

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

FACULDADE DAS CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE

JADE MORELLI FONSECA

Não me abandone jamais:

as experiências de perda e luto na contemporaneidade

Curso de Psicologia

SÃO PAULO

2021

JADE MORELLI FONSECA

Não me abandone jamais:

as experiências de perda e luto na contemporaneidade

Trabalho de Conclusão de Curso como exigência parcial para a graduação no Curso de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação da Profa. Dra. Talitha Ferraz de Souza.

SÃO PAULO

2021

Agradecimentos

Escrever um trabalho acadêmico nunca foi tarefa fácil ou simples. Talvez o fato de coincidir com o fim de um ciclo o torne ainda mais difícil de ser desenvolvido. Assim, acredito que as crises de choro e de preocupação que tive ao longo da execução do trabalho em muito se misturaram com as crises de choro e de preocupação que tive ao longo dos últimos semestres da graduação. Isso tornou todo o processo de escrita uma tarefa angustiante e, por vezes, aversiva. No entanto, tive diversas pessoas que foram importantes pilares para que eu conseguisse concluir esta última exigência da graduação e a quem muito agradeço.

A primeira pessoa que eu gostaria de agradecer é o meu irmão. Pessoa sábia, culta, amante de livros desde que se entende por gente e futuro professor acadêmico, e que em incontáveis vezes se dispôs a ler o meu trabalho, mesmo, talvez, não entendendo tão a fundo sobre psicologia. Deu-me opiniões astutas, observações perspicazes e referências impecáveis.

Agradeço também a minha mãe, que, diversas vezes, destacava artigos de jornal, me indicava filmes e me revelava epifanias que tivera, todos relacionados ao meu tema do TCC. “Acho que pode ser interessante para o seu trabalho”, dizia. Jornalista por formação, também me ajudou com as edições de texto, formações de sentido das frases e correções gramaticais.

Agradeço a meu pai, que me encorajava a seguir em frente, com duros aconselhamentos, além de sempre se dispor a ler os capítulos, funcionando como um “termômetro” para a clareza das ideias apresentadas.

Por fim, agradeço também a todas as minhas amigas queridas que dedicaram algum tempo para pensar este trabalho comigo, propondo novos olhares e discussões, e me dando forças para continuar.

*Se existir uma flor que floresça apenas uma noite,
ela não nos parecerá menos formosa por isso.
(Freud)*

Resumo

Este trabalho partiu do pressuposto de que a sociedade contemporânea, diante de uma situação de perda, age como se nada tivesse acontecido, ou, ainda, não atribui significativo valor para aquilo que foi perdido, passando por cima da significação dessa perda e ignorando-a. Desse modo, teve-se como objetivo principal o de discutir a questão da não elaboração da perda e do luto na contemporaneidade, indo ao encontro da ideia proposta por Birman (1999): a de uma possível disseminação melancólica, caso continuemos a “ignorar” os processos de perda. Para tanto, fez-se necessário, antes, retomar algumas ideias. A primeira delas foi a de discutir o aumento da sensação de desamparo, sensação esta que intensifica o sofrimento humano na contemporaneidade. Acredita-se que a maneira como esse desamparo é vivenciado pelos sujeitos em muito influencia e altera a forma como o ser humano se relaciona com o outro e com o próprio mundo interno. Ou seja, possivelmente, em muito o aumento do desamparo influencia o fenômeno do não vivenciar a perda e o luto. Em seguida, na intenção de compreender como houve esse aumento do desamparo na atualidade, retomou-se o período moderno. Com esse panorama, foi possível compreender quais as mudanças que ocorreram entre o período da modernidade¹ e o da contemporaneidade², e quais são, portanto, os conflitos vividos pelos seres humanos hoje. Desse modo, chegou-se à questão principal com bagagem para compreender a tendência de esquiva do sujeito contemporâneo em relação às situações de perda e luto, bem como debater a possibilidade de uma disseminação melancólica.

Palavras-chaves: desamparo, contemporaneidade, perda, luto, melancolia

¹ Período que se estende desde a Revolução Francesa (fins do século XVIII) até meados do século XX

² Período que se inicia a partir da Segunda Guerra Mundial

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
MÉTODO.....	11
1 SOBRE O DESAMPARO.....	13
1.1 <i>Totem e tabu</i> e o declínio da figura paterna.....	13
1.2 <i>O mal-estar na civilização</i>.....	19
2 A CONTEMPORANEIDADE E O EVITAMENTO DAS EXPERIÊNCIAS DE PERDA.....	25
3 A PERDA E AS POSSÍVEIS CONSEQUÊNCIAS DA SUA NÃO ELABORAÇÃO..	33
3.1 O trabalho de luto.....	33
3.2. Uma possível consequência da não elaboração do luto: a melancolia.....	38
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	44
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	48

INTRODUÇÃO

O interesse em estudar a elaboração do luto se deu pela falta de discussões aprofundadas sobre o tema ao longo da minha graduação em Psicologia. Por algum motivo, sempre tive curiosidade em conhecer e compreender todo o processo do luto: como ele acontece? Como isso afeta o sujeito? Que processos psíquicos acontecem quando o sujeito vivencia o luto? Por que o luto é importante? No decorrer das pesquisas realizadas a fim de encontrar referências para este trabalho, dei-me conta de que, talvez, eu não quisesse falar necessariamente do luto atrelado à morte. Interessava-me outro lado do luto, um luto atrelado às perdas simbólicas: o que acontece quando rompemos uma amizade? Quando terminamos um relacionamento? Quando nos damos conta de que aquilo que havíamos projetado como certo ou como ideal a vida inteira se desfaz diante dos nossos olhos? Mais adiante, a partir do meu próprio aprofundamento e investimento neste tema, consegui compreender ainda mais o que de fato eu queria discutir, e novas perguntas sobre o assunto me mobilizaram: é possível não passar pela elaboração do luto? O que acontece, ou melhor, quais as consequências de **não** se realizar a elaboração do luto? Todas essas perguntas acabaram me guiando para o encontro da resposta: a melancolia. Era sobre isso que eu gostaria que o meu trabalho de conclusão de curso tratasse.

Ao longo do processo de escrita, fui observando que os discursos de pessoas em redes sociais, de editores de matérias de jornal e de roteiros dos filmes a que assistia apontavam para um novo “modismo” da contemporaneidade: o de se evitar sofrer, o de se evitar vivenciar uma perda, o de evitar se frustrar ou frustrar os filhos, o de se evitar a tristeza ou de se falar sobre ela. Por trás desses discursos parecia haver certo incentivo para se “passar por cima” desses sentimentos e situações, porque, afinal, o que deve estar em cena, sempre, é a felicidade.

Assim, neste trabalho, parto do pressuposto de que nós, na contemporaneidade, não queremos lidar com as nossas experiências de perda, e busco responder à pergunta referente às consequências deste evitamento. Ademais, alguns apontamentos realizados durante um programa do *Café Filosófico*³ pareceram direcionar, além de contemplar, tudo aquilo que eu gostaria de abordar neste trabalho: “a cultura atual é marcada pela busca desenfreada do prazer e pelo tempo da imediatez. Neste tempo do “aqui e agora”, a dor precisa ser evitada e negada. Não há tempo a perder, não há tempo para sofrer. Todavia, a negação da dor não faz com que ela desapareça”. Logo, caberia debater: que cultura atual é essa? Essa cultura sempre foi assim?

³ Programa de televisão da TV Cultura, exibido aos domingos, cujo objetivo é compartilhar as ideias de grandes pensadoras e pensadores contemporâneos.

Como essa cultura atual se estabeleceu? Fez-se, então, necessário primeiro responder a esses questionamentos, para, finalmente, adentrar na questão norteadora em si: as consequências da ausência da elaboração das perdas e do luto.

No primeiro capítulo – **Sobre o desamparo** –, busco discutir questões que se referem à morte de Deus e o declínio da figura paterna como forma de justificar o desamparo contemporâneo. Esse desamparo, por sua vez, desencadeia novas formas de subjetivação, que serão importantes no processo comportamental e social do sujeito contemporâneo. Ou seja, atualmente, “há uma nova forma de pensar, de julgar, de comer, de transar, de se casar ou não, de viver a família, a pátria, os ideais, de viver-se. Com isso, é evidente a emergência de uma nova economia psíquica” (MELMAN, 2003, p. 15) que, além de trazer novas formas de se relacionar em sociedade, também traz novos mal-estares. Além dessas novas formas de viver, há também uma modificação no modo de o sujeito relacionar-se com a dor. A dor, na contemporaneidade, é tida como algo a ser evitado.

