

Agorafobia. Uma tópica evanescente

Carlos Alberto Pegolo da Gama

Este trabalho tem o objetivo de situar o momento de instauração do sintoma agorafóbico. Através da noção de Ágora grega e de algumas contribuições da fenomenologia da percepção, tentamos povoar o espaço, tão temido pelo sujeito, com fantasmas ligados à sua própria subjetividade.

Palavras-chave: Agorafobia, Ágora, percepção, subjetividade

O sintoma agorafóbico nos impressiona por exibir um ego fragilizado tentando restaurar seu limite narcísico. O sujeito vai diminuindo sua autonomia, seu espaço de ação e teme ser aspirado pelo mundo. Tudo que parece fazer algum sentido para ele é invasivo, angustiante. O que se passa com o sujeito agorafóbico? O que está em jogo nesta desestruturação-estruturação, nesta espécie de transbordamento de subjetividade em direção ao mundo? Este estudo pretende iluminar alguns pontos que consideramos importantes na questão agorafóbica.

Primeiro ato: A Ágora grega – indicação de um caminho

O tema da agorafobia nos remete de imediato a uma reflexão sobre o espaço. Se nos detivermos na etimologia da palavra veremos que sua origem está na Grécia antiga. De um lado temos a ágora, praça das antigas cidades gregas. De outro temos o poder de Phobos, esse temor que curva todos os cidadãos à obediência.

A ágora é uma verdadeira instituição na Grécia antiga. Ela surge como um espaço da pólis, é fruto de uma profunda transformação social. Antes do advento da cidade-Estado a região era dominada pelos micênicos (século XII aC) e nos vários reinos formados a vida social era centralizada em torno do palácio cujo papel era ao mesmo tempo religioso, político, militar,

administrativo e econômico. Nesse sistema o rei concentra e unifica em sua pessoa todos os elementos do poder todos os aspectos da economia.

No século XII aC. a civilização micênica é invadida por tribos Dóricas e inicia-se uma profunda transformação que dará origem à cidade-Estado. Não é nosso intuito neste trabalho detalhar todo o processo, mas apenas indicar algumas dessas transformações que são importantes para o nosso tema. Com a queda da civilização micênica, não é apenas um tipo de realeza que se encontra para sempre destruída: toda uma forma de vida social, centralizada em torno do palácio é definitivamente abolida, um personagem, o Rei divino, que desaparece do horizonte grego. Não é só ao nível político e social que as mudanças ocorrem; o próprio homem grego modifica seu universo espiritual, transforma suas atitudes psicológicas. O desaparecimento do Rei prepara, no espaço que é chamado de Idade Média grega (aproximadamente de XII a VIII aC.) uma dupla e solidária inovação: a instituição da cidade (pólis) e o nascimento de um pensamento racional. No livro *As origens do pensamento grego* (1989) o historiador Jean-Pierre Vernant nos dá a seguinte descrição desse período:

A Grécia se reconhece numa certa forma de vida social, num tipo de reflexão que definem a seus próprios olhos sua originalidade, sua superioridade sobre o mundo bárbaro: no lugar do Rei, cuja onipotência se exerce sem controle, sem limite, no recesso de seu palácio, a vida política grega pretende ser o objeto de um debate público, em plena luz do sol, na Ágora, da parte de cidadãos definidos como iguais e de quem o Estado é a questão comum; no lugar das antigas cosmogonias associadas a rituais reais e a mitos de soberania, um pensamento novo procura estabelecer a ordem do mundo em relações de simetria, de equilíbrio, de igualdade entre os diversos elementos que compõem o cosmos. (p. 6)

O aparecimento da pólis constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. A palavra ganha relevância sobre todos os outros instrumentos de poder. É o instrumento político por excelência, nela estando alicerçada a autoridade do Estado, o meio de comando e domínio sobre outrem. O poder se estrutura a partir de uma disputa oratória, um combate de argumentos cujo teatro é a ágora, praça pública, lugar de reunião antes de ser um mercado. Neste debate de idéias, neste medir-se pelas palavras, há um pressuposto de igualdade entre os debatedores. Vemos a criação de um espaço social inteiramente novo que se reflete na própria arquitetura das cidades. As construções urbanas não são mais agrupadas como antes em torno de um palácio real, cercado de fortificações, mas sim em torno da ágora, espaço comum, espaço público em que são debatidos os problemas de interesse geral.

