

TEMOS MEDO DE QUÊ?¹

Alain Vanier

Ex-psiquiatra de hospitais. Professor da Universidade Paris VII – Denis Diderot.

Tradução: Pedro Henrique Bernardes Rondon

RESUMO: O enfraquecimento contemporâneo das figuras tutelares tem como correlato certa escalada do medo. Contudo, a psicanálise apostará em outra via que não a da restauração do pai do patriarcado. A fim de pensar tal via, articula-se, aqui, as diferentes categorias do medo, considerando-se as formas tomadas por este termo no curso da História, bem como suas inflexões contemporâneas na relação com o laço social.

Palavras-chave: Medo, angústia, pai, gozo, ciência.

ABSTRACT: What do we fear? The contemporary weakening of the tutelaring figures holds a correlation to a fear scale. However, the psychoanalysis will bet on other means that not the one of the restauration of the patriarchate father. In order to think such a mean, it is here argued the different categories of fear, considering the forms taken by this term in the course of History, as well as its contemporary inflections in the relation with social bonds.

Keywords: Fear, anguish, father, joy, science.

O fato de as Faculdades Universitárias Saint-Louis e sua Escola de Ciências Filosóficas e Religiosas terem solicitado a um psicanalista que inaugurasse o ciclo de aulas públicas deste ano me sensibiliza muito. Agradeço ao senhor reitor das faculdades, e à Comissão Diretora da Escola, na pessoa de sua presidente, senhora professora Anne-Marie Dillens, com uma lembrança especial ao professor Jean Florence, ele próprio psicanalista, cuja amizade tanto me honra. Seus trabalhos sobre identificação constituem referência, e

¹ Publicado originalmente em Dillens, Anne-Marie (dir.) *La peur: émotion, passion, raison*. Bruxelas: Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p.15-30. Por ser fruto de uma conferência, este ensaio não apresenta referências bibliográficas completas das citações literais; o autor se responsabiliza pelas mesmas.

não estão distantes de nosso tema, porquanto a identificação — como modalidade de relação com o semelhante — articula-se com a questão do medo, do qual é uma das saídas.

Que é que um psicanalista pode dizer a propósito do medo? Não considero que seja fortuito o aparecimento de um tema como este hoje em dia. De fato, uma questão como “temos medo de quê?” se divide entre a intemporalidade do medo como afeto fundamental, e a atualidade dessa questão.

Alarme, acovardamento, angústia, ansiedade, apavoramento, apreensão, assombro, aversão, cagaço, azar no jogo, covardia, desassossego, desbrío, enlouquecimento, fobia, ódio, raiva, horror, inquietação, inquietude, medo, pânico, paúra, pavor, pusilanimidade, receio, repulsa, sobressalto, susto, temor, terror, tremor, etc. O vocabulário do medo é imenso, e o campo semântico que constitui é muito rico e, curiosamente, discrimina muito pouco. O termo central que Freud promove é o de angústia (*Angst*) — do qual Kierkegaard fizera um conceito alguns decênios antes — e sem dúvida não é indiferente observar o reaparecimento desse termo, caído em desuso no século XVIII, nesse momento particular da História do Ocidente (REY, 1992). Propõe-se para nós, então, a questão da articulação possível entre as diversas categorias do medo, assim como suas formas no curso da História e as inflexões contemporâneas desse mesmo termo na sua relação com o laço social. Aristóteles e a tragédia, Agostinho e a Revelação, Hobbes, Kierkegaard, Heidegger, depois Hannah Arendt e o terror totalitário, Hans Jonas, tantas figuras que marcam várias etapas da problemática, articulando a singularidade do medo e sua universalidade, sua particularidade e o tratamento que dá e recebe da coletividade.

O que é a angústia para a psicanálise? Freud foi o primeiro a fazer a angústia entrar para o vocabulário da psicopatologia. Os alienistas do século XIX não desconheciam o medo como signo, mas o incluíam em quadros diversos. Freud deu à angústia um estatuto novo, ao descrever em 1895 a neurose de angústia (FREUD, 1895). Ele desenvolve sucessivamente pelo menos duas teorias da angústia, assim como um recorte desse abundante vocabulário do medo.

A angústia tem com o nosso corpo a mais estreita vinculação, como nos é mostrado pela etimologia (do latim *angustia*): designa um mal-estar psíquico, mas também físico — sensação de aperto na região epigástrica, de bolo na garganta, com palpitações, palidez, impressão de que as pernas vacilam, dificuldade para respirar, em suma, a angústia afeta o corpo. Se para a psicanálise é o “afeto principal”, “fundamental”, “aquele a cuja volta tudo se ordena”, para os psicanalistas a angústia não é um *reliquat*, um ressurgimento de nossa animalidade, uma reação de nosso ser biológico cioso de preservar-se como vivo — o que o termo fobia (*phobos*: a fuga) dá a entender. Em conseqüência de sua captura na linguagem, o homem faz de suas necessidades naturais, desejos.