Assim, retornamos à obra de Freud, *Totem e Tabu* (1912), a fim de compreender a origem de uma cultura baseada na onipotência de um Pai simbólico, que castra e impõe limites nas pulsões do ser humano. Ou seja, a partir da instauração de uma Lei, ditada por esse Pai, os grupos humanos passaram a viver em sociedade de maneira organizada. Portanto, os instintos, como a agressividade e a sexualidade, começaram a ser regulados de forma a permitir o viver em sociedade. O poder que esse Pai obtinha é também encontrado no pai chefe de família, o qual detinha o poder de autoridade, era distante emocionalmente dos filhos e possuía uma vida externa à casa, onde buscava trabalho e, conseqüentemente, sustento para a sua família. Entretanto, com o passar dos anos, essa figura paterna, como veremos, começará a perder força. Toda a noção de uma família formada por um homem, chefe da família, e por uma mulher, submissa ao marido, começará a ruir, juntamente com diversas outras questões que eram tidas como certas e incontestáveis pela sociedade do período moderno. Dessa forma, o que se encontra, atualmente, é um profundo desamparo pautado na ausência de figuras-modelos ou instituições sólidas que costumavam ditar caminhos e soluções para os sujeitos modernos. O que temos, hoje, é um sujeito desnortado, perdido, e em constante busca pela felicidade, localizado em uma atualidade em que o desempenho é exigido o tempo todo. Nessa lógica, o sujeito não pode parar, ele deve produzir, consumir, viver o agora. Não há tempo a ser perdido. Diante dessas observações, fui mobilizada por algumas perguntas: na sociedade atual, há tempo para o luto? Para o fracasso? Para frustrações?

Também no primeiro capítulo, resgato outra obra de Freud, *O mal estar na civilização*, na qual ele discute essa constante busca do ser humano pela felicidade. Além disso, são

destacadas as diversas imposições e proibições morais impostas para o sujeito moderno, algo que, embora lhe causasse profundos mal-estares, de certa forma lhe garantia segurança.

No segundo capítulo – **A contemporaneidade e o evitamento das experiências de perda** –, o objetivo foi realizar um panorama breve a respeito da sociedade moderna e um panorama descritivo da sociedade contemporânea, buscando explicitar, em ambas, como se dava, ou se dá, a organização societal e como seus respectivos sujeitos se relacionam. Como a ênfase deste trabalho é no período contemporâneo, utilizei alguns exemplos que melhor ilustrassem a ideia de que o sujeito contemporâneo evita, quase que o tempo todo, passar pela experiência de perda e de elaboração do luto, entre eles o do casal protagonista do filme *Brilho Eterno de uma Mente sem Lembranças*.

No terceiro e último capítulo – **A perda e as possíveis consequências da sua não elaboração** –, adentrei, finalmente, nos conceitos de luto e melancolia. Nele o intuito foi descrever o trabalho de luto, além de apontar a melancolia como uma consequência possível para essa não elaboração da perda ou do luto. O importante a ser frisado aqui é que este presente estudo de nenhuma forma incita ou vê como obrigatória a *superação* de uma perda e de um luto para a realização deles. Pelo contrário, falar sobre a não-elaboração das perdas e do luto, experiência essa que, como veremos, é cada vez mais comum na contemporaneidade, abre espaço para que naturalizemos, cada vez mais, o processo do *vivenciar* o luto. É importante que o sujeito reconheça aquilo que perdeu, que nomeie, signifique, fale sobre, revivencie lembranças sobre o objeto perdido.

Constantemente, em vida, experimentamos a experiência de perder, abandonar e desistir. Esta condição permanente é inerente à vida e, pode ser, mesmo assim, extremamente dolorosa para o sujeito que a vivencia. O processo de lamentação é difícil e lento, requer-se tempo para que o sujeito possa assimilar o que perdeu e significar a perda. É sabido que o rompimento de uma relação, a perda de um emprego, a morte de pessoas significativas, entre outros tipos de perdas, são ocorrências naturais, que fazem parte da vida: tudo e todos que amamos um dia terão um fim. Dessa forma, entende-se por enlutar-se um processo natural de mudança de esquemas, de dinâmicas, que todos nós experimentamos. (PEREIRA; PIRES, 2018).

De maneira geral, percebemos que o que é exigido pelo luto vai contra aquilo exigido pela contemporaneidade. Se, por um lado, o luto exige tempo, a sociedade contemporânea exige pressa. Há certa incompatibilidade. Caso evitemos elaborar nossos lutos, falar sobre nossas perdas, dores e frustrações, caberia dizer que uma das possíveis consequências no longo prazo seria uma disseminação melancólica? É justamente a esta questão principal que queremos

responder, por ser este o nosso objetivo: tratar das consequências da não elaboração do luto, que envolve, entre outras, no longo prazo, a disseminação melancólica.

MÉTODO

Esta pesquisa é de cunho teórico. Foram utilizados livros, artigos e pesquisas relacionados ao tema, sendo os principais autores nos quais este trabalho se baseou: Charles Melman (2003), Colin Murray Parkes (1998), Joel Birman (1999, 2006, 2007), Sigmund Freud (1912, 1917[1915], 1930), Zygmunt Bauman (1998, 2001), entre outros.

A abordagem utilizada neste trabalho foi a Psicanálise. Segundo Kobori (2013), o método psicanalítico é constituído por três fatores fundamentais e intrinsecamente relacionados: a observação, a investigação e a interpretação. O autor explica que essas características estão relacionadas na medida em que “a observação minuciosa possui como objetivo a investigação do fenômeno, a busca pelo sentido oculto, inconsciente, que revela a mensagem do sintoma ou a estrutura psíquica do sujeito, fundando a interpretação como característica essencial à psicanálise”. (KOBORI, 2013, p. 77)

É interessante associar tal citação com o processo da construção do objetivo desta pesquisa, que se deu com base em algumas *observações* sociais, realizadas ora por meio de filmes contemporâneos, ora por meio de discursos midiáticos. Essa observação, que se cunha como o objetivo desse trabalho, seria a de que, possivelmente, os sujeitos contemporâneos, cada vez mais, evitam entrar em contato com as suas próprias perdas, desde as mais simbólicas quanto as puramente concretas, ignorando as significações delas. Com isso, delineou-se um problema de pesquisa, que, como já apresentado anteriormente, busca responder se a melancolia poderia ser uma consequência possível para essas ditas não-elaborações.

Para a busca das respostas, fez-se necessária uma *investigação* a fundo de teorias que pudessem subsidiar este trabalho. Vale apontar que, à primeira vista, alguns assuntos discutidos ao longo do trabalho parecem distantes do tema central da pesquisa, mas são igualmente importantes para a compreensão total do fenômeno. Assim, foram pesquisados autores que têm sua especialidade centrada em temas como desamparo contemporâneo, a própria sociedade contemporânea, as novas formas de subjetivação, luto e melancolia. O intuito de abranger o tema principal do trabalho foi o de *interpretar*, o de compreender o que acontece ou o que está acontecendo com a sociedade contemporânea, que molda, agora, sujeitos preocupados em não sofrer, em se recusar a passar pelo processo do luto. Ou seja, por trás desse sintoma da “não elaboração das perdas e dos lutos” manifestado pelo sujeito contemporâneo, o que mais se encontra? Qual a causa disso? É nessa perspectiva que esse trabalho se encontra articulado com o método psicanalítico.

Enriquez (2005, *apud* ROSA, 2010) em favor de uma abordagem psicanalítica do campo social, aponta que “a psicanálise não é apenas uma ciência da psique isolada, ela é concernida (pelo) e ela concerne diretamente ao social (...)” (p. 181). Além disso, o autor faz uma distinção entre a sociologia e a psicanálise, afirmando que, enquanto

a primeira está centrada nos aspectos objetivos das interações sociais, a segunda se detém sobre a sua dimensão inconsciente, que abrange o modo como os sujeitos se enredam nos fenômenos sociais e empreendem ações coletivas, o imaginário social e coletivo, os processos de identificação, a repressão, a canalização das pulsões – que, por sua vez, são demandados pela sociedade. (id., p. 181).

