

A ANGÚSTIA NO CAMINHO DA DESVALORIZAÇÃO DO DESEJO

(Anguish on the Way of Desire Devaluation)

Claudia Murta¹

Resumo: A última frase do Seminário *A Angústia*, de Jacques Lacan, articula a psicanálise ao *Conceito de Angústia* do filósofo Soren Kierkegaard. A referência ao *Conceito de Angústia* produz uma retomada sobre o tema do desejo, ao articulá-lo ao objeto *a*. A referência de Lacan a Kierkegaard se insere em um contexto de retomada da dialética hegeliana, tendo em vista que o texto deste último se baseia em uma crítica ao sistema hegeliano. A angústia lacaniana pensada a partir do texto de Kierkegaard se apresenta como uma via alternativa para a desvalorização do desejo. Lacan parte da angústia em seu seminário porque este caminho revivifica toda a dialética do desejo em relação à emergência de um objeto que não é como os outros e tem a característica de se reduzir a zero. Assim, nesse recorte que me propus a fazer do tema da angústia, vou verificar a proposição da angústia como aquilo que revivifica a dialética do desejo a partir da proposição do objeto *a*. Para tratar o tema, abordo, primeiramente, uma referência à dialética hegeliana; posteriormente, apresento a crítica proposta por Kierkegaard ao tema da mediação, via o conceito de angústia e, por último, o reposicionamento de Lacan quanto à dialética do desejo.

Palavras-Chave: Desejo; Angústia; Dialética.

Abstract: The last sentence of the seminar on Anguish by Jacques Lacan binds the psychoanalysis with the Concept of Anguish given by the philosopher Soren Kierkegaard. The reference to the Concept of Anguish provides a returning to the theme of desire while linking it to object *a*. The reference of Lacan to Kierkegaard is in a context of resuming the hegelian dialectic since Kierkegaard's text is based on a critique of the hegelian system. The lacanian anguish, considered from Kierkegaard's text, represents an alternative way of desire devaluation. In his seminar, Lacan discuss anguish because it revives all the dialectic of desire in relation to an emerging object that is not like the others and has the characteristic of vanishing. Thus in this work on anguish we intend to verify the proposition of anguish as something that revives the dialectic of desire from the proposition of the object *a*. In order to treat this theme, we initially address the hegelian dialectic. Later we present the critique proposed by Kierkegaard to the mediation theme, through the concept of anguish, and finally the reposition of Lacan in relation to the dialectic of desire.

Key-words: Desire; Anguish; Dialectic

A dialética hegeliana

No texto da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel faz um itinerário da consciência que vai se configurando com a manifestação do saber. Ele parte do senso comum, do ponto de vista da consciência ingênua e mostra que a consciência está sempre sendo impulsionada a ultrapassar-se. Segundo Lima Vaz, “o ponto de partida da

Fenomenologia é dado pela forma mais elementar que pode assumir o problema da inadequação da certeza do sujeito cognoscente e da verdade do objeto conhecido” (2008, p. 16). A partir daí Hegel nos conduz a formas de conhecimento cada vez mais complexas, até o momento em que tomamos consciência de que o interior e o exterior, a certeza e a verdade, o sujeito e o objeto se identificam no Saber Absoluto. Desde o início do processo dialético, o Absoluto está presente e justifica a verdadeira estrutura desse movimento circular. Nesse sentido, o Saber Absoluto já se encontra imanente, impulsionando a sucessão de figuras que a consciência transitará em seu percurso.

Essa circularidade é a base do método dialético. Ao produzir um determinado saber sobre o objeto, o sujeito produz em si mesmo um novo objeto. A emergência do novo objeto irá corresponder a uma nova realidade para o sujeito, o que altera novamente a posição do objeto em relação a ele que foi transformado pelo seu próprio saber. O saber da consciência está na própria consciência e ela está continuamente indo além desse saber.