Talvez daí provenha a escolha feita pelos tradutores franceses de Freud, de traduzir *Angst* por *angoisse* [angústia], uma vez que em alemão aquele termo recobre também o medo: para dizer que alguém tem medo, utiliza-se *Angst*.

Desde os anos 1890, a angústia para Freud corresponde a uma tensão física que não pode ser elaborada psiquicamente, e essa tensão é sexual. Depois de ter sido referida a causas a propósito das dificuldades atuais da vida genital, em seguida é articulada à teoria do recalçamento. Este separa representação e afeto: a representação é recalcada no inconsciente, e o afeto é deslocado, destacado dessa representação à qual estava ligado. O afeto então não pode ser reconhecido e se transforma em angústia que parece não ter objeto.

Freud vai propor uma divisão de medos e angústias, à qual será levado pelos efeitos clínicos da Primeira Guerra Mundial (FREUD, 1916-1917; 1920). Ele distingue três categorias em função de “sua relação com o perigo”. Em primeiro lugar, a angústia — *Angst* — que se refere a um estado e “abstrai do objeto”. O perigo pode ser desconhecido e provoca um estado de espera e de preparação. Em seguida, o medo (*Furcht*) exige um objeto determinado e dirige sua atenção para este. Por fim, o terceiro termo, *Schreck*, para o qual [em francês] a tradução por *effroi* [pavor] é preferível a *frayeur* [susto], porque *frayeur* deve sua forma e seu sentido atual a uma aproximação com *effrayer* [assustar], de onde vem *effroi* [pavor], nesse caso a etimologia é distinta. O pavor é efeito de um perigo que não é preparado por alguma forma de alerta, não é preparado pela angústia, é marcado pela surpresa. Isso faz Freud dizer que o ser humano se protege do pavor por meio da angústia. As neuroses traumáticas — neuroses de guerra — fornecem o modo explícito de uma manifestação de pavor, e a articulação da angústia e do medo é particularmente nítida na fobia.

Ao longo dos anos 1920, Freud vai propor uma segunda teoria da angústia (FREUD, 1926). Nesta, ele inverte sua proposição inicial: não é o recalçamento que faz a angústia, mas sim “a angústia é que faz o recalçamento”. Porque a angústia sobrevém inicialmente diante de um perigo extremo e ameaçador. Freud a denomina *Realangst*, que podemos traduzir por *angoisse réaliste* [angústia ante um perigo real], ou melhor, [em francês] por *angoisse de ou du Réel*. Trata-se daquilo que se apodera do menininho diante do amor que sente por sua mãe. Ainda que apareça como perigo interno, esse amor remete a um perigo externo que é o temor imaginário da castração. Não é tanto que a castração possa efetivamente ser praticada, Freud escreve, mas “esse é um perigo que ameaça do exterior, e a criança acredita nele”. Essa crença é determinante. Para as meninas, Freud prossegue, trata-se da angústia ante a perda do amor, “visivelmente um prolongamento da angústia do lactente quando experiencia a ausência da mãe”; remete a uma angústia originária, a angústia do nascimento, que já significa separação da mãe. A angústia é um sinal no eu, sinal de perigo

quando sobrevém uma exigência pulsional. A angústia é um sinal no eu, ela adverte o sujeito de um perigo que é o de um desejo enigmático que envolve seu ser como perdido e passível de anulação, seu ser como objeto que pode ser, sem saber qual, para o desejo do Outro. Só então o recalamento intervém.

Toda a teoria do infantil tinha sido desenvolvida por Freud a partir dos tratamentos de adultos. Para responder aos seus detratores, Freud estimulou pessoas que andavam à sua volta a observarem crianças, a fim de verificar suas hipóteses. Dessas observações, nada chegou até nós, a não ser o início do artigo sobre o pequeno Hans, publicado em 1909 (FREUD, 1909; ver também comentário de Lacan em LACAN, 1956-1957/1994). Porém, quando tinha 4 anos e meio, o Hans dispara uma fobia que vai ser tratada por uma psicanálise conduzida por seu pai. Paradoxalmente, Freud vai declarar que o tratamento de Hans não lhe ensinou nada que ele já não soubesse.

Muito cedo, Hans surge preocupado com seu pênis, que ele chama de seu *Wiwimacher* — seu *faz-pipi*. Ele atribui um *faz-pipi* daqueles também aos animais que existem à sua volta, mas não a todos, e se pergunta se sua mãe também teria um. Diante disso, ela responde que tem, e acrescenta: “Então você não sabia?” Essa ênfase no saber não é à toa, uma vez que a fobia tem isso de particular: ela manifesta, ao mesmo tempo, um saber que o sujeito possui sem poder fazer saber que possui, sem poder fazer com que seja reconhecido, e, além disso, uma zona de não-saber fundamental. Hans responde: “Não, eu achava que como você é tão grande, devia ter um *faz-pipi* como o de um cavalo.” Esta é uma das primeiras ocorrências do cavalo, que será o objeto fóbico por onde Hans faz saber aquilo que sabe. Nessa época, as ruas viviam cheias de cavalos, o que permitia a observação de sua vida íntima, tão importante para as crianças. Hans não pode se apropriar desse saber, porque não pode fazê-lo reconhecer pelo Outro. Ele também adquiriu o hábito de se masturbar, o que lhe valeu uma ameaça de castração proferida pela mãe.