Em suma, esta pesquisa tem como objeto a cultura e a sociedade, ou seja, campos em que habita o humano, e para cuja compreensão se faz apropriada uma interpretação psicanalítica.

1 SOBRE O DESAMPARO

Tendo em vista o principal objetivo deste trabalho, o de alcançarmos a questão da não elaboração da perda na contemporaneidade, indo ao encontro da ideia proposta por Birman, 1999 (de uma possível disseminação melancólica, caso continuemos a “ignorar” os processos de perda), procuramos, neste capítulo, retomar o conceito de desamparo. Em primeiro lugar, o desamparo é uma posição de fragilidade estrutural do sujeito (BIRMAN, 1999). Isto é, a condição de desamparo do sujeito existe desde o seu nascimento, quando é exposto às mais diversas ameaças da natureza. É de ordem originária, portanto, e marca a subjetividade humana para todo o sempre. Nessa perspectiva, tal condição é insuperável, “não podendo ser ultrapassada por nenhuma técnica adquirida pelo desenvolvimento psicogenético da criança” (*Id.*, p. 36).

O que se observa atualmente é justamente um acentuamento da sensação de desamparo vivenciado pelo sujeito contemporâneo, se comparado ao sujeito moderno, por exemplo. Acredita-se que a maneira como esse desamparo é vivenciado pelos sujeitos em muito influencia e altera a forma como o ser humano se relaciona com o outro e com o próprio mundo interno. Assim, neste capítulo, procuramos retomar o período moderno na tentativa de compreender como houve esse aumento do desamparo na atualidade. Há algumas suspeitas levantadas para realizar tal explicação, como a morte de Deus (Nietzsche), seguida do declínio da figura paterna. Para tanto, discutiremos as obras de Freud, *Totem e Tabu*, onde há a instauração da lei e do pai simbólico, e *O mal-estar na civilização*, em que se buscou dar ênfase à presença das proibições, das restrições morais e da ordem na civilização.

Vamos nos ater agora à exposição da obra *Totem e Tabu*.

1.1 *Totem e tabu* e o declínio da figura paterna

O intuito de resgatar esta obra de Freud, *Totem e Tabu*, é discutir a origem da cultura a partir da instauração da Lei, que assegura a civilização, ao mesmo tempo em que institui o pai como simbólico. A imagem desse pai sofrerá um declínio na sociedade pós-moderna contemporânea, causando profundo desamparo. As consequências desse desamparo terão relação direta com as questões deste trabalho, pois vão impactar na forma de o sujeito se relacionar com o outro e consigo mesmo. Isso será discutido mais adiante. Entretanto, atendendo ao objetivo deste capítulo, a instauração desta lei simbólica, como será observado, se relaciona com a figura de um pai também simbólico. Esse pai será aquele que castra, que impede

a satisfação imediata das pulsões do sujeito, ao mesmo tempo em que oferece proteção. Ademais, será a partir dessa castração, principalmente, que será possível a inserção do indivíduo no mundo social, sendo apresentado a uma cultura, a um conjunto de leis, limitações e proibições de cunho moral, o que lhe possibilita, então, o viver em sociedade.

Em *Totem e Tabu*, Freud (1912) retoma a teoria de Charles Darwin, a de que, assim como os macacos, o homem viveu em pequenas hordas, nas quais existia um macho mais velho e mais forte que reinava em cada uma delas. Esse macho tinha o direito sobre todas as mulheres e exercia um poder violento sobre todos os outros machos da horda: aquele que ousasse contrariá-lo ou que tentasse obter acesso às fêmeas seria morto ou expulso da horda. Ou seja, compreende-se que esse macho primevo era um macho onipotente, uma vez que tinha todo o monopólio do gozo, exercendo a figura de um “pai” dentro daquela comunidade. É importante ressaltar que, como estamos falando de um período em que as estruturas sociais ainda eram nulas ou pouco existiam, essa figura de pai é puramente simbólica. O fato de esse macho restringir o acesso às mulheres a todos os demais do bando expressava uma espécie de castração nos demais (justificando, portanto, a sua função de pai), além de exercer poder sobre eles, visto que esse homem é tido como o mais velho e mais forte da horda. O “bando de irmãos”, por sua vez, invejava e temia o modelo do pai primevo, já que ele “constituía forte obstáculo das necessidades de poder desses irmãos e das reivindicações sexuais dos mesmos” (FREUD, 1912, p. 218). Assim, certo dia, os irmãos, munidos de ódio, se uniram, mataram e devoraram o pai, colocando fim na horda primeva.

No ato de devorar o pai, há uma tentativa por parte dos irmãos de se identificar com ele “e de se apropriar de parte de sua força” (*id.*, p. 217). No entanto, esses irmãos, embora tivessem sido dominados pelo sentimento de ódio em relação ao pai no momento do parricídio, também amavam e admiravam esse pai. Após o parricídio, a satisfação do ódio e a concretização do desejo de identificação com aquele pai, emergiu no bando de irmãos uma enorme consciência de culpa, um arrependimento. Porque os irmãos perceberam que o ato tinha sido em vão, já que, por todos terem o mesmo desejo (o de ocupar o lugar do pai), teriam que brigar entre si para decidir quem assumiria o poder sobre todas as mulheres e a autoridade sobre todos os homens. Ou seja, o pai da horda primitiva, ao se tornar morto, tornou-se mais forte do que jamais fora em vida. Assim, tudo aquilo que o pai impunha a partir de sua presença nefasta, os filhos agora se impunham a si mesmos, proibindo-se mutuamente.

Numa tentativa de desfazer o parricídio, e tomados por um enorme arrependimento, os filhos instituem um totem, representante simbólico do pai morto – este totem pode ser um animal, uma planta, um lugar que é sagrado, que é intocável, uma vez que representa este pai

que foi morto. A partir disso, se estabelece a proibição do assassinio do substituto do pai e também a lei da proibição do incesto.

Com esse mito a respeito da humanidade, Freud tenta esclarecer a origem do totemismo, isto é, a origem da crença na existência de um parentesco entre um clã e um totem, em que todos os membros do clã seriam irmãos e descenderiam do mesmo totem. Além disso, busca esclarecer a origem das concepções de ritos e tabus dentro de uma comunidade, bem como a origem das sociedades e da cultura. Segundo Emídio e Hashimoto (2008), na obra *Totem e tabu*, o autor também apelaria para a existência de uma cultura totêmica como marca de uma transição entre a era dos homens primitivos e a era dos heróis e deuses. Isso porque, como vimos, após os irmãos terem matado o pai, surge no grupo um sentimento de culpa que acaba por tornar esse pai ainda mais forte, elevando-o a um posicionamento de santidade. Com a morte do pai, há a instauração desse pai como figura simbólica, que pode ser tomada como a raiz da organização social. Isto é, esta figura paterna, a partir da imposição da Lei, irá reger e organizar as relações sociais, inscrevendo, ao mesmo tempo, o sujeito na cultura. Essa Lei pode ser expressa por religiões e restrições morais, por exemplo, que impõem limitações ao então indivíduo, que passará a ser sujeito.

Ademais, a união dos irmãos para o assassinato do pai e para a instauração de uma nova ordem social constituiu uma grande influência tanto para o desenvolvimento da sociedade quanto para a santificação dos laços de sangue, para a solidariedade do clã e para as formas de organização que garantiam a vida um do outro e que impediam a possibilidade de repetição (EDÍMIO; HASHIMOTO, 2008). É apenas com a morte do pai que a ordem simbólica poderá ser instaurada. Dessa forma, fica evidente que a satisfação plena dos indivíduos é interdita, ou seja, o gozo absoluto passa a ter limites para que a vivência em sociedade possa ser possível (LIMA, 2007). Em outras palavras, essa limitação expressa na diminuição das possibilidades de parentesco, como imposta pela lei da proibição do incesto, nada mais é do que a representação da castração, fundamento da função paterna. A partir dessa castração, dessa limitação, será instituída também a noção de família. Isto é, o assassinato do chefe da horda e as consequências desse crime transformarão o chefe em pai, e os filhos em irmãos, havendo, portanto, a constituição de grupos. Não à toa, Freud dirá ainda nesta obra que as duas proibições que constituem o totemismo estão de acordo com os dois desejos recalcados no complexo de Édipo (o desejo de deitar-se com a mãe e o desejo de matar o pai). Tal drama edípico visará impedir a satisfação imediata das pulsões do indivíduo. Dessa forma, compreende-se que a história individual de cada sujeito é uma mera repetição da história da humanidade.