É a figura do infinito que opera a passagem da “Consciência” à “Consciência-de-si”. O infinito permite, deste modo, uma convivência com as diferenças, o que possibilita o surgimento de uma identidade na diferença: ser o Mesmo e o Outro numa unidade. A consciência-de-si se afirma numa dualidade de objetos: um objeto exterior e um objeto interior que é ela mesma. Nas diferentes experiências da consciência que precederam a emergência da consciência-de-si, a consciência tinha um objeto distinto dela: o objeto era o dado imediato na certeza sensível.

Nessa nova volta, a consciência se torna objeto para si mesma. Nesse momento, a consciência se volta sobre si mesma, procurando a verdade de sua certeza e tomando consciência de seu próprio saber. Para Lima Vaz, “o desejo surge como primeira figura que a consciência-de-si assume na sua certeza de ser a verdade do mundo. .../... A satisfação do desejo é verdadeiramente a reflexão da consciência-de-si em si mesma ou a certeza tornada verdade” (2008, p.20-21). Observa-se aí a revelação da identidade do eu consigo mesmo. Antes, a consciência estava na exterioridade do mundo, agora ela se volta para sua própria identidade interior.

No primeiro momento, a consciência-de-si precisa da diferença, do Outro, do mundo sensível para, no segundo momento negá-lo, absorvê-lo na sua identidade. Nessa passagem do mundo sensível como fenômeno para a identidade consigo mesma, dá-se um movimento; esse movimento é o desejo. Hegel discorre que a consciência aí tem um duplo objeto. A relação constitutiva entre esses dois objetos torna-se essencial à consciência-de-si, possibilitando a sua emergência como desejo geral.

O desejo como primeira figura da consciência-de-si é o movimento em torno do qual a consciência nega esse mundo. A consciência se apropria do objeto, negando-o. Como tal, nega sua exterioridade, para disso fazer somente um meio. A consciência se dirige ao mundo modificando-o, visando com essa anulação adquirir a plena certeza de si mesma. Nessa etapa da dialética, o objeto do desejo ainda não realizou sua experiência de independência. Sua verdade é ser negado para que a consciência-de-si permaneça em si mesma. Nesse momento da consciência, o que ela deseja é, na verdade, a sua própria unidade e a anulação daquilo que é exterior à sua igualdade primordial.

Nesse movimento, o desejo se depara com um objeto que é capaz de retornar sobre si mesmo e com isso buscar sua própria independência. Esse objeto é a vida e tem uma estrutura homóloga à da consciência-de-si. A esse respeito, Hegel afirma que “o objeto da consciência-de-si é também independente nessa negatividade de si mesmo e assim é, para si mesmo, gênero, universal fluidez na peculiaridade de sua distinção: é uma consciência-de-si viva” (HEGEL, 2008, p. 142).

A vida, como objeto, é o infinito. Ela é, também, o puro movimento e, ao mesmo tempo, o repouso absoluto. O conceito de vida e o conceito de infinito são equivalentes. A vida passa a ser esse circuito em sua totalidade. Com as determinações do processo da vida, a consciência-de-si passou a ter como objeto outra consciência-de-si, estabelecendo-se nessa etapa do processo, uma identidade concreta.

Trata-se da questão do reconhecimento. De acordo com Lima Vaz, “a dialética do desejo deve encontrar sua verdade na dialética do reconhecimento” (2008, p. 22). Nesse momento, as duas consciências que se confrontam ainda não têm a verdade que as torna consciência-de-si. No início, a consciência-de-si é ser-para-si simples na sua igualdade consigo mesma e o Outro é marcado pela negatividade. No entanto, esse Outro é uma consciência-de-si com igual independência. O conceito de reconhecimento só é possível quando cada um opera em si para o Outro, essa pura abstração do ser para-si, por sua própria operação e pela operação do Outro. A vida encontra-se abstraída nesse ser para-si.