Lacan vai insistir na importância da descoberta do real do órgão nessa idade. A micção deixa de acontecer com ereção, e as ereções se produzem intempestivamente, dando sensações de tensão desconhecidas, incontrolláveis e quase dolorosas. As crianças dessa idade muitas vezes fazem perguntas indiretas sobre essas sensações, que são solicitações de palavras para saber aquilo que irrompe violentamente em seu corpo. Porque a sexualidade irrompe violentamente e, ademais, é impossível dominá-la: isso já impunha a dúvida aos gregos, uma vez que a sexualidade é o lugar por excelência do fracasso do ideal de domínio de si mesmo.

A sexualidade é sempre traumática porque vem do Outro, é heterogênea ao corpo. Para Freud, ela de início apareceu como ligada à sedução dos pais abusadores, construção que visava simbolizar esse algo que escapa à simboliza-

ção, isto é, ao saber — outra fórmula de Freud, que mais tarde constata que não há representante da diferença dos sexos no inconsciente, e de que nesse nível há uma falta de saber.

O nascimento de uma irmãzinha alimenta o questionamento de Hans sobre esse órgão, assim como sobre a diferença dos órgãos genitais entre meninas e meninos. Ele tem um sonho no qual sua mãe o abandona, e desenvolve pouco depois uma fobia a cavalos, lugar da transposição da angústia. Hans era um menininho particularmente amado pela mãe que o levava para toda parte: para sua cama, apesar dos tímidos protestos do pai; para seu banheiro, etc. O temor de ser devorado pela mãe que seu sintoma manifesta (medo de que um cavalo o morda) de fato é o temor de não saber o que a mãe quer dele nesse amor que tem por ele. O interesse pela irmãzinha que acabou de nascer torna mais aguda a questão. Trata-se de saber por que ele é amado, uma vez que seu órgão não parece estar à altura daquilo que a mãe poderia esperar. Então, o risco é de que seja ele inteiro o objeto do desejo da mãe. Hans é confrontado com aquilo que encontrou como falta no Outro, isto é, como desejo. Se não falta nada à mãe, ela não deseja. Sócrates já fazia Diotima dizer que o amor é filho do Expediente e da Pobreza, é pobre porque é falta e vive de expedientes.

Porém, uma vez que imagina a si mesmo como outro que não aquele que é desejado, Hans é jogado para fora do campo imaginário da mãe onde ela poderia achar de se satisfazer, em vista do lugar que ele ocupava aí. Nesse lugar da angústia, Hans vai substituir o medo pela produção de uma fobia. Esse medo, diferentemente da angústia, tem a vantagem de estar focalizado num objeto; de algum modo é um posto avançado da angústia. Paradoxalmente, esse medo tem uma função estruturante. Introduce uma ordem — exorbitante, é bem verdade — no mundo dessa criança: há, assim, lugares onde pode ir, onde ela não tem medo, e outros onde ela não pode ir. Lacan chegou a dizer: “O sentido da fobia é introduzir uma estrutura no mundo da criança. A fobia coloca precisamente no primeiro plano a função de um interior e de um exterior. Até aí a criança, no fim das contas, estava no interior de sua mãe”, de onde acaba de ser expulsa. A confrontação ao enigma do desejo da mãe, ao enigma do desejo do Outro, faz surgir a angústia. Esta intervém quando o sujeito encontra a falta no Outro, que gera seu desejo, e que não sabe que objeto ele é para esse Outro e seu desejo. O medo do objeto fóbico que substitui a angústia vem então proteger o sujeito contra esse desejo. O objeto fóbico é um significante, um significante que serve para tudo, trata-se igualmente do pai que pune e da mãe que devora. Esses significantes muito freqüentemente têm um valor genérico para além de toda realidade presente. Assim, o medo do lobo está sempre presente, mesmo que não haja mais lobos nos nossos campos; está, porém, depositado na cultura, nos nossos mitos. A criança está desarmada como resultado de sua dependência

absoluta ao desejo do Outro, que sempre lhe parece enigmático: “O que ele quer? O que ele quer de mim?” Essa pergunta não pára de ressurgir ao longo da vida inteira, ela colore, dá sabor às aflições da vida amorosa de todo mundo: o que é que eu sou para o Outro? Que é que ele ama em mim, se me ama? E isso a cada vez que esse outro me parece realmente outro. Assim, a angústia é, para o sujeito, uma espécie de marcador do aparecimento de uma relação com o Outro, em sua dimensão real, e destaca a dependência ao Outro de toda constituição de sujeito.

