em conformidade com o que se tem mostrado até aqui, isto se dá na medida em que as noções quantitativas determinam o modo de acesso ao mundo e reduz o mesmo a seu modo de ser.

No interior dessa articulação, localiza-se uma relação entre formação humana e Educação, através da qual, a primeira passa a ser objeto da segunda, direcionada pelo movimento descrito acima, passando assim, a vigorar na Educação, em primeiro nível, o que Gadamer colocou no nível secundário da formação, definido como “meta da formação” (item 4.1). Tendo isso em vista, o que antes foi sinalizado como a imediaticidade da resposta dada como função diante das interrogações “quem és?” e “quem sou?”, volta como análise para o que aqui se segue, agora, por intermédio do que Byung-Chul Han (2017) define na atualidade como sujeito de desempenho. Essa análise tem por finalidade destacar de que modo se manifesta a angústia no movimento da formação humana que se enreda na dinâmica desse sujeito, que por conseguinte, cada vez mais orienta e se faz presente na formação como meta da formação. Encontramos um deslocamento de télos: formação não mais como um fim, mas como um meio. O desempenho passa a ter centralidade na formação, tendo um caráter de positividade, como veremos em seguida.

Em seus mais recentes trabalhos (2017, 2018, 2023), Byung-Chul Han tem procurado identificar as mudanças ocorridas nas últimas décadas que originaram o que ele tem identificado como uma *Sociedade do Cansaço*. Sua perspectiva de análise, não parte apenas das consequências derivadas de um movimento, que se situa no momento atual definido como pós-modernidade, mas, das características fundamentais que permitem definir esse momento como pós-modernidade. Dentre as inúmeras características desse movimento, uma se localiza como basilar, constatada por Han como “excesso de positividade”. Segundo o autor, se

Visto a partir da perspectiva patológica, o começo do século XXI não é definido como bacteriológico nem viral, mas neuronal. Doenças neuronais como depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (TDHA), transtorno de personalidade limítrofe (TPL) ou a Síndrome de Burnout (SB) determinam a passagem patológica do começo do século XXI. Não são infecções, mas enfartos, provocados não pela *negatividade* de algo imunologicamente diverso, mas pelo excesso de *positividade*. Assim, eles escapam a qualquer técnica imunológica, que tem a função de afastar a negatividade daquilo que é estranho. (Han, 2017, p. 7-8, grifos do autor).

O curioso do destacado excesso de positividade é a função que ele exerce no que para Han está relacionado a um modo de ser imunológico, pois “caracteriza-se pelo desaparecimento da *alteridade* e da *estranheza*.” (Han, 2017, p. 10, grifos do autor). Por que é curiosa essa função? Porque, justamente, a estranheza é um modo próprio de encontrar-se na angústia. “O encontrar-se — foi dito anteriormente — torna manifesto “como anda alguém”. Na angústia ele sente-se “estranho” (Heidegger, 2012, p. 527). Tanto Freud, como Heidegger, de acordo com o que se viu antes (item 3.3), destacam esse modo de encontrar-se como “Unheimlichkeit”<sup>56</sup>. Byung-Chul Han, ao interpretar as características determinantes que estão a ocasionar a atual mudança de época, destaca uma peculiar imunologia pairando sobre ela, ao entender que essa transição, por meio do excesso de positividade, não é uma reação diante da estranheza e da alteridade, mas o meio pelo qual não se dá vez a elas. A positividade exerce uma função de condição basilar, determinando no atual modo de ser cotidiano o que ele está denominando de sujeito de desempenho. Um sujeito que se projeta a si próprio na formação se sustentando na positividade, e se constituindo, sobretudo, como um formar-se para não parar. “O sujeito de desempenho pós-moderno não está submisso a ninguém. [...] Ele se positiva, liberta-se para um projeto.” (Han, 2017, p.

---

<sup>56</sup> Estranhamento.