Com a pura abstração da consciência-de-si, ocorre o desapego pela vida. Arriscando a vida, o indivíduo visa à morte do Outro. A vida alheia não vale mais que a própria. Disso resulta que a própria verdade que se queria pôr em relevo é suprimida por meio da morte. Mediante a morte do Outro, cada consciência tende a obter a certeza-de-si. Enquanto a vida ocupa uma posição natural da consciência, a morte passa a ser a negação natural dessa mesma consciência. Assim, o que resulta desse embate entre a vida e a morte é que a consciência-de-si fica sabendo que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si. Nas palavras de Hegel:

Esta apresentação é o agir duplicado: o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. Enquanto agir do Outro, cada um tende, pois, à morte do Outro. Mas aí está também presente o segundo agir, o agir por meio de si mesmo, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida. Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte. (HEGEL, p. 145)

Anteriormente a consciência-de-si tinha como objeto absoluto o Eu simples. A partir dessa experiência nova, esse objeto torna-se uma absoluta mediação. Da primeira experiência resultou a cisão do objeto: de um lado, a pura consciência-de-si e, de outra parte, uma consciência que não é puramente para-si, mas que é para outra consciência-de-si, totalmente inversa no elemento do ser, como um ser vivo qualquer. São momentos essenciais que configuram dois tipos opostos de consciência – uma independente, ser-para-si, essencial, a do Senhor; a outra, dependente, que tem por essência a vida ou o ser para a outra, a do Escravo. O movimento da luta pelo reconhecimento se dá na relação do Senhor e do Escravo.

Para Hegel “a consciência-de-si faz, pois, a experiência da luta pelo reconhecimento, mas a verdade dessa experiência engendra outra experiência, aquela das relações de desigualdade no reconhecimento, a experiência da dominação e da servidão” (p. 164). A dialética do senhor e do escravo contém uma formulação de constituição do eu a partir da relação com o Outro, numa relação dialética e conflituosa, posto que a consciência vai agir sobre o Outro da mesma forma que age sobre as coisas. Ela vai se impor e tomar o outro pela negatividade, isto é, suprásumi-lo e incorporá-lo. Esse vai ser o movimento de uma consciência-de-si em relação a outra consciência-de-si, para o devir de uma sobre a outra.

Nesse ponto, no Seminário *A Angústia*, Lacan comenta esse capítulo de *Fenomenologia do Espírito* e, no seu entender:

No sentido hegeliano, o desejo de desejo é desejo que um desejo responda ao apelo do sujeito. Ele é desejo de um desejante. Desse desejante que é o Outro, por que o sujeito tem necessidade? Ele é indicado do modo mais articulado em

Hegel que ele tem necessidade para que o Outro o reconheça, para receber dele o reconhecimento. O que isso quer dizer? Que o Outro vá instituir alguma coisa, designada por *a*, que é isso do que se trata no nível daquele que deseja. É aí que está todo o impasse. Exigindo ser reconhecido, lá onde eu sou reconhecido, eu só sou reconhecido como objeto. Eu obtenho o que eu desejo, eu sou objeto, e eu não posso me suportar como objeto, pois esse objeto que eu sou é em sua essência uma consciência, uma *Selbst-bewusstsein*. Eu não posso me suportar reconhecido no modo, o único modo de reconhecimento que eu posso obter. É necessário então a qualquer preço que decidamos entre nossas duas consciências. Não existe outra mediação senão a da violência. Tal é a sorte do desejo em Hegel. (LACAN, 2004, [1963], p. 34)

Para Lacan, então, a mediação é violenta e ele acrescenta que “esse início da fenomenologia do espírito é muito estreitamente centrado sobre o imaginário. É muito bonito de dizer que a servidão do escravo é plena de devir até o saber absoluto, mas, politicamente, isso quer dizer que, até o fim dos tempos, o escravo continuará escravo” (p. 35). Essa pontuação lacaniana aponta para a dialética hegeliana, a vertente imaginária do desejo. E ele acrescenta que “é a angústia que dá a verdade da fórmula hegeliana” (LACAN, p. 35) e, nas palavras do próprio Hegel: “a consciência escrava sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu medo da morte, do senhor absoluto” (HEGEL, p. 149).

Se, para Lacan, é a angústia que dá a verdade da fórmula hegeliana, é Kierkegaard que, no seu entender, apresenta a verdade da fórmula hegeliana (p. 35). Assim, procuramos nos aproximar do pensamento de Kierkegaard para perceber como ele opera com essa fórmula e, mais ainda, qual é a importância dessa operação.