Até aqui, Freud (1912) não explica como de repente surge Deus nesta situação, em que Ele originalmente não estava. Mais adiante, em sua obra, o psicanalista assume que não se sabe de onde apareceu a ideia de Deus, mas que de alguma forma o conceito de Deus assumiu o controle da vida religiosa em algum momento no desenvolvimento da humanidade. Por esse ponto de vista, Deus seria nada mais do que um “pai elevado”. Ademais, Freud constata que:

seria natural supor que o próprio Deus é o animal totêmico, que se desenvolveu a partir deste num estágio posterior do sentimento religioso. Mas a consideração de que o totem nada mais é que um sucedâneo do pai nos dispensa de toda discussão ulterior. De modo que ele pode ser a primeira forma do sucedâneo do pai, e o deus, uma posterior, em que o pai readquire sua configuração humana. (FREUD, 1912, p. 225)

Dessa forma, evidencia-se a existência de uma relação entre o animal totêmico e Deus, explicando-se, portanto, de que forma a figura de Deus poderia ter adentrado na humanidade. Fazendo um salto até o período da Antiguidade, ou até mesmo antes do advento da modernidade, o mundo estava construído integralmente na palavra divina (BIRMAN, 2006). Ou seja, na tradição ocidental, a marca do sagrado funcionava como o que conferia suporte aos registros da significação e do sentido. Era a partir de Deus que se poderia explicar o sofrimento humano, ou, ainda, apontar caminhos para a dita salvação.

A concepção de cosmos, presente no imaginário filosófico e mítico ocidental até a modernidade, fundava-se no poder totalizante do verbo divino. Com isso, os mistérios fundamentais da existência eram bem interpretados pela palavra sagrada e transmitidos pela memória da tradição. Nesta tradição hermenêutica, portanto, a questão da morte, que sempre obcecou o homem e que sempre se ligou à questão da escrita, estava bem delineada. (BIRMAN, 2006, p. 50)

Entretanto, a partir do século XIX, Nietzsche enuncia “a morte de Deus”, momento em que os discursos filosófico e teológico começam a ser substituídos pelo discurso da ciência, que por sua vez passa a ocupar a posição de produção e de agenciamento da verdade. Com isso, a razão científica constitui-se como a marca distintiva do homem, o que lhe confere soberania e autonomia não mais apenas diante da natureza, como também diante do mundo divino.

Retornando brevemente à obra elucidada de Freud neste trabalho, verificamos que o autor constata que o pai não se limitou à esfera religiosa, mas que se estendeu a outro aspecto da vida humana influenciado pela eliminação do pai, a organização social. Assim, “com a introdução das divindades paternas, a sociedade sem pai converteu-se, gradualmente, naquela organizada na forma patriarcal” (FREUD, 1912, p. 227). A família era, portanto, uma restauração da antiga horda primeva e devolvia aos pais uma grande parcela dos seus direitos de antes. Neste sentido, a sociedade, ou melhor, a família tradicional possuía uma figura paterna

bastante autoritária e poderosa, sendo responsável por integrar o sujeito no mundo das Leis. Essa família tradicional era marcada pelo patriarcado, isto é, a autoridade era atribuída somente à figura masculina. Em outros termos, era o homem que detinha a “palavra final”. Além disso, a família tradicional era marcada também pela presença de divisão de papéis, o que consistia em o homem buscar, fora de casa, no caso, no trabalho, o sustento de sua família, e à mãe cabia o cuidado da casa e dos filhos. Percebe-se, com isso, que a ligação afetiva ou próxima entre pai e filho era quase inexistente, uma vez que o pai da família tinha a vida voltada ao exterior da casa.

Entretanto, o advento da morte de Deus afetou diretamente a figura paterna da sociedade tradicional. Isso porque a figura do pai tinha uma face teológica e sagrada, já que o poder que ele detinha se fundava na figura de Deus. Com a morte da figura de Deus na modernidade, retira-se o fundamento simbólico do poder paterno (BIRMAN, 2006). Assim, a partir dos avanços sociais no período moderno, a figura do pai da sociedade tradicional “não apenas é balançada como destroçada pela modernidade do Ocidente” (*id.*, p. 49).

A evidência empírica que melhor se relaciona com esse fato é o da transformação da estrutura familiar ocorrida nos séculos XVII e XVIII, que se desloca de uma família extensa para uma família nuclear, algo que evidentemente restringe o poder paterno.

Até meados dos anos 60 do século XX, pode-se dizer que a figura paterna ainda conseguia exercer o papel de autoridade, de transmissor da tradição e dos costumes e de introdutor da lei e da falta. Porém, essa imagem paterna, segundo Birman (2006), vem se modificando há tempos e, nos últimos anos, entrando em declínio.

Já a partir dos anos 60, há o fortalecimento dos movimentos feministas e a inserção da mulher no mundo do trabalho, que darão origem à família contemporânea e modificarão a estrutura familiar até então vigente. Com isso, percebe-se que as famílias da atualidade estão seguindo modelos nucleares, os casais estão dividindo os cuidados dos filhos e da organização familiar, as mulheres e os homens assumem, independentes, o sustento da família (monoparentalidade), etc. (OLIVEIRA et al., 2008, *apud* PEREIRA NETO et al., 2016).

O lugar antes ocupado por essa imagem do paterno de fazer lei, delimitando o que é permitido e o que é proibido, é substituído agora por um conceito que consiste em dizer “é proibido proibir” (SANTOS; AZEREDO, 2005). Consequentemente, temos hoje um sujeito com mais liberdade e com menos proibições, um sujeito constantemente incitado a agir, a buscar sua própria satisfação, a atingir um determinado ideal, um sujeito que nunca para, que desempenha, que se mostra e se expõe. Por outro lado, este mesmo sujeito será marcado pelo profundo sentimento de desamparo, que desnor-teia o sujeito no mundo, e que acaba por

produzir uma sociedade pautada no consumo e no desempenho como forma de tamponar tal sentimento, acompanhado por uma sensação de vazio. Tal sociedade, ao mesmo tempo em que incita o sujeito a agir, também desqualifica aqueles que, por algum motivo, fracassam. (Este ponto será mais bem aprofundado no capítulo seguinte.)

Com o exposto até agora, o aumento do desamparo sentido na contemporaneidade pode ser a soma da morte de Deus, enunciada desde Nietzsche, ao declínio da imagem paterna, em crise desde a modernidade até os dias atuais. Isso porque perdemos a noção, obtida no período até então moderno, de que há uma entidade olhando e protegendo a humanidade. Em outras palavras, é justamente o declínio de uma figura de proteção que conduz ao desamparo, marca fundamental da modernidade e períodos consequentes (FORTES, 2009). Neste ponto, Birman (2006) faz uma leitura bastante interessante acerca da ideia do “preço a ser pago”, o que se subentende que seria o desamparo, pelo homem ter “desafiado” a figura de Deus, impondo-se, ao mesmo tempo, de maneira soberana no mundo. Um deles é o mito de Prometeu, que teve sua origem na Antiguidade, mais especificamente na civilização grega. Neste mito, Prometeu rouba o fogo de Zeus e entrega-o aos homens, transgredindo, então, pela primeira vez, com a posse do saber pela figura divina. Em decorrência disso, com o domínio do fogo, o homem poderia, agora, começar a dominar também o mundo. Em seguida, o autor cita o mito de Fausto, criado no século XVI, em que o personagem fundamental faz um pacto com a figura do diabo em nome do saber da ciência, da aquisição da ciência, rompendo, portanto, com a aliança intemporal existente até então com a figura de Deus. Por fim, cita o mito de Frankenstein, enunciado por Mary Shelley na aurora do século XIX. Na literatura, a figura do homem começa a desafiar um novo território de Deus nunca antes ousado. Com Frankenstein, o homem crê que pode ter acesso à produção da vida, algo até então restrito ao poder divino. Assim, de maneira geral, verifica-se que o homem soberano “foi lançado sem qualquer proteção às agruras do mundo, sendo deixado à própria sorte” (BIRMAN, 2006, p. 50). Em suma, com a morte de Deus, o desamparo se impõe como base existencial da condição humana.