101). Não parar é o *modus operandi* desse sujeito como projeto. “O sujeito de desempenho explora a si mesmo, até consumir-se completamente (*burnout*).” (Han, 2017, p. 101, grifos do autor). De forma concomitante a esse *modus*, encontra-se uma dinâmica que se faz valer como aceleração do tempo de todo um modo de ser cotidiano. Tal aceleração está em relação direta com o que é colocado como meta, que quando realizada confirma toda a positividade da dinâmica. Caso não seja alcançada, o problema não está na dinâmica, mas na ausência de positividade do sujeito. Atentando-se a essa temporalidade própria que caracteriza o sujeito do desempenho, “poderíamos também dizer que precisamente o esforço exagerado por maximizar o desempenho afasta a negatividade, porque essa atrasa o processo de aceleração” (Han, 2017, p. 56). Processo que tem a função de não dar vez ao estranho, sobretudo porque o estranho para essa positividade se manifesta como negativo, por conseguinte, colocando em risco todo um desenvolvimento do projeto, ou até mesmo ele como um todo.

Tendo em vista que o sujeito de desempenho não opera diante do estranho, do desconhecido, do imprevisível, a angústia passa a ser um problema para esse processo, por manifestar o negativo para esse sujeito, pois ele move-se somente diante do previamente determinado e sempre se projetando em direção a algo que ele identifica como objeto concreto. Seu “diante de que” é sempre um meio para um fim já determinado. As próprias relações humanas são reduzidas a uma relação de objetos, pois elas acabam por se constituir como um meio para um outro fim que não está na própria relação, ou seja, se auto constituem como objetos. A extraordinariedade desse sujeito está justamente aí, na sua auto constituição como objeto, pois ele assim se autoriza como um objeto de si mesmo. Não é necessário que outro o coloque na posição de objeto, ele assim se espelha numa autoidentificação. Agora, por que a angústia passa a ser negativa para essa lógica do desempenho? Ora, se há uma ordem de identificação positiva por meio do objeto, quando se é afetado por um fenômeno em que não há objeto, ou o mesmo é indeterminado, se perde a identificação. “A angústia, muitas vezes, não possui objeto concreto” (Han, 2018a, p. 61). “A angústia ‘não sabe’ o que é aquilo diante do que se angústia” (Heidegger, 2012, p. 523). Ela não tem meta, está fora da fria lógica do objeto concreto, até porque “a angústia está referida ao *ser como tal*. Ela atinge e abala *toda*

a existência.” (Han, 2017, p.55). Não tendo meta, não poderia servir a uma dimensão de ênfase da meta.

Dessa forma,

A crescente posituação da sociedade enfraquece também sentimentos como angústia e luto, que radicam numa negatividade, ou seja, são sentimentos negativos<sup>57</sup>. Se o *pensamento* mesmo fosse uma “rede anticorpos e proteção imunológica natural”<sup>58</sup>, a ausência de negatividade transformaria o pensamento num *cálculo*. (Han, 2017, p. 55-56, grifos do autor).

Ou ainda,

Se tivéssemos apenas a potência positiva de pensar algo, o pensamento estaria disperso numa quantidade infinita de objetos. Seria impossível haver *reflexão (Nachdenken)*, pois a potência positiva, o excesso de positividade só admite o *continuar pensando (Fortdenken)* (Han, 2017, p. 58, grifos do autor).

O ponto elementar desse processo está na imensa eficiência para absorver todos os movimentos na ordem de um agora que passa de um algo a outro algo incessantemente. De um objeto a outro numa frequente identificação. Um frenético modo de ser em que o tempo é apenas uma questão de ter e não se ter, de forma que não ter tempo, é um modo de sempre se ter algo. Para o sujeito do desempenho, não ter tempo significa um modo autêntico de existência. Ora, não ter tempo nada mais é do que não mais existir.

Não é sem tempo de reflexão que Kierkegaard indica que o objeto da angústia não pode ser “um algo”, por isso ela é um problema para essa positividade, pois implica um parar em toda a transição, e não em parar um ponto da transição. Não sem o mesmo tempo de Kierkegaard que Heidegger nos diz que ela manifesta um lugar de radical singularidade do *Dasein*, assinalada por um encontrar-se que “[...] lhe torna manifestas a propriedade e impropriedade como possibilidades do seu ser. (HEIDEGGER, 2012a, p. 533). Na angústia, o sujeito de desempenho se manifesta como modo de ser da impropriedade, essencialmente por não considerar em seu modo de ser a própria impossibilidade como possibilidade. A impossibilidade é um

---

<sup>57</sup> Tanto a angústia de Heidegger quanto a “náusea” de Sartre são reações tipicamente imunológicas. O existencialismo é o discurso filosófico de cunho fortemente imunológico. A ênfase da filosofia da existência na liberdade deve sua força à alteridade ou estranheza. Justo essas duas obras principais do século XX indicam que este foi um século imunológico. (Nota do autor).