“O conceito de angústia”

A última frase do Seminário de Lacan sobre a angústia, sua referência final, articula a psicanálise ao *Conceito de angústia* de Kierkegaard por meio da articulação do desejo e do objeto *a*. Em seus termos, “convém que o analista seja esse que, por pouco que seja, por algum viés, por alguma borda, tenha feito entrar seu desejo nesse *a* irreduzível para oferecer à questão do conceito da angústia uma garantia real” (LACAN, 2004, [1963], p. 390). A referência ao *Conceito da angústia* produz uma retomada sobre o conceito de desejo ao articulá-lo ao objeto *a*.

A referência de Lacan a Kierkegaard se insere em um contexto de retomada crítica da dialética hegeliana, tendo em vista que o texto deste último se baseia em uma crítica ao sistema hegeliano. Lacan, tal como Kierkegaard, mantém a dialética, mas uma dialética que interrompe a síntese. Em suas palavras: “a diferença que há entre o pensamento dialético e nossa experiência, é que nós não cremos na síntese” (LACAN, p. 313). Segundo o comentário de Jean Wahl, em seus *Estudos kierkegaardianos*, toda a filosofia de Kierkegaard se apresenta como um diálogo com o sistema hegeliano.

No *Conceito de angústia*, a crítica ao sistema hegeliano se pauta nos princípios expostos na *Ciência da Lógica*. Mas como anuncia o próprio Hegel no prefácio à Fenomenologia, o movimento “pertence à Lógica, ou melhor, é a própria Lógica” (HEGEL, p.53). Kierkegaard critica a proposta hegeliana de dar movimento à lógica. Para ele, a lógica é imobilidade pura e o movimento não pode ser inserido na lógica, pois é contrário à sua natureza. Para Kierkegaard, a realidade e a lógica não se interpenetram. No seu entender, o sistema quer o idêntico, tendo em vista que a lógica é eleática. O sistema quer dizer totalidade fechada e completa, imanência. Enquanto a existência é qualidade de descontinuidade e transcendência. A existência é estar fora do sistema.

Quando o sistema quer explicar e unificar, a existência se acaba, não tem mais existência, tudo é absorvido, até mesmo o autor do sistema. O pensador só se pensa completamente ao destruir sua existência. Segundo Jean Wahl, o que está no fundo do pensamento de Kierkegaard é um sentimento intenso de existência naquilo que ela tem de irracional. A afirmação da identidade entre ser e pensamento é, para Kierkegaard, a expressão do fato de que o pensamento abstrato destrói a existência. Em seus termos, “usa-se na Lógica o negativo como força propulsora que tudo põe em movimento, dado que na Lógica é necessário o movimento, não importa de que modo, custe o que custar, por bem ou por mal” (KIERKEGAARD, 2007 [1844], p. 18).

Pode-se encontrar no texto de Hegel, respaldo para tal observação: “Esse meio-termo é, por sua vez, uma essência consciente, pois é um agir que mediatiza a consciência enquanto tal; o conteúdo desse agir é o aniquilamento” (HEGEL, p. 169). Aniquilamento é uma palavra que descreve bem a violência da mediação. Kierkegaard postula que, na lógica, nenhum movimento se tornará devir senão pela força, tal como o faz Hegel. O devir não pode ser tratado como uma parte da lógica. O movimento inserido na lógica traz a idéia de passagem, de negação, de mediação que pretende explicar tudo, mas que não é, de modo algum, explicada. Para ele, Hegel força o movimento que não deveria haver no campo da lógica.

A esse respeito, Lacan comenta que na dialética hegeliana “não tem outra mediação senão a da violência” (LACAN, p.34). O *Conceito de angústia*, aquilo que não engana, traz a objeção irreduzível ao sistema hegeliano. O que está no fundo da polêmica de Kierkegaard contra o hegelianismo são as idéias de subjetivo, de único, de segredo, de instante, de dialética qualitativa e de existência. Para Kierkegaard, é impossível ser um existente sem provar a paixão, tal como enuncia nas *Migalhas filosóficas* que um amante sem paixão é um tipo medíocre. Para Hegel. “o anti-humano, o animalesco, consiste em ficar no estágio do sentimento, e em só poder comunicar-se através do sentimento” (HEGEL, p.68).