Para Freud toda angústia é fundamentalmente angústia de separação. De fato, o que gera a angústia é menos a separação do que aquilo que aconteceria se essa separação não acontecesse: a angústia surge da experiência dessa ligação que desmente a separação. A angústia é, portanto, marca dessa separação, marca de um vestígio deixado pela simbolização dessa separação. A encarnação de um objeto (seja um bichinho de pelúcia, um paninho macio, um objeto eletivo que Winnicott chama de objeto transicional) é esse vestígio, esse *reliquat* que significa que essa separação não é totalmente simbolizável, que há um resto.

No final das contas, a suposta onipotência da mãe, a dependência suposta ao seu capricho, é que cria uma situação de perigo para o sujeito.

“O espanto se apossa de você mais facilmente ao sair de um estado de contemplação e de concentração profundas, quando você está numa meditação profunda, ou recolhido na música ou mergulhado no sono. Mais fácil e fortemente do que qualquer outra, uma percepção visual o fará mergulhar no espanto. Mas especialmente, se é a presença de uma pessoa feminina que você percebe por perto (e provavelmente é a mesma coisa tanto para os homens quanto para as mulheres). De modo que o aparecimento da mãe, despertando o homem da meditação na qual ele está profundamente absorto, seria o caso eidético ideal do espanto.” (BENJAMIN, 1920-1922/2001)

O recolhimento de que Benjamin fala não é em Deus, explicita ele, nem em si mesmo: é um recolhimento incompleto que “desencarna a carne” e desenraiza “do corpo estrangeiro”, donde a prevalência do visual. E acrescenta: “O espanto é um fenômeno que só pode se instalar quando a sós”, e põe em jogo a dimensão do duplo.

A angústia não é sem objeto, mas esse objeto é fundamentalmente perdido. Parece sem objeto porque o que a provoca é antes a iminência da presença do que a própria presença. A angústia introduz a função da falta, porque está ligada a esse momento separador de constituição do objeto. Desde então, a angústia é antes falta da falta que constitui o apoio do desejo para o sujeito. Deste ponto

de vista, a fobia mostra como o medo trata a angústia. Os pacientes fóbicos apresentam novos surtos de angústia quando a fobia desaparece; na neurose obsessiva, quando o sujeito é impedido de entregar-se aos seus rituais. Essa relação com o desejo do Outro encontra sua resolução normativa no complexo de Édipo, isto é, no lugar que o pai pode tomar como sendo aquele que se ocupa do desejo da mãe. Nisso, a culpabilidade tem ligação com a angústia, o que Kierkegaard (1844/1935) desenvolveu magnificamente, sob um outro ângulo, e que é constatado pelo trabalho histórico de Jean Delumeau (1983) sobre o pecado e o medo. A fobia manifesta ao mesmo tempo uma realização e um fracasso; de certo modo a operação edípica erra o alvo, uma vez que ao mesmo tempo manifesta e disfarça uma falha da separação.

Há algum tempo o tema do declínio do pai, do enfraquecimento de sua função, tem tomado ares de banalidade. E no entanto, esse enfraquecimento não é recente. O advento do cristianismo é um dos momentos decisivos para isso, e uma disputa como a do *filioque* é evidência disso. É certo, no entanto, que nossa época mostra um enfraquecimento de uma dimensão imaginária do pai — não sem relação com a promoção de figuras ideais para além da família. Há, entretanto, alguma coisa estrutural no fato de que, falando propriamente, nenhum pai está à altura de substituir por completo a dimensão simbólica de sua função. As inevitáveis fobias que balizam e escandem o desenvolvimento da criança manifestam isso. Quer se trate do medo da escuridão, do lobo, etc., essas fobias aparecem em idades determinadas: por volta de 3 a 5 anos, e a fobia de Hans provavelmente é uma dessas; depois por volta de 8-9 anos, quando a criança apreende que pode perder ou ser perdida por seus pais, que são mortais. É por isso que se pode dizer, ante essa incompletude, “só temos medo verdadeiramente daquilo que não podemos compreender” (MAUPASSANT, 1884/1979). Lacan diz a mesma coisa quando, ante a pergunta de uma jornalista quanto ao que “leva as pessoas a se submeterem à psicanálise”, responde que é “o medo. Quando acontecem ao homem coisas que ele não compreende, mesmo que sejam coisas que ele quis, o homem tem medo. Ele sofre por não compreender e, pouco a pouco, entra num estado de pânico. É a neurose.”