<sup>58</sup> BAUDRILLARD. *Transparenz des Bösen*. Op. cit., p.71. (Nota do autor).



diante de algo que ele se coloca sempre em fuga. Não é por mero acaso que ele se esgota.

Não sem o tempo da escuta que Freud nos diz da angústia enquanto um sinal que assinala um desconhecido, nada mais estranho para um sujeito que está constantemente em identificação, principalmente por se tratar de uma indeterminação de objeto. Também não é sem tempo de escuta que Lacan nos fala da peculiaridade de um objeto no horizonte do objeto perdido. De um objeto que precisa se perder para constituir o desenvolvimento de uma formação, conforme foi ilustrado no item 3.4. da presente tese. O tempo desse objeto perdido, “[...] em que o sujeito está suspenso entre um tempo em que ele não sabe mais onde está, em direção a um tempo onde ele será alguma coisa na qual jamais se poderá reencontrar. É isso aí, a angústia” (Lacan, 1995, p. 231).

O tempo do nada, da pausa, do vazio, da perda, em suma, da indeterminidade é próprio da escuta da angústia, por conseguinte, negativo e nada produtor para o sujeito do desempenho. No entanto, não é um negativo de ordem patológica, antes de um horizonte de temporalidade própria. É o abafamento dessa temporalidade que coloca a ordem do momento na perspectiva patológica descrita por Byung-Chu Han, e não o contrário.

Essa constante aceleração que se marca como imediatividade, encurta o depois e o porvir do seu tempo próprio. Diminui-se o futuro em nome do hoje. Já não há aquele tempo do camponês de Heidegger, que em sua formação ele se constitui como senhorio e servo do mundo, atento ao tempo próprio do mundo. Para o sujeito de desempenho só há o tempo do senhor, pois ele “não está submetido a ninguém. Propriamente falando, não é mais sujeito, uma vez que esse conceito se caracteriza pela submissão (subject to, sujet à, sujeito a)” (Han, 2017, p. 101, grifos do autor).

Por formação ele tem por meta que tempo livre é tempo ocupado. A total ocupação é o meio pelo qual ele exerce sua liberdade, obedecendo a si mesmo na escolha do que se ocupar. Entre os vários modos de ocupação e desocupação, o estar desocupado também deve ser um modo produtivo de ocupação. “A pausa é apenas uma fase do tempo de trabalho. [...] Assim, o trazemos não apenas para [nossas] férias, mas também para o [nosso] sono.” (Han, 2018, p. 64, grifos do autor). Tudo gira em torno de uma presença constante da eficiência e da produtividade. O próprio

modo de ser desse sujeito em relação a digitalização aponta para isto, pois “[...] transformam todo o lugar em local de trabalho e todo o tempo em tempo de trabalho” (Han, 2018a, p. 65). Em *Vita contemplativa ou Sobre a inatividade* (2023), Han evoca Heidegger para pensar essa relação:

A “reflexão” de Heidegger repele a total disponibilização que faz de tudo alcançável, calculável, controlável, condutível, dominável e consumível. Na digitalização, a disponibilização alcança um novo patamar. Ela suprime a própria *facticidade* ao totalizar a *produtibilidade*. A ordem digital não conhece nenhum fundamento indisponível do ser. Seu lema enuncia: *ser é informação*. A informação o torna inteiramente disponível. Se tudo é rapidamente disponibilizável e consumível, não se forma nenhuma atenção profunda, contemplativa. O olhar vagueia ao redor, como o olhar de um caçador. Perde-se, assim, qualquer ponto de *referência sobressaliente* no qual podemos nos demorar. Tudo é aplainado e submetido a necessidades de curto prazo (Han, 2023, p. 71, grifos do autor).