O essencial do pensamento de Hegel se resume na idéia de *Aufhebung*. O essencial da idéia de Kierkegaard se concentra na manutenção do paradoxo. Hegel levou o mais longe possível a racionalização do cristianismo. Kierkegaard levou tão longe quanto possível a irracionalização do cristianismo. A encarnação, para Hegel, é o símbolo da homogeneidade entre o humano e o divino; para Kierkegaard, ela é a marca da heterogeneidade; ela não é símbolo, mas escândalo. Tudo era imanência no hegelianismo.

Para Kierkegaard, todo laço com a imanência é rompido pelo pecado e também pela graça. Entre o tempo e o eterno subsiste sempre o pecado e a graça. Assim, é possível dizer que a dialética qualitativa de Kierkegaard conserva sempre o sentimento de pecado. O pecado é tratado por Kierkegaard no *Conceito de Angústia*. Contudo, tal como o pecado, a angústia também não pode ser um conceito, pois um conceito é um objeto de estudo para uma ciência. Nem o pecado, nem a angústia têm lugar na ciência. O pecado e a angústia são da ordem do existente. O pecado não é um objeto de pensamento, ele é individual, positivo, transcendente, descontínuo. O pecado é positivo e não pode ser concebido; ele é transcendente e se apresenta em ruptura com a imanência. Sua descontinuidade se mostra pela via do salto. Segundo Kierkegaard, toda coisa nova surge pela via do salto e de maneira abrupta.

O cerne do *Conceito de Angústia* é a análise da história de Adão e Eva; tal como a cada geração, esta se renova. Trata-se de uma reflexão sobre a falta, uma releitura da história do pecado original. Segundo Kierkegaard, Adão designa a si mesmo, além do gênero humano; de tal modo que o pecado entra no mundo a cada geração. Contudo, Adão já habitava o pecado sem o saber e ele se descobre como pecador quando fala

consigo mesmo. Dá-se, então, a divisão subjetiva de Adão na tomada do significante. Segundo Kierkegaard, “é bastante, portanto, imaginar que Adão falou consigo mesmo. Essa suposição elimina a imperfeição da narração que faz com que alguém fale a Adão daquilo que este não compreende” (KIERKEGAARD, p.54).

O centro do problema do pecado original é a angústia. A angústia aparece como consequência das diferentes formas que a negatividade atravessa a queda do pecado original. A angústia se determina dialeticamente, seguindo direções imanentes. Ela opera quando,

No Gênesis, Deus declara a Adão: “Porém, os frutos da Árvore do Bem e do Mal não comerás”, está claro que, no íntimo, Adão não entendia essa frase; porque, como poderia entender a diferença entre o bem e o mal se a diferenciação apenas se fixou após ter sido saboreado o fruto? (KIERKEGAARD, p.53).

A condição original do homem é a inocência ou, ainda, ignorância. Essa ignorância é um estado, uma qualidade maior que o saber, pois ela não pode ser suprimida pelo pecado. Para cada homem, como para Adão, Kierkegaard concebe um estado pré-adâmico, esse estado no qual ressoa a interdição divina. A ignorância do significado de bem e mal tornou-o sensível à angústia ligada a essa designação. A partir desse momento sua inocência lhe é revelada, mas como falta de saber. A falta do pecado original é a transcendência do mistério primeiro. Antes de se descobrir como pecador, ele se descobre como inocente.

Nem inocência, nem pecado preexistem à intrusão do significante. A partir da intrusão, Adão se descobre como inocente, mas uma inocência que se apresenta como ignorância ou falta de saber. Daí, ele experimenta a angústia e, finalmente, se torna culpado. “A proibição deixa inquieto Adão, porque nele desperta a possibilidade da liberdade” (p.53). Adão não compreende o conteúdo da sanção que lhe é feita. É somente certa possibilidade de poder que lhe é apresentada como falta para a qual não existe nenhuma representação. Há apenas a consciência de uma possibilidade angustiante de poder, sem que ele saiba o que significa esse poder. Há apenas o sentimento de alguma coisa que perturba e da qual ele se sente culpado.