A nostalgia do pai é um tema da modernidade, e nossa época viu determinados retornos terríveis, porém, ainda que apenas possamos constatar que há aí algo que não funciona mais como outrora, a psicanálise é uma aposta razoável — uma vez que se apóia na clínica — numa outra via que não a da restauração do pai, que não a do salvamento do pai do patriarcado. Temos alguma idéia de outrora graças aos incomparáveis trabalhos de Jean Delumeau (1983). Ele mostrou como o acúmulo de agressões que atingiram as populações do Ocidente do século XIV ao século XVII provocou profundo abalo psicológico que “todas as linguagens do tempo evidenciam”. “Constituiu-se ‘um país do medo’ em

cujo interior uma civilização se sentiu ‘pouco à vontade’ e povoou de fantasias mórbidas”. A angústia e o desespero ameaçavam a coerência social. “Os homens da Igreja”, escreve Jean Delumeau,

“designaram e desmascararam esse inimigo dos homens. Prepararam o inventário dos males que ele é capaz de provocar, e o rol de seus agentes: os turcos, os judeus, os hereges, as mulheres (especialmente as feiticeiras) (...). Uma ameaça global de morte encontrou-se assim segmentada em medos, certamente temíveis, porém nomeados e explicados, porquanto refletidos e esclarecidos pelos homens da Igreja. Essa enunciação designava os perigos e os inimigos contra os quais o combate era pelo menos possível, se não fácil, com a ajuda da graça de Deus. (...) O discurso eclesiástico, reduzido à sua essência, era de fato o seguinte: os lobos, o mar e as estrelas, as pestes, as privações e as guerras não precisam ser tão temidos quanto o demônio e o pecado, e a morte do corpo, não tanto quanto a morte da alma. Desmascarar Satã e seus agentes e lutar contra o pecado, ademais, era diminuir a quantidade de infelicidades existentes sobre a Terra, das quais eles são a verdadeira causa. (Id., *ibid.*)

Jean Delumeau observa, por outro lado, que se introduz então um certo medo de si mesmo, porque “todo homem, se não tomar cuidado, [pode] se tornar um agente do demônio”.

Isso que é descrito para nós dessa maneira é um notável tratamento do medo pelo medo. Essas agressões incompreensíveis remetem às fontes do medo. Explicá-las, nomeá-las, colocá-las num combate no qual cada um pode encontrar seu lugar, ainda que não mude nada nas agressões, modifica o valor e o próprio sentido do medo.

Relendo *Athalie* de Racine, em 1956, Lacan desenvolveu uma hipótese próxima a isso (LACAN, 1955-1956/1981). A primeira cena da exposição mostra o encontro de Abner, um oficial da rainha Athalie que reina pelo terror, com o grande sacerdote Joad, que conspira a fim de levar ao trono o seu filho, filho que deveria ter sido morto quando criança, e que ele escondera.

O medo é algo ambivalente. “É ao mesmo tempo alguma coisa que o impele a avançar e alguma coisa que o puxa para trás; é alguma coisa que faz de você um ser duplo e que, quando você o exprime diante de um personagem junto de quem você quer dar mostras de ter medo, põe você a cada instante na postura de reflexo. É o que Abner vai tentar fazer com Joad. O que se produz, porém, é a operação inversa. Tudo gira em volta de um termo: o temor a Deus. Lacan demarca essa balsa à volta da passagem do zelo para a fidelidade. De fato, Abner começa evocando a desafeição do Templo cheio de uns poucos “zelosos adoradores”, vindos em busca de um Deus que não manifesta mais nada de seu

poder diante do poder da rainha, que parece não ter limites. Zeloso vem do latim *zelus*, que quer dizer “ciúme”, que por sua vez provém do grego *zelos*, “emulação”, “rivalidade”; designa um vínculo imaginário, uma multidão de assemelhados (REY, 1992). Diante disso, Joad responde: “Eu temo a Deus, caro Abner, e não tenho nenhum outro temor.”

Ao redor desse temor a Deus — e Lacan enfatiza a que ponto esse termo é fundamental numa certa tradição que é a nossa — gira a posição de Abner, zeloso, porém indeciso, um pouco deprimido, que fica firme e se junta ao grupo fiel. A eficácia desse temor a Deus é transformar o zelo inicial em fidelidade no final da cena, porquanto os “zelosos adoradores” se tornam a “tropa fiel”, fidelidade que deriva de *fides*, a fé — fé nesse Deus terceiro que articula minha ligação ao meu semelhante. Essa passagem, parecida com aquela descrita por Delumeau, não é um embuste de prestidigitação.

Lacan pode dizer:

“o temor a Deus é um significante que não se encontra em toda parte. Foi preciso que alguém o inventasse, e o propusesse aos homens como remédio para um mundo feito de múltiplos terrores, temer um ser que, no final das contas, só pode exercer seus maus-tratos por meio dos males que estão aí, presentes de forma múltipla, na vida humana. Substituir os inumeráveis temores pelo temor a um ser único que não dispõe de outro meio para manifestar seu poder senão aquilo que é temido por trás desses numerosos temores, é um bocado difícil de admitir.” (LACAN, 1955-1956/1981)