Portanto, o desamparo crescente seria o preço que o sujeito tem de pagar pela aposta que fez no projeto da modernidade. Por esse ponto de vista, o desamparo seria a outra face da modernidade, uma face escandalosa e perigosa:

(...) o desamparo se impõe como sintoma e como fonte permanente da produção de perturbações psíquicas, uma vez que a dor por ele revelada contraria todas as pretensões da modernidade de que o sujeito prometeico poderia dominar o mundo de forma absoluta e inquestionável. Além disso, a dolorosa experiência do desamparo se evidencia em um estilo trágico, pois, consubstancial com todas as coordenadas constitutivas da modernidade, não é algo que possa ser eliminado por um gesto

volitivo do sujeito. É nesse sentido que o desamparo é inerente à modernidade, sendo a resultante estrutural na subjetividade de um processo histórico que transformou radicalmente a forma de ser do sujeito no mundo. (BIRMAN, 2006, p. 48)

1.2 O mal-estar na civilização

Antes de tudo, é importante ressaltar que, ao utilizarmos esta obra de Freud, *O mal-estar na civilização*, levamos em consideração uma observação de Birman a respeito do seu título:

(...) pode-se registrar então, com certa facilidade e sem muita perspicácia, que o discurso freudiano não se refere aqui à civilização no sentido lato. O campo semântico da palavra civilização tem uma escala bem mais restrita, pois se refere ao discurso civilizatório constituído no Ocidente desde o século XVIII e que assume uma feição marcadamente evolucionista desde a segunda metade do século XIX. Aquilo que Freud denomina civilização corresponde na verdade ao processo de modernização do social que se realizou no Ocidente desde então, de maneira que a ideia de mal-estar na civilização deve ser interpretada como uma crítica da modernidade. (BIRMAN, 1998, p. 38)

Neste trabalho compreendemos que as críticas feitas por Freud acerca da civilização são, na verdade, dirigidas ao período da modernidade, período correlato ao do psicanalista. É claro que essas observações só podem ser feitas a partir de um olhar contemporâneo, que localiza Freud e suas obras em um período anterior, a modernidade.

Assim, esta obra de Freud foi escolhida no intuito de ilustrar as restrições morais, as proibições impostas por instituições sólidas (Igreja, Escola, Família) na, então, sociedade moderna. Essa organização social causava angústias nos sujeitos e moldava as mais diversas formas de subjetivação. Além disso, observavam-se patologias comuns, como, por exemplo, a histeria, a qual evidenciava o conflito psíquico vivenciado pelos sujeitos da modernidade: o desejo versus a proibição.

O mal-estar na civilização (Freud, 1930) aborda questões voltadas para os sofrimentos vivenciados pela raça humana ao longo de sua existência e, principalmente, à questão do propósito de vida dos seres humanos, algo que, segundo o psicanalista, nunca pôde ser efetivamente respondido. Nesse sentido, Freud arriscará responder à pergunta: “o que pedem eles da vida e o que desejam nela realizar?”, dizendo que os seres humanos estão constantemente em busca da felicidade, “querem ser felizes e assim permanecer”. Assim, segundo Freud, com o intuito de efetivamente alcançar a tal felicidade, o homem visa uma ausência de momentos de sofrimento e de desprazer, e a experiência de intenso sentimento de prazer.

Cabe salientar que o programa de tornar-se feliz é imposto pelo princípio do prazer, que, segundo Freud, não pode ser realizado. Isso porque os desejos, ou melhor, os impulsos advindos do id, guiados pelo princípio do prazer, são de ordem instintual, primitiva, e forçam o ego a realizar uma satisfação quase imediata, sem levar em consideração o local ou o momento para isso. Porém esses impulsos, que podem ser de agressividade, por exemplo, são regulados pelo princípio da realidade, que, por sua vez, guia o ego. Isso significa que os impulsos do id serão satisfeitos pelo ego, mas de acordo com as regras morais de uma sociedade. Portanto, o desejo nunca seria completamente satisfeito, e a felicidade nunca exclusivamente plena.

Nessa perspectiva, compreende-se que essas regras morais são ditadas por uma civilização. Esta, por sua vez, não é passível de uma relação harmoniosa com as pulsões dos seres humanos. Por consequência, a civilização será construída somente diante da renúncia aos instintos, impondo restrições e sacrifícios quanto à sexualidade e à agressividade do homem. Dessa maneira, Freud conclui sobre a impossibilidade de felicidade na civilização, uma vez que o indivíduo deve abrir mão de certos impulsos em prol da convivência em sociedade. Mesmo assim, a humanidade não deve e não é capaz de abandonar esforços para atingir a felicidade, já que tal desejo é constantemente imposto pelo princípio do prazer:

A felicidade, no reduzido sentido em que a reconhecemos como possível, constitui um problema da economia da libido do indivíduo. Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo. Todos os tipos de diferentes fatores operarão a fim de dirigir sua escolha. É uma questão de quanta satisfação real ele pode esperar obter do mundo externo, de até onde é levado para tornar-se independente dele, e, finalmente, de quanta força sente à sua disposição para alterar o mundo, a fim de adaptá-lo a seus desejos. Nisso, sua constituição psíquica desempenhará papel decisivo, independentemente das circunstâncias externas. O homem predominantemente erótico dará preferência aos seus relacionamentos emocionais com outras pessoas; o narcisista que tende a ser auto-suficiente, buscará suas satisfações principais em seus processos mentais internos; o homem de ação nunca abandonará o mundo externo, onde pode testar sua força. (FREUD, 1930, p.14)

No entanto, esse jogo de escolhas e adaptação do seu próprio desejo ao mundo externo, como elucidado no trecho acima, é restringido, dentre outras instituições, pela religião, por impor a todos igualmente um caminho a ser seguido para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento. Freud (1930) aponta que o mal-estar e o sofrimento são advindos, dentre outros aspectos, “da inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade” (p. 15). Esse aspecto regulador dos relacionamentos sociais é característico da civilização.

Resta avaliar o último, mas decerto não o menos importante, dos aspectos característicos da civilização: a maneira pela qual os relacionamentos mútuos dos homens, seus relacionamentos sociais, são regulados – relacionamentos estes que afetam uma pessoa como próximo, como fonte de auxílio, como objeto sexual de outra pessoa, como membro de uma família e de um Estado. Aqui, é particularmente difícil manter-se isento de exigências ideais específicas e perceber aquilo que é civilizado em geral. Talvez possamos começar pela explicação de que o elemento de civilização entra em cena com a primeira tentativa de regular esses relacionamentos sociais. (FREUD, 1930, p. 20)

Tendo em vista a civilização como algo que pressupõe a não satisfação de instintos poderosos, seja pela repressão, seja pela opressão, ou algum outro meio, podemos pensar na incidência de casos de histeria, no período em que Freud viveu. Embora um pouco polêmico, o caso da paciente histérica Elisabeth Von R., analisada pelo próprio psicanalista, pode ser tomado como um breve exemplo do conflito psíquico presente nos casos de histeria, recorrentes naquela época: Elisabeth era uma moça que tinha desejos [secretos] pelo cunhado. Em um determinado momento, a irmã ficou muito doente e Elisabeth se dispôs a cuidar dela até sua morte. No momento exato da morte da irmã, um pensamento atravessa a mente de Elisabeth: “agora ele está desimpedido e eu posso ser sua esposa”. Diante disso, Elisabeth desenvolve um sintoma físico: a paralisção de um de seus braços. Aqui, podemos perceber o conflito psíquico latente, sendo justamente o desejo versus a proibição. Ou seja, em uma época em que as leis morais eram estritas, a civilização talvez condenasse Elisabeth por desposar o cunhado, tomando seu lugar na relação com o cunhado. Pode ser também que tal situação fosse passível de vergonha, tanto para Elisabeth quanto para a própria família. Por conta disso é que ela esconde esse desejo sexual, essa paixão pelo cunhado, e sofre por isso. Sofre diante das proibições, e tenta reprimir esse desejo que não pode ser realizado e que reaparece em forma de sintoma.