Por sua vez, os processos de formação, na contramão de uma formação humana que não se deixe reduzir a esse aplainamento denunciado por Han, cada vez mais se conduzem a uma adequação para com ele. Tal objetivação que se ampara na determinidade se encontra, permanentemente, em fuga da indeterminidade constitutiva do “formador de mundo”. Tudo se reduz à ordem incessante da eficiência e produtividade e da contínua repetição do mesmo. O tempo próprio do pensar e do demorar-se contemplativo se perde, pois não há tempo para eles. Diante de uma tela se passa de uma imagem a outra onde não se pensa e não se contempla, apenas se passa de um algo a outro numa repetição perceptiva mecânica. O pensador é justamente aquele que, para esse modo de formação, pode interrogar: Onde isto vai nos levar? Não cabe à pesquisa educacional em Filosofia da Educação determinar a resposta, assim como a Filosofia e a Psicanálise, senão sinalizar a potência da pergunta no que ela abre de indeterminidade, portanto, de possibilidades.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa desenvolvida concentrou-se de modo fundamental na sinalização do cerne da questão da formação humana a partir da tonalidade afetiva fundamental da angústia. Tendo em vista que a formação humana se acentua contemporaneamente na direção de um esquecimento da sua singularidade, procurou-se sinalizar no fenômeno da angústia um encontrar-se na diferença.

Assim sendo, o percurso realizado mostrou a importância do “passo atrás” sugerido por Heidegger, na analítica existencial do fenômeno da angústia, ou, em virtude da compreensão de uma necessidade na tese, um enquadramento preliminar, o que levou a reunir nomes como Kierkegaard, Heidegger, Freud e Lacan em torno do tema.

Por isso, no capítulo 1, a tese mostra as proximidades e distanciamentos entre estes autores com o objetivo de explicitar como eles pensaram o fenômeno da angústia, ora avançando na interpretação dele ora deixando para a nossa interpretação seguir naquilo que poderia ser pensado e, com isso, abrimos mais um pouco a compreensão da formação humana sob o vigor da angústia. Conforme referido ainda na Introdução desta tese e, sinalizando para o que viria, “a Filosofia da Educação, especialmente à luz da analítica existencial, tem como fundamental assumir o caráter prévio na pesquisa, o que justifica a elaboração criteriosa do fenômeno da angústia para seguir na via da formação humana à luz do que nos sinaliza este fenômeno.” Assim sendo, se fez a aproximação entre Freud, de *Inibição, Sintoma e Angústia*, Heidegger, em *Ser e tempo*, Kierkegaard, de seu *O conceito angústia* e, já apontando o *Seminário 10*, com Lacan, para posteriores aprofundamentos.

No capítulo 2, fundamental para o destaque do fenômeno da angústia em dois grandes expoentes de interpretação da questão, Heidegger e Lacan, se fez decisivo adentrar delimitando com *Ser e tempo* e o *Seminário 10*, o fenômeno em questão, procurando interpretar nos estudos destas duas obras maiores como “Heidegger e Lacan, cada um ao seu modo, abrem e fecham caminhos em direção a essas questões relativas a esse fenômeno peculiar.” Resultou do percurso de análise os capítulos seguintes, em que se destacou como o cerne da tese procurou elaborar o

caráter de indeterminidade enquanto elemento existencial concernente tanto ao fenômeno da angústia como à formação humana.