No local da cidade real – residência privada, privilegiada – os gregos edificam templos que são abertos a cultos públicos. Esta nova arquitetura define um novo

espaço mental, um novo horizonte espiritual. À medida que se centraliza na praça pública, a cidade já é uma pólis.

Uma outra característica da pólis é a publicidade que é dada às manifestações mais importantes da vida social. Isto promove uma distinção entre o público e o privado. Os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais são levadas à praça pública e ficam sujeitos à crítica e a controvérsia. A publicidade propicia o aparecimento das leis escritas, regra comum a todos, norma racional, sujeita à discussão e modificável por decreto, mas que nem por isso deixa de exprimir uma ordem concebida como sagrada. É o início do conceito de cidadania.

A ágora aparece então não apenas como espaço, mas como espaço novo, produtor de novas maneiras do homem relacionar-se com o mundo, campo aberto para o surgimento de novas reflexões, de mudanças. Podemos pensá-la como símbolo de um momento de ruptura e é talvez a partir desta característica que ela nos ajuda na reflexão a respeito da agorafobia. Ela nos indica um caminho que vai se chocar com a noção de que o agorafóbico tem medo de espaços abertos simplesmente. Abre-se um leque de significantes que nos parece muito profícuo no sentido de um questionamento a respeito do espaço, o que se passa neste contato com o mundo que é tão aterrorizante para o sujeito.

O espaço da ágora se coloca como espaço de alteridade, de individualidade, lugar onde os iguais vão debater suas diferenças. O sujeito na praça pública, no espaço público, precisa sustentar algo próprio, precisa saber de seu desejo, de seus limites, precisa se autodefinir, emitir uma opinião pessoal. Neste espaço, o sujeito agorafóbico se perde, não se reconhece, por falta de aí ser reconhecível e reconhecido, por falta de identificação assumível.

O sintoma agorafóbico coloca claramente esta fragilidade egóica, esta desestruturação interna e utiliza-se da evitação, da fobia, como uma sentinela avançada para proteger-se da angústia. O mundo está pontuado de sinais de alarme, demarcando um campo, uma área. Essa demarcação não é arbitrária, esse espaço ordenado pela subjetividade do sujeito foi constituído e estruturado a partir de vivências muito primitivas e possui características muito peculiares que vão balizar essa demarcação. Freud, em pleno século XIX, na sua correspondência com Fliess (1986), já relacionava o quadro da agorafobia feminina com o desejo interditado de prostituição. Na carta de 17/12/1896 ele afirma:

Trata-se do recalçamento da intenção de apanhar o primeiro homem que passar pela rua. Inveja da prostituição e identificação. (p. 218)

Numa outra carta de 25/05/1897 reafirma:

A Agorafobia parece depender de um romance de prostituição, que por sua vez também remonta a esse romance familiar. Assim, a mulher que se recusa a sair sozinha está afirmando a infidelidade de sua mãe. (p. 249)

Vemos que Freud já atribuía um certo sentido a este medo de espaços abertos, já incluía uma questão pessoal do paciente neste retirar-se para um local fechado. Este tipo de colocação já questiona a noção de externo-interno, dentro-fora, isto é, a relação entre ego e mundo externo.

Temos então este espaço de alteridade, povoado de desejos, aberto à sexualidade e vemos ocorrer uma espécie de transbordamento, uma transposição do psíquico para o espaço físico, um espaço potencial como lugar a ser ocupado, uma mistura do público e do privado, um espaço marcado pela memória. Vamos aprofundar um pouco mais estas questões.