Na obra *O mal-estar na civilização*, Freud também demonstra como essas proibições criadas pela civilização atravessavam a vida do sujeito. Por vezes, essas restrições não levavam em conta aquilo que era tido como diferente, principalmente naquilo que tangia à constituição sexual dos seres humanos:

A escolha de um objeto restringe-se ao sexo oposto, estando as satisfações extragenitais, em sua maioria, proibidas como perversão. A exigência, demonstrada nessas proibições, de que haja um tipo único de vida sexual para todos, não leva em consideração as dessemelhanças, inatas ou adquiridas, na constituição sexual dos seres humanos. (FREUD, 1930, p. 26)

Freud destaca que mesmo as relações aceitas pela civilização da época, as ditas heterossexuais, também tinham restrições e proibições:

No entanto, o próprio amor genital heterossexual, que permaneceu isento de proscricção, é restringido por outras limitações, apresentadas sob a forma da insistência na legitimidade e na monogamia. A civilização atual deixa claro que só permite os relacionamentos sexuais na base de um vínculo único e indissolúvel entre um só homem e uma só mulher, e que não é de seu agrado a sexualidade como fonte de prazer por si própria, só se achando preparada para tolerá-la porque, até o presente, para ela não existe substituto como meio de propagação da raça humana. (*idem*)

Porém, por mais que Freud demonstre críticas à civilização no que tange ao sofrimento e ao mal-estar do ser humano, reconhece o aspecto amparador dela, uma vez que, caso não existisse essa tentativa de regular os relacionamentos sociais, eles ficariam sujeitos à vontade arbitrária do indivíduo, ou seja, o homem fisicamente mais forte decidiria a respeito deles no sentido de seus próprios interesses e impulsos instintivos. Ademais, a civilização não se restringe a regular a sexualidade e a agressividade dos seres humanos, ela também funciona como um motor para a ampliação e o desenvolvimento cultural.

Em um segundo momento, Freud afirma que o ser humano, ao contrário do que se esperava, não é um ser gentil que quer ser amado e que apenas se defende quando atacado. Na verdade, é uma criatura que possui um poderoso instinto de agressividade. Assim, seu próximo é encarado por ele não apenas como um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que pode satisfazer seu impulso de agressividade. Em outras palavras, o ser humano enxerga seu próximo como alguém de quem pode explorar a capacidade de trabalho sem uma compensação, por exemplo, ou ainda alguém que pode “apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo”. Por conta dessa inclinação à agressividade que permeia a humanidade, Freud apontará para a necessidade da imposição de limites, expressos através de leis e regras:

Em consequência dessa mútua hostilidade primária dos seres humanos, a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de desintegração. O interesse pelo trabalho em comum não a manteria unida; as paixões instintivas são mais fortes que os interesses razoáveis. A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas. Daí, portanto, o emprego de métodos destinados a incitar as pessoas a identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, daí a restrição à vida sexual e daí, também, o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo. (FREUD, 1930, p.29)

Como já evidenciamos no início deste capítulo, hoje sabemos que, a partir desta obra, Freud contava a história da modernidade, ainda que ele preferisse falar de *Kultur* ou civilização (BAUMAN, 1998). Assim, pensando no que já foi exposto até agora, percebemos que, de maneira geral, a civilização – ou ainda, a sociedade moderna – caracteriza-se por um excesso

de ordem, de controle. É uma sociedade que vive com escassez de liberdade. Por outro lado, é uma sociedade que “trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança”:

Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização. Na realidade, o homem primitivo se achava em situação melhor, sem conhecer restrições de instinto. Em contrapartida, suas perspectivas de desfrutar dessa felicidade, por qualquer período de tempo, eram muito tênues. O homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança. (BAUMAN, 1998, p.31)

Com essas duas obras de Freud – *Totem e Tabu* e *O mal-estar na civilização* – aqui apresentadas e desenvolvidas, buscamos explicitar duas questões distintas, mas mutuamente interligadas: a origem de um pai simbólico e a criação de uma civilização como um modo de proteção.

Recorremos a *Totem e Tabu* com o objetivo de compreender a origem da existência de um pai simbólico que fora, em períodos anteriores, extremamente forte, poderoso e também protetor. O pai designa um momento importante da constituição do sujeito, como a sua inserção no mundo da lei. Com o declínio da figura paterna na pós-modernidade, como já mencionado, o sujeito contemporâneo experimenta profundos sentimentos de desamparo e angústia, uma vez que se encontra perdido no mundo, sem proteção. Antes, ele tinha uma figura que lhe apontava caminhos, que lhe dizia para seguir determinados ideais a fim de encontrar a felicidade. Hoje, o pai, destituído de seu lugar de proteção e, principalmente, de impositor de limites, desorganiza o sujeito. Agora temos algo no sentido de “é proibido proibir”, “descubra seu próprio caminho”. Inclusive, é neste ponto que percebemos algo bastante sensível a respeito do ser humano: nós necessitamos de proteção para podermos desempenhar papéis e atribuímos sentido ao mundo. Como bem apontado por Birman (1999): “(...) seria porque os homens são frágeis, finitos e mortais que eles precisam criar todos os artifícios para o tamponamento daquelas marcas que se materializam com os ouropéis da vanidade, da suposta auto-suficiência (*sic*) e da onipotência” (p. 36).

E, mais do que isso, diante do desamparo contemporâneo, o sujeito ainda busca na figura desse pai, mesmo enfraquecido, a proteção, pois só um poder soberano poderia protegê-lo dessa condição (EMÍDIO; HASHIMOTO, 2008). Isso evidencia a necessidade que o sujeito ainda possui de uma figura paterna que dita, indica e protege. Entretanto, com o avanço científico da modernidade, encontramos em Nietzsche o fato relacionado à morte de Deus. Aquilo que antes era explicado a partir de Deus e da religião, é agora tratado pela ciência. Ora, se Deus está

morto, quem agora traria a explicação para o sofrimento humano? Ou ainda, principalmente, quem ofereceria o amparo e a segurança? A morte de Deus anunciada no século XIX, somada ao declínio da imagem paterna anunciada por Lacan no século XX, aponta para um crescente desamparo do ser humano.

Já a obra *O mal-estar na civilização* dá margem para pensar a criação de uma civilização como um modo de proteção do desamparo infantil e da angústia decorrente deste estado. É por conta dessa angústia persistente que emerge a figura de Deus, um substituto do pai protetor da infância, ao qual o sujeito se submete em troca de amparo. Além disso, relaciona-se esta obra de Freud com a produção das consequências intencionais e não intencionais da sociedade moderna (BAUMAN, 1998).

Assim, conforme Freud descreve a emergência de uma civilização, percebemos características particulares desse período, marcado justamente pela imposição de restrições, proibições, ideais, sem a possibilidade de dar espaço ao diferente ou àquilo que divergia do padrão, o que acabava por gerar diversos sofrimentos. A modernidade também foi o período da instauração da neurose, principalmente das neuroses históricas, em que desejo e proibição eram os conflitos psíquicos característicos da época. Esse panorama se faz importante para o próximo capítulo, em que adentraremos no período da pós-modernidade, período este que, diferentemente da modernidade, é marcado pelo excesso de liberdade.

Em suma, neste capítulo, ilustramos o aumento da sensação de desamparo na vida dos sujeitos contemporâneos, decorrente das mudanças de estruturação sociais citadas anteriormente. Esse desamparo pode ter forte ligação com as novas formas de subjetivação, que permitem cada vez menos a experiência da frustração, do fracasso, da dor, da tristeza, das perdas, dos lutos, pois tudo isso apontaria para uma estagnação em um momento em que se anseia tanto por desempenho, movimento, superação e incitação.

Faz-se necessário, finalmente, adentrar na questão que move o presente trabalho: as consequências de não haver ou de não se elaborar as perdas e os lutos na pós-modernidade. Para tanto, inicia-se o próximo capítulo com uma breve recapitulação do período moderno, já adentrando no período da contemporaneidade e suas particularidades.