No percurso elaborado, a tese oferece uma contribuição à Educação e se constitui em um voltar-se para o próprio “objeto” da formação humana enquanto questão, por isso o “diante de quê” da angústia se relacionou ao “diante de quê” da formação humana. Tomar o objeto da formação a partir deste entendimento repercute em uma maior proximidade de compreensão dos modos-de-ser presentes na educação. A constante demarcação da angústia em direção ao seu objeto como questão, sinalizando perda, ausência e fundamentalmente indeterminidade se colocaram como constituintes estruturais próprios de formação humana nas suas possibilidades. Ao pensarmos a formação humana e sua relação com a Educação se identificou um movimento de redução a um estatuto de objeto nos limites das noções quantitativas, por meio do qual a formação passa a ser pensada na Educação. Por conseguinte, repercutindo nos processos formativos, uma vez que estes passam a vigorar na direção de uma adequação a essas noções, se legitimando por meio delas e sobrepondo através das mesmas. A centralidade no fenômeno da angústia se deu na medida em que esse fenômeno se constitui como uma tonalidade afetiva fundamental própria do “formador de mundo” em sua peculiar relação com a questão do seu objeto enquanto um diante de quê que se coloca de modo singular como questão. Por isso, sinalizado o diante de quê da angústia, relacionou-se ao diante de quê da formação humana, na impossibilidade de reduzi-lo a um objeto entre outros. É justamente nesse ponto de irreducibilidade que o *Dasein* de Heidegger, assim como o objeto a de Lacan e os indicativos de Freud e Kierkegaard em relação à angústia sinalizam uma indeterminidade na formação humana. O ente em questão nessa formação, insistentemente destacado nesta tese, permanece permanentemente em interrogação enquanto formação humana como a sua mais genuína possibilidade. Então, ao final da pesquisa, a tese está edificada na via da elaboração da indeterminidade da formação pela validade da angústia nela, mas, também, mostra, por aprofundamento da relação entre a formação e a angústia, que a formação humana (desde a orientação fenomenológica assumida na pesquisa) não sustenta a meta da formação da consciência de outrem. Daí segue-se o caminho da analítica existencial heideggeriana, pois “o ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez

nós mesmos”. A tarefa dessa formação consiste em manter aberto o caminho pelo qual ela tanto emerge como imerge em suas possibilidades.

## REFERÊNCIAS

### OBRAS DE SIGMUND FREUD:

FREUD, Sigmund. **Além do princípio do prazer** [Jenseits des Lustprinzips]. Tradução e notas de Maria Rita Salzano Moraes; revisão de tradução Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

FREUD, Sigmund. Análise de uma fobia em um menino de cinco anos (1909). In: **Obras completas**, volume 8. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FREUD, Sigmund. **Aus der Geschichte einer infantilen Neurose** (1918)

FREUD, Sigmund. História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”, 1918 [1914]) Além do princípio do prazer (1920). Uma dificuldade da Psicanálise (1917). Tradução Paulo César de Souza. In: **Obras Completas**. Vol. 14. São Paulo: Companhia da Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e angústia (1926). Tradução Paulo César de Souza. In: **Obras completas**, volume 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo**. Tradução Renato Zwick; revisão técnica e prefácio de Márcio Seligmann-Silva; ensaio bibliográfico de Paulo Endo, Edson Souza. 1.ed. Porto Alegre: L&PM, 2016.

FREUD, Sigmund. **Histórias Clínicas (Obras incompletas de Sigmund Freud)**. Tradução de Titio Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

FREUD, Sigmund. O infamiliar e outros escritos. Tradução de Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. In: **Obras incompletas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

### OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER:

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto a filosofia? Identidade e diferença**. Tradução Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Interpretação fenomenológica sobre Aristóteles**. Introdução à pesquisa fenomenológica. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. **Ser Tempo**. Tradução Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 14ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. In: \_\_\_\_\_. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 326-376.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto: a Filosofia?** Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2018.

HEIDEGGER, Martin. **O fim da Filosofia e a tarefa do pensamento**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 89-108.

HEIDEGGER, Martin. **Que é metafísica**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1999, p. 41-73.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução (1949) O retorno ao Fundamento da metafísica**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1999, p. 75-88.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão**. 2. ed. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Ed. Medard Boss; tradução de Gabriela Arnhold e Maria de Almeida Prado. São Paulo: EDUC, Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Organização de Peter Trawny; revisão técnica de Deborah Moreira Guimarães. Tradução de Marcos Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

#### OBRAS DE JACQUES LACAN:

LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 4: a relação de objeto**. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

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

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)** / Jacques Lacan; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Vera Ribeiro, revisão de Marcus André Vieira. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20: mais, ainda**/ Jacques Lacan; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão brasileira de M.D. Magno. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. **Seminário de Caracas (1980)**. Disponível em: [http://gaogoa.free.fr/Seminaires\\_HTML/27-D/12071980.htm](http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/27-D/12071980.htm)

#### OBRAS DE KIERKEGAARD:

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O conceito de angústia: uma simples reflexão demonstrativa-direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **A doença para a morte**. Tradução de Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022.