Segundo ato: Da Ágora às ruas e a cidade – a questão do deslocamento

Num artigo denominado “Espaço e tempo: a cidade e a história do viajante” (1997) a filósofa Olgária Matos, baseada na obra de Walter Benjamin faz a seguinte definição:

O lugar – locus – designa, além da localidade, o túmulo, o santuário, o espaço sagrado. Indica também, o lugar no sentido do momento, da ocasião, da oportunidade. O lugar é, desse ponto de vista, um “entre dois”, tomado pelo vazio ou por falhas. (p. 140)

76

Esse texto é muito interessante porque atribui uma temporalidade ao espaço, enfatizando o papel desempenhado pela memória na percepção desse espaço. A metáfora da cidade é usada para trabalhar essa questão. Há, de um lado, a cidade superficial, racionalista, adulta, que está estampada nos mapas, onde se consegue atingir pontos determinados, onde os caminhos levam a lugares precisos, definidos. De outro, a cidade labiríntica, a da memória infantil, subterrânea onde é possível extraviar-se, uma cidade marcada pela afetividade, como o lugar em que nascemos, onde fatos importantes de nossa vida aconteceram e estão entrelaçados nas casas, nos monumentos, na própria disposição arquitetônica do lugar.

Se ampliarmos a oposição sugerida pela metáfora da cidade iremos encontrar a questão da cisão entre sujeito e objeto. Esta constrói um sujeito abstrato, despseudologizado, dessensibilizado, sem história, sem memória. A infância, o olhar infantil supera esta cisão à medida que nele não há a contraposição entre o passado remoto e o momento presente. A infância é vista como momento epistemológico e existencial. Esse olhar infantil potencialmente capaz de superar uma apreensão racionalista do mundo nos conduz a uma reflexão mais profunda a respeito do tema.

A questão do olhar é bastante complexa e nos impõe uma primeira constatação: O ato de ver esta sempre apoiado numa experimentação tátil. Esta é uma das teses centrais da fenomenologia da percepção. No estudo denominado “O visível e o invisível” (1971) Merleau-Ponty nos diz o seguinte:

Precisamos nos habituar a pensar que todo o visível é talhado no tangível, todo ser tátil prometido de certo modo à visibilidade, e que há invasão, encavalgamento, não apenas entre o tocado e quem toca, mas também entre o tangível e o visível que está incrustado nele.

Toda visão efetua-se algures no espaço tátil. (p. 131)

Esta constatação é de vital importância porque nos permite fazer uma passagem do olhar para o ser do corpo, para o corpóreo. Se pensarmos por exemplo no sintoma agorafóbico, constataremos que ele torna a imagem um verdadeiro corpo atravessado de potencialidades expressivas e patológicas que estão dispostas numa rede de marcas sedimentadas e fixadas. Mas não avancemos tão rápido, vamos nos deter num texto de Sérgio Cardoso, denominado “O olhar viajante (do etnólogo)” (1989), no qual ele vai trabalhar a diferenciação entre o ver e o olhar.

O autor começa com a hipótese de que entre os dois (ver e olhar) a diferença se estabelece de acordo com a maior ou menor intervenção e responsabilidade do sujeito no acontecimento da visão. O ver é mais passivo e o olhar mais ativo. Este caminho é abandonado porque sugere que existe uma gradação, uma escala entre ver e olhar. Ao contrário, esta oposição configura campos de significação distintos. O ver relaciona-se a uma certa descrição, passividade, docilidade, renuncia à espessura e à profundidade, permanecendo na superfície. O olhar, ao contrário, remete à atividade e às virtudes do sujeito, leva em conta a espessura e a interioridade. Entre o ver e o olhar é a própria configuração do mundo que se transforma. Nas palavras do autor:

Segmentam-se, sub-repticiamente, os pólos da visão e, entre eles, hesita seu sentido; pois dobra-se de um lado a percepção à soberania do mundo e, de outro, tudo se concede aos poderes do sujeito. (p. 348)

A visão, o ver, alcança um mundo pleno, inteiro, maciço, supõe uma crença na totalidade, opera por soma e acumulação, busca a abrangência e a horizontalidade. O olhar, nega a totalidade, busca os interstícios de extensões descontínuas. O espaço é aberto, possui lacunas, divisões, alteridade. Há fragmentação e estranhamento. Em vez da dispersão horizontal o direcionamento é para a investigação, orientado na verticalidade. É como se o olhar pensasse, é a transformação da visão em interrogação.

Assim, trinca e se rompe a superfície lisa e luminosa antes oferecida à visão, dando lugar a um lusco-fusco de zonas claras e escuras que se apresentam e se esquivam à totalização. (p. 349)

Configuram-se então duas formas de se relacionar com o mundo que nos remetem à questão já apontada das relações entre sujeito e objeto. No ver está colocada de antemão uma exterioridade em relação a si mesmo, pressupõe uma

demarcação clara entre o vidente e o visível. No olhar encontramos o que acima foi denominado “olhar infantil”. Vidente e visível misturam-se, estão imbricados, há um sentido latente sempre vazado de lacunas e indeterminação.