2 A CONTEMPORANEIDADE E O EVITAMENTO DAS EXPERIÊNCIAS DE PERDA

Como vimos, as duas obras de Freud discutidas neste trabalho demonstram o desenvolvimento de toda uma cultura e a instauração de uma Lei a que os sujeitos se submetiam em troca de segurança. Tendo isso em vista, a modernidade, período que se estende desde a Revolução Francesa (fins do século XVIII) até meados do século XX, se desenvolve com base em referências, ou, ainda, instituições estáveis capazes de nortear o sujeito, a partir de imposições morais e proibições quanto aos ideais de vida que deveriam ser atingidos. O sujeito moderno era um sujeito reflexivo, que possuía uma vida privada para além da vida pública. Estava inserido em uma sociedade e em uma cultura caracterizadas pela presença de instituições sólidas (Família, Escola, Igreja), que ditavam as regras de um bom convívio em sociedade. Isto é, instituições que determinavam a maneira possível e desejável de pensar, sentir e agir. Dessa forma, há o certo e o errado, o bom e o mau. Por exemplo, para esse sistema vigente da época, o “correto” e o “desejável” era ter uma família constituída por um homem e uma mulher (casal heterossexual) e, de preferência, com filhos. É perceptível que os valores instituídos por essa sociedade moderna eram tidos como absolutos e universais. Desse modo, essa cultura produz formas de subjetividade que se esforçam para caber dentro do que é considerado legítimo. Por um lado, a existência de instituições sólidas e fortes é vantajosa para os sujeitos, já que as referências identitárias a partir das quais nos constituímos estão dadas. São sólidas e confiáveis. Por outro lado, há certa desvantagem, pois há poucas opções de vida consideradas legítimas. Assim, há quem não se encaixe nesse modelo vigente e sofre, sente culpa por se desviar do “padrão” e identificar-se como diferente (MINERBO, 2013).

A modernidade, portanto, produziu psicopatologias voltadas a uma forma de sofrer típica, a que chamamos neurose. Esse sofrimento é decorrente da obrigação de se enquadrar em um dos poucos modos de ser. Por exemplo, a vida de uma mulher burguesa do século XIX deveria ser pautada nos papéis de boa filha, esposa dedicada e mãe prestativa. Com isso, nesse plano sociocultural, o mal-estar, ligado à estreiteza das possibilidades sublimatórias que a modernidade oferecia à mulher, era expresso pelo sofrimento histórico. (KEHL, 2008 *apud* MINERBO, 2013). De certa forma, tal modelo vivido pela sociedade moderna era um enorme causador de angústias, pois os desejos de cunho sexual ou de agressividade, por exemplo, deveriam ser reprimidos pelos sujeitos: eles não poderiam ter espaço nem vez nessa sociedade da proibição. Não poderiam ser satisfeitos efetivamente, obrigando, portanto, como dito por Kehl (2008), o sujeito a sublimar, a adaptar o desejo na sociedade proibicionista. Assim, o

simples fato de desejar, sem de fato executar o desejo, já era gerador de sentimento de culpa. Dessa forma, temos uma sociedade moderna marcada pelas instituições sólidas, impositoras da lei, das restrições, das proibições, dos limites. Além disso, é uma sociedade formada por sujeitos contempladores dessa lei, mas que são marcados por um conflito psíquico, típico da neurose, em que o desejo se confronta com a proibição.

Em suma, a sociedade moderna é uma sociedade que ampara, que aponta caminhos, que se dispõe a explicar a origem do sofrimento humano a partir da religião, que oferece oportunidades de apaziguamento desse sofrimento, e que oferece segurança. Mas é também uma sociedade que castra, que proíbe, que impõe regras e que limita as possibilidades de organização social.

Será a partir da Segunda Guerra Mundial que alguns estudiosos apontarão para uma mudança nesse modelo social até então vigente. Isso irá impactar diretamente nas formas de subjetivação e nas formas de sofrimento. Em outras palavras, a pós-modernidade é um momento em que ocorrerão grandes mudanças na organização social. A constituição da família é outra, os ideais são outros, a forma de vivenciar certas situações é outra, a relação do sujeito com a religião, com o trabalho, com o outro, com o casamento, é outra. Assim, a pós-modernidade será marcada pela crise e falência do poder das instituições sólidas. Por um lado, isso poderia ser encarado como algo positivo, pois o sujeito terá mais liberdade em seus desejos e em suas escolhas. É o momento da desconstrução dos papéis referentes ao gênero vir à tona, rompendo com a ideia de que haveria algo de inerente ou de essencial em relação a ser mulher ou ser homem; os movimentos sociais feministas ganham força; a família pode não ser mais formada apenas por um casal heterossexual com filhos e a autoridade da figura paterna entra em declínio. Ou seja, colocam-se em xeque algumas questões que antes eram tidas como certas, sólidas e incontestáveis. O símbolo se fragiliza, mas ele pode ser reinventado, há espaço para que se criem novos laços simbólicos, as pessoas podem se reinventar (MINERBO, 2013).

Entretanto, por mais que haja essa liberdade, essa libertação, há uma espécie de “falta de chão”. Segundo Minerbo (2013), o psiquismo depende das significações oferecidas pelas instituições para atribuir sentido à realidade e, principalmente, simbolizar as experiências emocionais. Por isso, com a crise das instituições sólidas, constitui-se uma ausência de verdades absolutas, ou seja, tudo é possível. Agora há uma obrigação de encontrar o seu próprio caminho em meio às inúmeras possibilidades. Essa é uma tarefa bastante angustiante e exaustiva, e aquele que falha fica perdido, sem chão, sem rumo. Com isso, emergem novas formas de ser e de sofrer na atualidade. Alguns desses sofrimentos estão ligados à experiência de vazio, de falta de sentido e de tédio existencial.

Fortes (2009) afirma que, por conta destas transformações sociais, as formas de subjetivação também sofreram uma mudança na contemporaneidade. Será possível observar uma negação constante do sofrimento, da dor e da tristeza pelo sujeito pós-moderno. Esse “não sofrer”, ou ainda, esse “evitar a dor”, vem acompanhado também por uma incessante busca pela felicidade. Nesse sentido, a subjetividade hoje assume uma característica hedonista, sendo marcada por um imperativo de gozo, ao qual se associa o dever de ser feliz.

Como bem explicitado pelos teóricos Guy Debord, autor de *A sociedade do espetáculo*, e Christopher Lasch, autor de *Cultura do Narcisismo*, a sociedade contemporânea passa a ser “regida pelo triunfo do individualismo associado ao consumo e à demanda incessante de ser feliz” (DEBORD, 2000 *apud* FORTES, 2009, p. 1125). Assim, ainda segundo Fortes (2009), aquele que hoje não consegue ser feliz é tido como um ser fracassado pela sociedade. Portanto, na atualidade, “toda tristeza é vergonhosa, injustificada, e daqui por diante patológica”. (SILVESTRE, 1999, p. 117)

Dessa forma, enquanto o sujeito atual se organiza a partir desse eixo individualista-hedonista, aquele que sofre não consegue se encaixar nesses moldes de exaltação do eu e do exibicionismo. Os sujeitos estão imersos nessa regra de ser feliz a todo momento. As propagandas publicitárias ressaltam o tempo todo a obrigação de ser feliz. O slogan da rede de supermercados Pão de Açúcar, por exemplo, propaga a ideia de que o mercado é frequentado somente por “pessoas felizes”. Anuncia: “Pão de Açúcar, lugar de gente feliz”. Ademais, a música criada especificamente para a propaganda do Pão de Açúcar questiona: “o que faz você feliz? Você faz o que te faz feliz?”. E, por fim, afirma: “o que faz você feliz você que faz”.

Aqui percebemos que o sujeito contemporâneo é inteiramente responsável pela busca de sua própria felicidade e que seu futuro depende totalmente de si mesmo. Este aspecto, típico da contemporaneidade, como vimos com Minerbo (2013), pode ser bastante desamparador, além de produtor de uma sensação de solidão. Por fim, inferimos também que, por ser uma propaganda de um supermercado, a felicidade, segundo o anunciante, está ou pode estar nas prateleiras desse supermercado.

Para Fortes (2009), a cultura do hedonismo está intrinsecamente ligada à sociedade do consumo. “Nosso dever é ser feliz e a felicidade implica o consumo” (*id.*, p. 1126). Como salienta Baudrillard (1981, *apud* FORTES, 2009), há uma ilusão de que a partir da aquisição de objetos, do consumo, será possível preencher a demanda da felicidade. Ou seja, há uma espécie de equivalência, no registro do simbólico, entre possuir um produto e usufruir a felicidade. Deste ponto de vista, o conforto e o bem-estar passam a ser sinônimo de felicidade. Assim, “é dentro deste espírito que observamos na nossa cultura tudo se transformar em *gadget*,

inscrevendo-se os objetos como signos da felicidade, sempre prontos a serem incorporados vorazmente pelos sujeitos” (FORTES, 2009, p. 1127).