As culturas sempre propuseram esse tipo de tratamento do medo pelo medo. Um medo imaginário, difuso, que ameaça aparecer de surpresa, é substituído por um medo orientado, focalizado, como uma espécie de fobia generalizada, que serve de remédio para a solidão paralisante da angústia, ao coletivizar essa angústia. Tal intervenção, portanto, introduz uma dimensão suplementar com Deus como figura de Pai ideal. Põe em ação um efeito de simbolização daquilo que há de mais Real para cada um, por trás dessas múltiplas infelicidades: a morte, a morte incompreensível, a respeito qual nada podemos saber, porque remete a uma abertura no próprio saber. Todas as crianças da idade de Hans são pequenos metafísicos, preocupados com essa questão. O que encontram no Outro que interrogam é um ponto de não-saber, no qual está alojada uma crença. Nesse lugar, é preciso abster-se cuidadosamente de inscrever uma certeza que funcione como um tampão, que faça extinguir a curiosidade do pequeno perguntador que tenta limitar essa abertura no Outro.

Essa dimensão ideal de uma figura paterna é particularmente evidente na constituição dos grupos. Quem tenha assistido a um dia de aula numa seção de

crianças pequenas de um maternal — crianças de mais ou menos 3 anos — terá guardado na lembrança a dificuldade que a professora pode ter para simplesmente arrumá-las em grupo. Alguns anos mais tarde, as crianças formam uma fila sem maiores dificuldades, elas se organizam sob a tutela da professora, ou do líder que tenha surgido de dentro de suas próprias fileiras.

O reagrupamento sob uma figura tutelar sempre constituiu uma das maneiras mais comuns de tratar o medo. O pai, ou sua figura, protege do medo. Esse reagrupamento se faz à custa de uma regressão que mantém o sujeito em determinada posição, aquela que Freud qualificava como infantil, mas que pode tomar corpo e constituir uma proteção eficaz contra a neurose. É o que a religião realizava (“Não tenhais medo!”) num tempo em que seu lugar no campo cultural permitia isso. O relativo declínio do discurso religioso, a modificação de seu lugar no nosso mundo tem ligação com a emergência da psicanálise como sintoma revelador do mal-estar em nossa civilização.

ENTÃO, TEMOS MEDO DE QUÊ?

De nosso corpo, respondia Lacan. Esse medo de si mesmo se chama angústia. Os outros registros do medo se articulam aí, ou procedem daí. O que é o corpo? Em francês, pelo menos, não se diz “eu sou”, mas sim “eu tenho” um corpo. O corpo é um haver, uma posse que também nos possui; é algo de que gozamos — entendam gozo no seu sentido jurídico. O gozo que é gozo do corpo é aquilo que está além do prazer, que funciona como barreira. O gozo é aquilo que se pode experimentar, por exemplo, na dor. Ora, as proteções funcionam e, na maioria das vezes, nos põem ao abrigo de experimentar essa dimensão de nosso corpo.

O corpo é um haver que “se introduz na economia de nosso gozo pela imagem do corpo”. O estádio do espelho é paradigmático. A criança se reconhece numa imagem que lhe dá sua unidade antes mesmo que seu amadurecimento neurofisiológico o permitisse. Para que ela assuma essa imagem, para que se identifique, é necessária uma mediação: a mediação da mãe, desse Outro que a carrega nos braços, e que nomeia essa forma que a criança encontra. No olhar da mãe e em suas palavras, a criança capta que representa alguma coisa para seu desejo, mesmo assim, sem saber o quê. A mediação simbólica do Outro me confere a imagem do meu corpo, e meu eu se constitui a partir daí como um *alter ego*. Assim é o corpo da linguagem que faz o corpo do espelho, conferindo-o ao sujeito. A linguagem — isto é, o saber — afeta o corpo, desmembra seu gozo, recorta-o para produzir as quedas desses objetos — perdas de gozo oral por ocasião do desmame, do gozo anal por ocasião da educação dos hábitos higiênicos, etc., mas também escópica e vocal — objetos que o sujeito não reencontra em seu reflexo. As zonas recortadas pela perda desses

objetos são os lugares onde se realizaram as trocas com o Outro através dos cuidados, da maternagem, etc., lugares de gozo comemorativos de um gozo primeiro, perdido para sempre.

Essa imagem, portanto, é furada; o sujeito não reencontra aí os seus objetos, eles estão faltando. Não o seio, mas o furo da boca, não o olhar, uma vez que, diante do espelho, eu não me vejo ver. O que retém a imagem são essas faltas, embora a imagem como unificada as oculte.

Se existem medos do corpo ligados a perigos que o ameaçam diretamente, a angústia é esse momento em que pressentimos que nosso próprio corpo poderia não ser senão um desses objetos próprios ao gozo do Outro, próprios para não ser senão um desses resíduos. A angústia é, assim, um medo do medo, medo de alguma coisa que escapa à compreensão, ao saber, medo desse gozo enigmático para o sujeito.