Não há continuidade entre o ver e o olhar. E a passagem entre eles não se faz por gradação, requer um salto. Passamos da segmentação entre o sujeito e o mundo suposta na “fé perceptiva” para sua inextrincável conjunção na constituição do sentido. A operação de “aproximar ou focalizar” que se observa no movimento do olhar, ao invés de ampliar o alcance da visão, permite, na verdade, saltar do espaço das significações estabelecidas e mergulhar no campo temporal do sentido. (p. 350)

Voltemos à metáfora benjaminiana da “cidade labirinto” e pensemos num sujeito extraviando-se pelas suas ruas. Ou, ainda, um viajante percorrendo seus monumentos, museus, bares e pontes. Entre a viagem e o olhar há um grande parentesco. A viagem, de certo modo, amplia, intensifica, prolonga o mesmo movimento que cotidianamente verificamos no exercício do olhar. São expressões diversas de uma mesma experiência do tempo.

O olhar, como já apontamos, percorre o mundo tensionando seus limites, diferenças e vazios, como um arqueólogo, escava procurando coisas sedimentadas pelo tempo; a partir de configurações localizadas faz rearranjos, aglutina, separa, constrói significações; como um fotógrafo, articula novos ângulos, novas ordenações. As viagens, por sua vez, têm origem nas brechas do sentido. O viajante abandona o conhecido, o rotineiro e se lança no novo, ressignificando a paisagem do cartão postal. Procura mais além, penetra nos becos, nos vãos do mundo, contorna desníveis e vazios, lança-se na indeterminação, na abertura. Os olhos conduzem o corpo desejando explorar, investigar. O viajante convive com uma sensação constante de estranhamento, de desterro, como se estivesse fora do lugar. Como poderíamos entender esta sensação? À primeira vista, atribuiríamos ao ambiente, à estranheza do lugar, ao meio adverso, à distância que ele se encontraria de seu universo de referência.

No entanto, esta resposta não alcança o verdadeiro sentido desta experiência pois limita-se a tratar o espaço no que ele tem de extensão, de exterioridade. Esquece o tempo, a memória, que dá seu caráter de interioridade. Assim, a sensação de estranhamento aponta para desarranjos internos ao próprio território do viajante; diz respeito às fendas e fissuras que permeiam sua identidade. Não é relativo a um outro, mas a ele mesmo. Indo mais além, diremos que o outro, o estranho, só o alcançamos em nós mesmos, ele não é só exterioridade e não-sentido, mas está prefigurado no sentido aberto de nosso próprio mundo interno. O estranho já habita nosso mundo, está invisível nas brechas de nossa identidade. Não o alcançamos fora, mas sim internamente e a partir daí nos transformamos. A desestruturação

vivenciada pelo viajante está relacionada a este ponto cego, este vazio, este estranho que nos remete à questão da perda, da separação e da morte.

Terceiro ato: O túmulo – novas considerações sobre o olhar

É sempre bom lembrar

Um copo vazio

Está cheio de ar

Chico Buarque

... o luto põe o mundo em movimento

P. Fédida

Somos seres marcados pela falta. A perda, que guarda um sutil parentesco com a morte é constitutiva de nossa subjetividade. Nosso olhar também se constitui a partir disto. Temos a impressão de que no ato de olhar ganhamos alguma coisa, incorporamos algo. Relacionamos o ver ao ter. No entanto, o visível também está relacionado ao ser. Ver é perder, é sentir algo que nos escapa. O que vemos está ancorado numa operação de perda e nos remete a ela. Quando olhamos algo, um objeto, por mais simples que seja, por mais neutro, transforma-se quando uma perda o suporta. Às vezes uma simples associação de idéias transforma-o.

No livro intitulado *O que vemos, o que nos olha* (1998), o filósofo francês Georges Didi-Huberman vai refletir sobre o nosso modo de ver e apreciar as imagens. O autor vai propor, com embasamento explicitamente psicanalítico, que toda imagem tem sua origem em um jogo incessante entre o perto e o distante, uma espécie de ritmo que alternaria o cheio e o vazio, a presença e a perda. Para trabalhar esta questão ele nos traz uma situação paradigmática: Alguém diante de um túmulo, olhando para ele.