A liberdade desperta a angústia, pois ela é cativa de si mesma como possibilidade que atrai e repele. Na angústia se apresenta uma potência do nada. Livre, então culpado, prisioneiro da alternativa significante. A angústia é a vertigem da liberdade. Ela é a liberdade cativa dela mesma. A possibilidade de alguma coisa que é, e ao mesmo tempo não é, passa a ser sentida como aquilo que atrai e repulsa. Segundo Kierkegaard, a angústia é simpatia antipática e antipatia simpática. Ela é essencialmente ambivalente e se apresenta como um sentimento não sistemático.

A angústia é o limite entre a inocência e o pecado, pois o pecado se dá no instante em que é angústia. No fenômeno da angústia se revela a positividade do nada. A angústia se apresenta no instante em que ainda não se é culpado e, contudo, já se perdeu a inocência. O futuro culpado é inocente e o inocente se sente culpado. O devir desconhecido é vivido pelo homem como angústia. Todo homem sente angústia depois de Adão, pois ele é o representante de toda a espécie humana. O pecado é individual e ao mesmo tempo é um traço que marca a espécie humana.

O fenômeno da angústia, graças à sua ligação com o nada, mostra como o ato humano não se explica nem pela necessidade, nem por uma liberdade abstrata, mais abstrata ainda que a necessidade; graças a seu caráter de ambigüidade que prepara uma ruptura, explicita a mistura de liberdade e determinação que está no pecado e por mostrar como o pecado é, ao mesmo tempo, individual e universal. O fato de a angústia preceder e seguir o pecado permite encontrar na própria angústia um elemento comum entre o pecado original e os outros. Para Kierkegaard, todo homem é angustiado, mesmo

o mais feliz de todos. A Angústia é característica humana. Quanto maior é a sua angústia, mais humanizado se torna o homem.

O pecado hereditário designa a incidência do significante no destino do ser falante, paralelamente, seu ponto de perda. Ao comentar a questão do pecado e da queda a partir do texto de Kierkegaard, Lacan enuncia:

O lugar da alma deve ser situado no nível do *a* residual, do objeto caído. Não tem concepção viva da alma, com todo o cortejo dramático em que essa noção aparece em nossa cultura, senão acompanhada, do modo mais essencial, da imagem da queda. Tudo o que articula Kierkegaard é apenas referência a esses fundamentos estruturais (LACAN, p. 193).

O comentário de Lacan indica que a imagem da queda proposta por Kierkegaard é ligada à formação do objeto *a*, base de toda a sua articulação no Seminário *A Angústia*. Lacan interpreta a estrutura da angústia como potência da falta, como ato que atesta que a falta se dá, quando no lugar do objeto *a* do desejo aparece algo.

Quando a angústia revivifica a dialética do desejo

A articulação de Lacan no Seminário *A Angústia* trata da constituição do desejo, que já não é a mesma da doutrina clássica de Lacan. Até esse seminário, Lacan propõe que o desejo está sempre estruturado pela intencionalidade. O modelo que até então estruturava a cena do desejo para Lacan é a de um desejo que tem o objeto diante de si. É o desejo fascinado pelo objeto. Nesse sentido, a dialética hegeliana é fundamental para a proposição lacaniana do desejo. Em suas palavras: “em Hegel, concernente à dependência de meu desejo em relação ao desejante que é o Outro, eu me relaciono, da maneira mais certa e mais articulada, ao Outro como consciência. O Outro é aquele que me vê” (LACAN, p. 33). É a fascinação do meu desejo diante do desejo do Outro, já que o Outro está diante de mim e me vê. Nesse sentido, o desejo é articulado com outro desejo, o desejo do Outro.