Portanto, o que fixa minha imagem no espelho são esses objetos que faltam, fragmentos, facetas dessa perda primordial que o sujeito incansavelmente vai buscar, na esperança de uma feliz redescoberta. Ora, nosso mundo pôs-se a produzir esses objetos que visam a preencher-nos — e que não param de nos deixar insatisfeitos. Cada uma dessas felizes redescobertas é marcada de uma impossibilidade — “não é isso!” — e o sujeito é lançado novamente nessa busca sem fim. Hannah Arendt tinha observado a ligação dessa produção com a morte, a ligação do circuito da produção com a destruição, que ela via em ação mesmo num fenômeno como a moda, com a produção de objetos cuja finalidade é a destruição, porque saem de moda (ARENDE, 1958/1961-1983). A ciência nos dá numerosas bugigangas próprias como engodo para o nosso desejo. Elas vêm no lugar daquilo que nos falta: televisão, *walkman*, telefone celular, etc. Mas nós provavelmente não gozamos melhor do que antes. Esse gozo, outrora remetido ao além como recompensa de uma vida de merecimentos, hoje em dia nos é prometida, mostrada como possível. Não obstante, somos separados desse gozo, em posição de espectador que o espetáculo designa sempre mais próximo, uma vez que é meu semelhante, em nome de uma opção aleatória, que ocupa a tela da tele-realidade. Se essa organização é a mola propulsora do consumo moderno, é também provedora de angústia ante esse real que a ciência produz. A chama contemporânea de exigências de segurança não é a promoção de um medo novo como remédio contra essa angústia? Será que também vamos terminar no retalhamento objetal, com nossos corpos aparelhados, remodelados, entrando sempre um pouco mais nessa circulação? O outro e seu corpo se apresentam ante nós, hoje em dia, regulados pelo consumo. Os pacientes psicóticos, que são atravessados pela verdade de uma época, muitas vezes nos fazem saber aquilo que preferiríamos ignorar. Assim, uma mulher jovem me relatava, por ocasião de sua última hospitalização, um encontro amoroso

que acabava de ocorrer. Tratava-se de um amor maravilhoso com um homem que lhe “corresponde” perfeitamente: “A gente se entende bem intelectualmente, sentimentalmente e...”, fiquei esperando que dissesse “sexualmente”, mas ela acrescentou “... financeiramente”.

Certa dimensão do Outro, que permitia o tratamento da angústia canalizando-a como medo contra o qual esse Outro se fazia protetor, encontra-se remanejada hoje em dia. A organização de um poder aurático² permitia outrora essa gestão: o príncipe exercia o poder em nome de um princípio divino que o distinguia da multidão; e se tinha o poder, a autoridade procedia de um outro lugar que lhe conferia, ao mesmo tempo, a sua unicidade (cf. BENJAMIN, 1935-1939/2000). Os progressos científicos seduziram esse esquema — tudo o que é vivo vale tudo o que é vivo, cada organismo vale tanto quanto um outro — mas o organismo da ciência é o homem-máquina da medicina, porque da própria vida nada sabemos. Essa vida, enigmática, adquiriu hoje em dia um caráter sagrado no qual Benjamin via “o derradeiro extravio da tradição ocidental enfraquecida que busca no cosmologicamente impenetrável o sagrado que perdeu” (idem, 1921). Esse desmoronamento das figuras tutelares tem como correlato uma certa subida do medo, resgate dessa emancipação do sujeito moderno agora ante um mundo que lhe é explicado, mas que permanece insensato para ele, e cada vez mais incompreensível.

Em seu estudo sobre o totalitarismo, Hannah Arendt enfatiza a função do terror nesse regime, inédito até o século passado (ARENDR, 1951-1968/1972). Ela lembra a dimensão cientista que funda essas ideologias baseadas em Darwin ou Marx. O que vai prevalecer sobre as leis positivas do direito fundado sobre o desvio que não pode ser reabsorvido entre legalidade e justiça, serão as leis da Natureza ou da História, baseadas num ‘discurso cientista’,³ numa ideologia que não pertence à ciência propriamente dita, mas deriva dela. A Lei se torna a lei científica. São leis, no sentido científico do termo, ao qual o regime em questão não tem mais apenas que se submeter, mas cuja realização tem que garantir, realização tornada instrumento da vontade do Outro — a Natureza, a História. Assim, não basta a constatação de uma raça “inapta a viver”, trata-se de efetuar seu extermínio em nome de um processo lógico que caracteriza esse terror moderno. Terror moderno que é apenas a consequência dessa nova versão da lei que se confunde com o movimento da Natureza ou da História. Esse regime de terror realiza o isolamento de cada um em relação a cada um, “o isolamento (*loneliness*) é o capital do terror moderno”.

² No original, *auratique*. Neologismo do autor: um adjetivo referente a “aura” (cf. BENJAMIN, 1935-1939/2000). (N. do T.).

³ No original: *discours scientiste*. (N. do T.).