Esta situação nos coloca uma cisão, abre nossa experiência em duas. De um lado temos a evidência de um volume, massa de pedra, geometria. De outro, uma espécie de esvaziamento, o destino de um corpo semelhante ao meu, sem vida, sem fala, sem movimento, perda e morte invadem nossa experiência. Nas palavras do autor:

Assim, diante da tumba, eu mesmo tombo, caio na angústia... É a angústia de olhar o fundo – o lugar – do que me olha, a angústia de ser lançado à questão de saber (na verdade, de não saber) o que vem a ser meu próprio corpo, entre sua capacidade de fazer volume e sua capacidade de se oferecer ao vazio, de se abrir. (p. 38)

Estamos novamente diante da questão do ver e do olhar, duas maneiras de estar no mundo e já percebemos que muitas vezes devemos fechar os olhos para “ver” (olhar) quando o ato de ver nos abre a um vazio, nos remete à perda que em

certo sentido nos constitui. A questão que se coloca de maneira precisa neste momento é a respeito da angústia. O que fazer diante dela? Que fazer diante desta cisão que revela nossas entranhas, que nos apavora e nos joga num abismo melancólico? Enfrentá-la? Com que armas?

Frente a ela Didi-Huberman detecta duas modalidades contrárias de recalcar a ausência que sustenta toda imagem. A primeira seria permanecer aquém da cisão, decidir, diante de um túmulo, permanecer em seu volume enquanto tal e postular o resto como inexistente. Há, nesta atitude, uma espécie de horror, uma denegação do cheio, uma recusa do fato de que este volume está cheio de um ser semelhante a nós, mas morto, isto é, cheio de angústia que nos remete ao nosso destino final. Ele denomina esta atitude de tautológica.

... uma verdade rasa (“essa tumba que vejo não é senão o que vejo nela: um paralelepípedo de cerca de um metro e oitenta de comprimento...”) lançada como anteparo a uma verdade mais subterrânea e bem mais temível (“a que está embaixo”). O anteparo da tautologia: uma esquiva em forma de mau truísmo ou de evidência tola. Uma vitória maníaca da linguagem sobre o olhar, na afirmação de que aí não há nada mais que um volume... (p. 39)

Essa modalidade recusa a temporalidade do objeto, o trabalho do tempo, da memória e é uma das formas do cinismo pós-moderno.

Uma outra modalidade de se suturar a angústia seria colocar-se além da cisão através da criação de um modelo imaginário no qual tudo – volume e vazio, corpo e morte – seriam preservados no interior de um grande sonho acordado. Um exemplo deste tipo de atitude é o mundo da representação cristã com seus dogmas e a colocação no futuro, no fim dos tempos a aplacação de nossas angústias.

Seja como for, o homem da crença verá sempre alguma outra coisa além do que vê, quando se encontra face a face com uma tumba... O homem da crença prefere esvaziar os túmulos de suas carnes putrescentes, desesperadamente informes, para enchê-los de imagens corporais sublimes, depuradas, feitas para conformar e informar – ou seja, fixar – nossas memórias, nossos temores e nossos desejos. (p. 48)

Tautologia e crença, duas maneiras opostas de suturar a angústia, não enfrentá-la. Estivemos até aqui tateando esta questão, trazendo elementos para refletir a respeito da relação do sujeito consigo mesmo. Aqui talvez se coloque uma questão verdadeiramente psicopatológica, pois estamos diante das possibilidades do sujeito no enfrentamento de suas questões. Se existe um salto a ser dado entre a possibilidade de ver e de olhar, como isto se dá no sujeito, o que propicia e também suporta esta aventura radical do contato com o vazio?