No Seminário *A Angústia*, Lacan recusa essa estrutura intencional. Mesmo mantendo sua formulação de que “o desejo do homem é o desejo do Outro”, ele enfatiza que “o Outro interessa meu desejo na medida do que lhe falta e que ele não sabe” (p.33). A angústia funciona como um operador que produz o objeto causa do desejo. Procurar a causa do desejo pelo viés da angústia é, para Lacan, “o caminho que revivifica toda a dialética do desejo” (LACAN, p. 265), pois só esse caminho lhe permite introduzir a novidade da função do objeto na relação com o desejo, que o retira do campo da relação significante que mortifica o desejo. Da luta de puro prestígio que engendra um desejo fascinado e mortificado pelo significante, Lacan passa a orientar o caminho do desejo pela via da angústia que o enlaça ao corpo vivo.

Por não enfatizar o desejo que possui um objeto diante de si, o desejo que, em suas palavras, “é uma ilusão” (p. 257), Lacan se encaminha para o campo da angústia que, no seu entender, é aquilo que não engana. Tudo que é da ordem do imaginário é passível de engano. Para Lacan, a angústia é real e não engana. Desse modo, o objeto que causa o desejo não está diante do desejo, e sim atrás dele. A proposta de Lacan no Seminário *A Angústia* aponta para um estatuto do objeto anterior ao desejo. A angústia lacaniana é uma via de acesso ao objeto *a*, que causa o desejo. Nesse sentido, a angústia está aquém do desejo. Para ele, o verdadeiro objeto causa do desejo está atrás e não na frente do desejo.

Segundo Miller, em seu comentário do texto lacaniano, deve-se distinguir o objeto-meta do objeto-causa. O objeto-meta está diante do desejo e o objeto-causa está atrás, na causa do desejo. O estatuto ético do objeto-meta aponta para o amor e para o *agalma*, já o estatuto do objeto-causa aponta para a angústia e para o *palea*. Desde esta

perspectiva, o desejo se concebe com um objeto caído, cortado, caduco, separado, cedido e cujo paradigma é o objeto *a* (MILLER, p. 75). O objeto como *agalma* é a maravilha que ilude; perspectiva do objeto apontada por Lacan nos seminários anteriores. O objeto como *palea* é o resto decadente; o órgão desfalecido, cuja detumescência é o paradigma.

Sendo assim, nesse momento, o que acontece no pensamento lacaniano consiste numa desvalorização do desejo; numa degradação do desejo como potência. Por isso Hegel não é mais a referência, já que o desejo como potência está desvalorizado. A *Aufhebung* se revela impotente diante desse objeto que não se presta à dialética e que se apresenta como resto. Lacan recorre à angústia como uma via alternativa à *Aufhebung* para evidenciar aquilo que escapa à *Aufhebung*, aquilo que não é significável, que constitui resto de toda significação. A grande referência desse seminário passa ser Kierkegaard, que faz da *queda* a condição humana. Não se trata mais de *mediação* no sentido hegeliano, mas de *queda* no sentido kierkegaardiano; tanto que, na última frase do Seminário, Lacan enuncia que: “convém asseguradamente que o analista seja aquele que, pouco que seja, por qualquer viés, por qualquer borda, tenha feito entrar seu desejo nesse *a* irreduzível para oferecer à questão do conceito de angústia uma garantia real”.

Notas

1. Doutora em Filosofia pela *Université de Paris VIII*, Professora Associada do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFES. Email: cmurta@terra.com.br

Referências Bibliográficas

- HEGEL, G.W.F. (1807) *Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- KIERKEGAARD, S. (1844) *O Conceito de Angústia*. São Paulo: Hemus, 2007.
- _____. (1844) *Migalhas Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LACAN, J. (1962-63) *Le Séminaire : Livre X – L’angoisse*. Paris: Seuil. 2004.
- LIMA VAZ, H. C. “A significação da Fenomenologia do Espírito”. In: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- MILLER, J.-A. *La angústia – Introducción al Seminario X de Jacques Lacan*. Madrid : López de Hoyos. 2007.
- WAHL, J. *Études Kierkegaardienes*. Paris: Vrin, 1974.