Vivíamos num mundo em que nosso gozo se situava, se regulava a partir do Outro (cf. LACAN, 1973). Hoje em dia, na esperança de recuperar um pouco desse gozo perdido, somente nos situamos a partir do objeto. Assim é possível compreender a passagem de uma chefia que procedia de um direito divino para essa que se funda apenas em designar um objeto no outro, um fragmento de gozo, do qual somos espoliados e que é preciso recuperar destruindo-o, o que é evidenciado pela moderna promoção do discurso da vítima — os grandes líderes sanguinários do século XX se legitimavam assim: vítimas dos gozadores que eram os judeus, os burgueses, etc. (cf. VANIER, 2003).

Porque se a ciência está em vias de substituir a religião — Benjamin situava o capitalismo como uma religião não expiatória mas culpabilizante — se, por exemplo ela fornece mandamentos de preservação do vivo — não fumarás, não beberás, etc. — e gera dessa maneira uma espécie de hipocondria generalizada, por isso mesmo deixa o sujeito na angústia, à falta de uma ética do desejo, enguiçado quanto a um sentido que sustente sua vida, em busca de um balizamento que regule o seu gozo. Como conduzir sua vida? Executar determinadas escolhas em função de quê?

Se a ciência, como nova religião, só imperfeitamente substitui as necessidades da antiga ordem, vai ser preciso por isso nos deixarmos fascinar pelo bom tempo antigo, por essa nostalgia do pai de que Novalis já falava? Uma certa desilusão da modernidade não deve encontrar seu abonador nos tempos antigos repentinamente idealizados e igualmente ilusórios. A psicanálise também é filha da modernidade. Não é uma religião nem uma ciência, mesmo que deva sua emergência ao progresso do discurso da ciência, uma vez que se encarrega de rejeitá-la. Conseqüentemente, comporta uma jogada ética. O tratamento analítico permite que o sujeito saiba alguma coisa de seu gozo, permite apreender esse Real — e se contrapor a ele — e suportar essa parte que incessantemente escapa ao sujeito, parte que, no entanto, é estrutural, embora retorne ao sujeito como aquilo que lhe é o mais estrangeiro. O tratamento analítico pode então permitir não interpretar ilusoriamente esse Real como espoliação de um gozo que o captura e que ele quer recuperar no Outro, por conta de quem, à sua revelia, ele o descartou.

A psicanálise não promete o fim da angústia. Apenas um por um, sem solução global — mas Kierkegaard não dizia que “a todo instante o indivíduo é ele próprio e o gênero humano”? — ela pode permitir viver com a angústia que é a marca da nossa condição, da nossa finitude e da nossa paradoxal liberdade.

Recebido em 21/8/2006. Aprovado em 18/9/2006.

REFERÊNCIAS

- ARENDET, H. (1951-1968/1972) *Les origines du totalitarisme*, 3 vol. Paris: Seuil.
- _____. (1958/1961-1983) *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy.
- BENJAMIN, W. (1920-1922/2001) “Sur l'épouvante I & II”, in *Fragments*, tradução de C. Jouanlanne e J.-F. Poirier. Paris: PUF.
- _____. (1921/2000) “Critique de la violence”. Tradução de M. de Gandillac e R. Rochlitz, in *Oeuvres*, t. I. Paris: Gallimard Folio.
- _____. (1935-1939/2000) “L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique”. Tradução de M. de Gandillac e R. Rochlitz, in *Oeuvres*, t. III. Paris: Gallimard Folio.
- DELUMEAU, J. (1983) *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIIIe siècles*. Paris: Fayard,.
- FREUD, S. (1895) “Du bien-fondé à séparer de la neurasthénie un complexe de symptômes déterminé, en tant que ‘névrose d'angoisse’”. O.C.F.-P. III, G.W. I.
- (1909) “Analyse de la phobie d'un garçon de cinq ans”, . O.C.F. - P. IX, G.W. VII.
- (1916-1917) “Leçons d'introduction à la psychanalyse”. O.C.F.- P. XIV, G.W. XI.
- (1920) “Au delà du principe de plaisir”. O.C.F.- P. XV, G.W. XIII.
- (1926) “Inhibition, symptôme et angoisse”. O.C.F.- P. XVII, G.W. XIV.
- KIERKEGAARD, S. (1844/1935) *Le concept de l'angoisse*, tradução de K. Ferlov e J.-J. Gateau. Paris: Gallimard.
- LACAN, J. (1955-1956/1981) *Séminaire III — Les psychoses*. Texto estabelecido por J.-A. Miller, Paris: Seuil.
- _____. (1956-1957/1994.) *Séminaire IV — La relation d'objet*. Texto estabelecido por J.-A. Miller. Paris: Seuil,
- _____. (1973) *Télévision*. Paris: Seuil.
- MAUPASSANT, G. (1884/1979) “La peur”, in *Contes et nouvelles*, t. II. Paris: Gallimard, La Pléiade.
- REY, A. (1992) (dir.) *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert.
- VANIER, A. (2003) “Droit et violence. Freud et Benjamin”. *Le Bloc-Notes de la Psychanalyse*, n.18. Genève: Georg Éditeurs.

Alain Vanier
alainvanier@noss.fr