Quarto ato: A clínica da Agorafobia

O sintoma agorafóbico é extremamente incapacitante. O sujeito acometido revela alto grau de dependência de outras pessoas para realizar tarefas simples. Por outro lado, seu mundo psíquico mantém-se bastante preservado. Não há perda de funções vitais tais como orientação, senso crítico, autopercepção etc. Nos momentos de crise de angústia – chamada modernamente de ataque de pânico – ele parece chegar a um limite onde anuncia-se a perda da identidade; no entanto, isto não chega a consumir-se pois após a crise há uma retomada instantânea das amarras com o real. Sua desestruturação revela características especiais que o distingue claramente de um outro que possua uma dinâmica psicótica. O relato dos pacientes a respeito de sua história de vida anterior ao sintoma é muito parecido. São relativamente adaptados, tiveram vida escolar normal, relacionavam-se bem com as pessoas, muitos chegam a se destacar no trabalho, a relação no casamento é tranqüila, não reconhecem algo que prenunciasse o problema e afirmam categoricamente que eram pessoas normais. É óbvio que quando tomamos um paciente destes em análise, identificamos claramente a latência do problema. Há uma dinâmica de evitação instalada, uma dificuldade de enfrentamento de questões importantes, uma tentativa metódica de adequar-se ao desejo do outro em detrimento de identificar seu próprio desejo; no entanto, para o paciente, esta afirmação de que “eu era normal” é importante porque ele demarca o antes e o depois do sintoma como dois momentos diferenciados de sua vida. A vivência é de um rompimento brusco, não há ligação entre o antes e o depois, o sentimento de perda trazido pelo sintoma é muito grande.

O momento de irrupção do quadro está associado a mudanças na vida do sujeito. Estas, na maioria das vezes, não são percebidas pelo sujeito, seu discurso é de que tudo está como sempre esteve. No entanto, logo nas primeiras sessões elas começam a aparecer e estão relacionadas a um reordenamento necessário das estruturas de suporte de sua subjetividade. Este ponto é bastante complexo porque articula o sintoma enquanto solução de compromisso a uma tentativa do sujeito de superação de uma espécie de mito individual. Existe um movimento transgressivo, de superação de um certo aprisionamento que o sujeito vive com relação às figuras parentais fiadoras de sua subjetividade. É interessante assinalar que este momento, na maioria das vezes, está ligado a um acontecimento real que coloca o sujeito abruptamente frente a uma espécie de realização de desejo diante da qual ele não possui condições de suporte. Assim, se temos a instalação do sintoma ligada à morte anunciada do pai do paciente que encontra-se gravemente enfermo, trabalharemos com a situação de perda iminente, mas também com a questão de ocupação deste lugar desejado e a culpa decorrente desta situação. Nesta passagem existe algo que falha, um problema na elaboração edípica que impossibilita uma resolução não sintomática para a situação. Em vez de uma metamorfose

libidinal, um reordenamento de configurações internas, temos uma cristalização onde o sujeito fica totalmente passivo sustentando o que ainda lhe resta da situação anterior. No entanto, não lhe resta muita coisa, está num caminho sem volta, isto é, desesperador.

Vamos recuperar a oposição entre o “ver” e o “olhar” para situarmos este momento de passagem. A dinâmica subjetiva do sujeito anterior ao sintoma nos remete ao “ver”. Sua relação com o mundo é estruturada numa separação que não permite contato. Ele crê num mundo sem falhas, coeso, inteiro, que está sob seu controle. Seu suporte identitário, sua sensação de segurança estão ancorados numa base narcísica. Seus referenciais são todos idealizados. O contato com o outro é fugaz, não suporta a diferença. Na sua relação com o mundo ele tentará adequar-se de maneira que esta construção narcísica não seja tensionada. Se, no contato com o mundo observamos passividade, quando se trata de sua dinâmica interna, observamos onipotência. Esta oposição é produtora de angústia. Ele almeja um futuro sem tensões onde tudo se encaixa, um mundo livre de contradições. Esta expectativa de futuro ligada a uma idéia de calma total é reveladora do tipo de configuração psicopatológica subjacente. Este futuro pleno, onde não existe angústia, funciona como ponto de fuga do presente. Nele não pode haver prazer, realizações. Encontramos um esquema de autoboicote, isto é, as possibilidades de realização que aparecem não são aproveitadas, há um pessimismo sistemático como se existisse uma regra: adaptado sim, realizado só no futuro. A frustração é valorizada, é vista como conquista. Há um gozo no fracasso. No contato com o mundo a atividade não pode aparecer. Na construção narcísica a potência é levada ao extremo. Ocupa o lugar do rei, secretamente, na rigidez de seu mundo interno. Isto transparece de duas formas: de um lado, uma grande timidez nas situações públicas, de outro, explosões de arrogância.