#### OUTRAS REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BACKHOUSE, Stephen. **Kierkegaard: uma vida extraordinária**. Tradução Nírio de Jesus Moraes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

BORGES-DUARTE, Irene. **Cuidado e Afetividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: NAU Editora; Lisboa: Editora Sistema Solar-chancela documenta, 2021.

EILENBERGER, Wolfram. **Tempo de Mágicos**. A grande década da filosofia: 1919-1920. Tradução de Claudia Aberling. São Paulo: todavia, 2019.

FIGAL, Günter. **Introdução a Martin Heidegger**. Tradução Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIANNOTTI, J. A. **Heidegger/Wittgenstein: Confrontos**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

HAN, Byung-C. **No enxame: perspectiva do digital**. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018.

HAN, B.C. **Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. Tradução Mauricio Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018a.

HAN, B.C. **Sociedade do Cansaço**. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017. (4ª reimpressão, 2019).

HAN, B.C. **Vita contemplativa: ou sobre a inatividade**. Tradução Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2023.

HERMANN, Nadja. Pesquisa educacional e Filosofia da Educação: busca de permeabilidade. XI ANPEDSul. **Reunião científica regional da ANPED**. Educação, movimentos sociais e políticas governamentais. Curitiba: UFPR, 2016.

IANNINI, Gilson. **Estilo e verdade em Jacques Lacan**. 2 ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 2ª ed. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.



LOLLO, P. Os ofícios impossíveis e o chamado do real. Tradução Bernardo Maranhão. **Reverso**, Belo Horizonte, ano 40, n. 75, p. 15–24, jun. 2018

LOPARIC, Zeljko. **Além do inconsciente**: sobre a desconstrução heideggeriana da Psicanálise. **Natureza Humana**, v. 3, n.1, p. 91-140. Disponível em <https://ibpw.org.br/wp-content/uploads/2005/01/%E2%80%9CAI%C3%A9m-do-inconsciente-sobre-a-desconstru%C3%A7%C3%A3o-heideggeriana-da-psican%C3%A1lise%E2%80%9D.-In-Fulgencio-Leopoldo-Simanke-Richard-Orgs.-Freud-na-Filosofia-brasileira-pp.-257.pdf>

MILLER, Jacques-Alain. **Percurso de Lacan: uma introdução**. Tradução Ari Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

MILLER, Jacques-Alain. **La angustia lacaniana**. Buenos Aires: Paidós, 2021.

MILLER, Jacques-Alain. Introdução à leitura do Seminário 10 da Angústia de Jacques Lacan. In: **Opção lacaniana**: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. São Paulo: Edições Eolia, n. 43, mai. 2005. p. 7-91.

MONZANI, Luiz Roberto. **Freud: O movimento de um pensamento**. 3ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Tradução Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2006.

SAFATLE, Vladimir. **Introdução a Jacques Lacan**. 4 ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2022.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger -um mestre na Alemanha entre o bem e o mal**. 3ª ed. Tradução de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000

STEIN, Ernildo. **Analítica existencial e Psicanálise**: Freud, Binswanger, Lacan, Boss -conferências. Ijuí: Editora Unijuí, 2012.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2016.

STEIN, Ernildo. **Pensar e errar**: um ajuste com Heidegger. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2015.

STEIN, Ernildo. **Racionalidade e existência**. O ambiente hermenêutico e as ciências sociais. 2 ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1990.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SEVERINO, Antônio José. A constituição do campo investigativo da Filosofia da Educação/Filosofia: um balanço dos 20 anos do GT-Filosofia da Educação da ANPEd. **Cadernos de pesquisa**: Pensamento educacional, v. 9, n. 22, maio/ago. 2014. <https://pt.scribd.com/document/374033148/2014-Cadernos-de-Pesquisa-Pensamento-Educacional-UTP#>

TRAWNY, Peter. Posfácio do editor. **Seminários de Zollikon**. Organização de Peter Trawny; revisão técnica de Deborah Moreira Guimarães. Tradução de Marcos Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Kierkegaard, cá entre nós**. São Paulo, SP: LiberArs, 2012.

WEBER, José Fernandes; GIUBILATO, Giovanni Jan. **Fenomenologias do começo**. Sobre a essência da Filosofia em Husserl, Heidegger e Fink. HYBRIS. Revista de Filosofia, Vol. 10 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2019, pp. 121-145.