Esta dinâmica instalada revela que no momento do Édipo algo não se completou, o sujeito está preso numa constelação que não permite uma atitude positiva, de afirmação frente ao seu desejo. Há necessidade de abertura para o mundo. A instauração do sintoma é uma estruturação necessária, que preserva o sujeito quando uma configuração especial de sua vida propicia esta abertura de maneira abrupta. Num dado momento ele adquire a capacidade de “olhar o mundo” e depara-se com algo aterrorizante, sem garantias, um mundo cheio de falhas, de lacunas, indeterminado. É importante ressaltarmos que o sintoma neste caso sinaliza uma possibilidade de passagem, o salto existente entre “o ver” e o “olhar” é algo que possibilita uma nova maneira de estar no mundo, portanto, podemos falar de uma positividade do sintoma.

A injunção do real que precipita o sintoma agorafóbico e que modifica a configuração do mundo para o sujeito, uma espécie de salto, produz sensações muito desprazerosas. No contato com o mundo ele sente-se perder-se como se estivesse

sendo aspirado por ele. Não encontra algo que o situe, que lhe ampare, perde o limite entre ele e as coisas do mundo, como se estivesse na iminência de tornar-se objeto. Na clínica, sua fala repete insistentemente e de diversas maneiras que não há garantias. Estas duas características, tornar-se objeto e a falta de garantias, são fundamentais para pensarmos o que acontece com o sujeito agorafóbico.

Quando nos reportamos a Freud a respeito deste tema, vemos que ele coloca o medo do agorafóbico como medo da castração. No texto “Inibição, sintoma e angústia” (1925) ele faz a seguinte afirmação:

O paciente agorafóbico impõe uma restrição ao seu ego para fugir de um perigo provocado por um instinto. Este perigo é a tentação de ceder a seus desejos eróticos, os quais suscitariam, como na infância, o perigo de castração ou outro análogo. (p. 2857)

Laplanche, no seu livro *A angústia* (1987) reflete sobre esta posição de Freud sugerindo uma outra maneira para se compreender o problema. Propõe que o perigo originário da agorafobia não é expor o ego à punição da sexualidade, mas sim expor o ego à sexualidade, isto é, ao pulsional. Nas palavras do autor:

O espaço aberto à tópica da agorafobia, esta tópica evanescente, ilimitada, coincide metaforicamente com uma fragilização do casulo do ego. E as primeiras medidas de proteção do agorafóbico não consistem em transformar seu sintoma numa fobia mais significativa e mais estruturada, como uma fobia de animal, mas são medidas que tentam restaurar, justamente, esse limite narcísico. (p. 234)

Segue seu argumento comentando que Freud se questiona no texto do pequeno Hans se não teria havido um primeiro período de agorafobia antes da fobia de cavalo. Este questionamento leva Laplanche a trabalhar com a seguinte hipótese: a castração, em vez de determinar a angústia, é um elemento estruturante que tenta metabolizá-la, simbolizá-la. Fica claro que ele está questionando o conceito de angústia-sinal proposto por Freud. Não vamos tratar desta questão que, apesar de pertinente ao tema da agorafobia, é muito complexa para o presente estudo. O que gostaríamos de recuperar de Laplanche é esta idéia de fobias mais estruturadas, significantes em oposição às fobias de espaço.

Esta oposição permite-nos introduzir algumas idéias propostas por Contardo Calligaris no livro *Introdução a uma clínica diferencial das psicoses* (1989) a respeito do tema. Ele vai dizer que o sujeito fóbico tem um saber que está relacionado à insuficiência da metáfora paterna. A constituição da subjetividade humana (e por conseqüência) a neurose é uma tentativa de defesa contra o assujeitamento ao outro. O trabalho neurótico caracteriza-se por uma referência a um pólo paterno que é suposto possuir um saber sexual que defende o sujeito contra a Demanda do Outro. Segundo o autor:

O fóbico sabe que, sejam quais forem a determinação imaginária e a constelação simbólica do pai, a metáfora paterna, enquanto tal, enquanto operação, é débil. É uma defesa insuficiente. Evidentemente o fóbico tem razão. (p. 60)

O fóbico, a partir deste saber oscilaria entre dois pólos: produzir um excesso de pai para dar conta dessa insuficiência e o risco objetal, isto é, o fracasso dessa tentativa. O primeiro pólo, onde a tentativa é fazer valer um pai e dele se amedrontar está ligado às fobias de significantes onde ele criaria brasões, bandeiras do pai. Seriam as fobias de objetos, de animais etc. O outro pólo seria o risco da redução do sujeito à posição objetal, de objeto de gozo do outro que estaria ligada a uma fobia de espaço ou ainda uma posição depressiva. Seriam fobias de ser comido pelo outro, aspirado no seu gozo.

O que percebemos no sujeito agorafóbico é que parece haver um engessamento neste pólo relacionado à posição objetal.

Para finalizar, chamo a atenção para duas questões que não foram trabalhadas no nosso percurso, mas que são de fundamental importância para o tema em questão. A primeira relaciona-se à problemática da angústia pois a agorafobia é um campo privilegiado para tratá-la. A segunda diz respeito à relação entre agorafobia e depressão.

Bibliografia

- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas II – Rua de mão única*. São Paulo, Brasiliense, 1997.
- BERLINCK, M.T. “A mania de saber”, in PERES, U.T. (org.). *Melancolia*. São Paulo, Escuta, 1996.
- BIRMAN, J. *Ensaio de teoria psicanalítica – Parte 1*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993.
- CALLIGARIS, C. *Introdução a uma clínica diferencial da psicose*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1989.
- CARDOSO, S. “O olhar dos viajantes”, in NOVAES, A. (org.). *O olhar*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- COLETÂNEA (Diversos autores). *A fobia – estudos clínicos sobre o seminário ‘A relação de objeto’ de J. Lacan*. Rio de Janeiro, Revinter, 1994.
- DIDI-HUBERMAN, G. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo, Ed. 34, 1998.
- DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1989.
- _____. *Estruturas e clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro, Taurus, 1993.
- FREUD, S. *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.
- _____. “Análisis de la fobia de un niño de cinco años” (1909). *O.C.*, vol. II.
- _____. “Lecciones introductorias al psicoanálisis” (1915-7[1916-7]).
- _____. “Inhibición, síntoma y angustia” (1925). *O.C.*, vol. III.
- _____. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1894*. MASSON, J.M. (org.). Rio de Janeiro, Imago, 1986.
- LACAN, J. *O seminário – Livro 4 – A relação de objeto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986.

- LAPLANCHE, J. *A angústia*. São Paulo, Martins Fontes, 1987.
- ____ & PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo, Martins Fontes, 1986.
- MAGALHÃES, M.C.R. “Narcisismo primário e o desejo”, in BERLINCK, Manoel T. (org.). *O desejo na psicanálise*. Campinas, Papirus, 1985.
- MATOS, Olgária C. F. *História viajante: notas filosóficas*. São Paulo, Studio Nobel, 1997.
- MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo, Perspectiva, 1971.
- NASIO, J.-D. *A histeria: teoria clínica e psicanalítica*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.
- PERRIER, F. *Ensaio de clínica psicanalítica*. São Paulo, Escuta, 1992.
- VERNANT, J.P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro, Bertrand, 1989.

Resumos

Este trabajo tiene por objetivo situar el momento de instauración del síntoma agorafóbico. A partir del concepto griego del Ágora y de algunas contribuciones de la fenomenología de la percepción, intentamos poblar el espacio, tan temido por el sujeto, con fantasmas ligados a su propia subjetividad.

Palabras-llave: Agorafobia, Agora, percepción, subjetividad.

Ce travail a pour objectif situer le moment de l'instauration du symptôme agoraphobique. Par la notion de l'Agora grecque et des autres contributions de la phénoménologie de la perception, on essaie d'occuper l'espace, si craint pour le sujet, avec des fantômes liés à leur propre subjectivité.

Mots-clef: Agorafobie, Ágora, perception, subjectivité.

The aim of this work is to find the institutional moment of the agoraphobic symptom. Through the notion of Agora Greek and others contributions of the perception phenomenology, we try to occupy the space, so fearful by man, with ghosts linked to their own subjectivity.

Key words: Agoraphobia, Ágora, perception, subjectivity.