Nesta lógica, portanto, há uma redução absoluta, segundo Fortes (2009), da figura de alteridade, uma vez que até mesmo outro ser humano pode se tornar um objeto de consumo, servindo como um mero instrumento para o prazer egoico do sujeito. O outro, então, só existe enquanto reforçar a autoexaltação narcísica do sujeito, como um meio que alimenta o eu, e não como uma relação de alteridade. Com isso, pode-se pensar que, assim como um objeto qualquer, o outro pode ser facilmente e rapidamente descartado. Já aqui é possível relacionar tal fato com a dificuldade do sujeito contemporâneo de elaborar as perdas e o luto. Uma vez que o outro é rapidamente descartado, um novo outro pode facilmente ser colocado no lugar, não havendo perda, e evitando-se, portanto, o sofrimento.

Durante a produção deste trabalho, verificamos na rede social do *Instagram* uma cena bastante interessante postada por uma influenciadora digital que pode servir como ilustração dessa explanação dos estudos de Fortes (2009). Na cena em questão, a influenciadora lamentava a morte de seu pitbull, seu companheiro há mais de 8 anos. Ela relatava, entre choros e suspiros, o processo de adoecimento repentino do cachorro, seguido da morte. Após uma semana, como dito por ela mesma, uma “seguidora” de sua página no *Instagram* lhe enviou a foto de dois filhotes de pitbull com a intenção de “presenteá-la”, já que ela estava muito triste com o ocorrido. Ela aceitou o presente, porque, pela foto, percebeu que um dos filhotes tinha uma mancha, uma pinta, em forma de coração, mancha que o seu falecido pitbull também possuía.

É bastante curioso observar essa cena, pois percebemos algumas nuances interessantes no ocorrido. Primeiro, o fato de a “seguidora” querer tamponar a falta e o sofrimento produzidos na influenciadora pela morte do cachorro com outro cachorro. Aqui se evidencia certa intolerância ao sofrimento do outro, algo verificado na contemporaneidade. Segundo, o fato de a influenciadora aceitar a proposta do tamponamento, visto que, provavelmente, não estava suportando a dor do próprio sofrimento, da própria perda. Assim, como uma tentativa de defesa, a influenciadora busca substituir um objeto pelo outro a fim de evitar sofrer, de evitar deixar ir. Terceiro, a semelhança entre o novo filhote e o antigo cachorro é algo que evoca na influenciadora um sentimento de necessidade de ter o filhote. Isso talvez possa ser explicado pelo fato de a influenciadora acreditar que, na verdade, seu cachorro não se foi, ele ainda está ali. Não houve perda. Pensando nisso, qual seria uma consequência da não elaboração dessa perda no longo prazo?

Birman (2006) diz que a subjetividade é caracterizada, na atualidade, por uma experiência de despossessão de si. Assim, como forma de não se perder de tudo e não se perder

de si mesmo, ou ainda, pela carência de polos de sustentação de si próprio, o sujeito se agarra de forma viscosa a tudo o que pode numa tentativa de se defender do “abismo do vazio”. Não pode perder nada, nunca, dadas as condições atuais de insegurança e imprevisibilidade. “É preciso agarrar-se ao que se tem, custe o que custar, diante da incerteza daquilo que pode ser colocado no seu lugar” (BIRMAN, 2006, p. 221).

Essa recusa à perda está diretamente relacionada com a impossibilidade de elaborar o luto, fazendo com que as depressões, hoje em dia, assumam uma feição marcadamente melancólica. Além disso, a capacidade de simbolização do sujeito contemporâneo se fragiliza diante da impossibilidade de elaboração da perda e do luto. Um exemplo dessa ideia apresentada por Birman é o filme *Brilho Eterno de uma Mente sem Lembranças*, produzido no ano de 2004, que retrata um relacionamento amoroso entre os personagens Joel e Clementine, o qual, em um dado momento, termina. Clementine, então, decide realizar um procedimento em uma clínica médica para apagar Joel e todas as lembranças associadas a ele da memória, com o pretexto de que “não estava feliz e queria seguir em frente”. O procedimento consistia em mapear seu cérebro em busca das lembranças relacionadas ao que queria esquecer e, então, eliminá-las com um equipamento laser colocado sobre a cabeça. Aqui, já se identifica uma característica imediatista da personagem, algo bastante presente na sociedade contemporânea. Ademais, há uma forte intolerância em relação a qualquer indício de dor ocasionada pelo fim do relacionamento. É o querer erradicar o mal-estar ao seu primeiro sinal. É o não querer sofrer para não lidar com o próprio vazio, pois, ao enlutar-se, é comum que o sujeito desinvista do mundo externo, voltando para dentro de si, revisitando cada lembrança vivida durante o relacionamento.

O procedimento realizado pela clínica médica é até cômico, pois, em prol de efetivar o apagamento das lembranças, é necessário, primeiro, visitar cada uma delas, processo este realizado pelo próprio luto. A diferença é que, com o paciente adormecido, o procedimento do filme duraria apenas uma noite, enquanto o processo normal de luto poderia durar anos. Além disso, o procedimento impediria o paciente de “sentir dor”, ou seja, ao reavivar cada uma das memórias vividas com o ente querido, etapa bastante dolorosa no trabalho de luto, o paciente, por estar dormindo, estaria imune às possíveis reações provocadas pelas lembranças.

Outra cena que chama a atenção durante o filme é a da clínica médica. Ao descobrir que sua ex-namorada, Clementine, havia se submetido ao procedimento de apagamento das lembranças, Joel também vai à clínica para realizar o procedimento. Quando chega ao local, é possível perceber que se tratava de uma clínica de alta demanda: enquanto o personagem reconhece o local, a secretária não para de atender telefonemas de clientes querendo marcar

uma data para fazer o “tratamento”. Em um desses telefonemas, pode-se ouvir a fala da secretária: “não podemos fazer o procedimento mais de três vezes no mês, senhora”. Ou seja, havia uma clientela fiel que, ao primeiro sinal de perda, parecia correr para a clínica a fim de evitar a dor da perda.

A sala de espera da clínica estava cheia, com diversos clientes aguardando a vez para ser chamados. Cada um possuía uma caixa com objetos que lembravam quem gostariam de esquecer. Havia uma senhora com alguns itens de cachorro: pote d’água, osso, caminha para animal. Outro homem carregava troféus, quadros e porta-retratos. Esses objetos, durante a consulta com o médico, seriam colocados diante dos olhos do cliente para que ele reagisse emocionalmente a fim de se mapear, então, as áreas do cérebro ativadas pela lembrança, e que deveriam ser eliminadas.

Assim, nesta cena, percebe-se também que os clientes procuravam a clínica para esquecer qualquer tipo de perda, podendo ela estar relacionada a uma pessoa, a um animal de estimação, a um sonho ou ideal. Quando Joel finalmente entra na sala do médico para obter mais informações a respeito do procedimento, uma fala do profissional surpreende bastante o espectador: “quando acordar pela manhã [após a realização do apagamento das lembranças], estará em sua própria cama como se nada tivesse acontecido”.

Em geral, o que se compreende tanto com o filme quanto com o exemplo da influenciadora cujo cachorro morreu, é que o ser humano, na intenção de evitar o sentimento de desprazer, de dor, de sofrimento, submete-se a inúmeras tentativas de defesa. Isso porque as experiências de perda podem ser desorganizadoras para o sujeito e, por vezes, trazem à tona sentimentos de incerteza e insegurança.

Acerca deste tema – da insegurança e da incerteza –, Birman (1999) aponta que Lasch (1991) e Debord (1997) sugerem em seus trabalhos que o sujeito perdeu a relação com o tempo e com a história, atendo-se única e exclusivamente ao presente: “o que importa é a pontualidade do momento, do estrito presente, que se avoluma na existência do sujeito” (BIRMAN, 1998, p. 245). Assim, na contemporaneidade, a memória tende ao silenciamento, ao mesmo tempo em que a visão acerca do futuro se estreita, tudo isso em decorrência da ênfase atribuída ao presente. Ou seja, tem-se, hoje, uma insegurança em relação ao futuro. Entretanto, é importante ressaltar que, durante a maior parte da história da humanidade, o sujeito se deparou com diversos momentos em que a incerteza prevaleceu, tendo que se adaptar às mudanças. As guerras, os desastres e a fome sempre estiveram presentes e, conseqüentemente, o sujeito teve que lidar com as condições adversas da incerteza.

Porém, na contemporaneidade, a insegurança parou de estar somente no âmbito macro; passou a estar presente também no micro. As mudanças são rápidas e nada mais é estável e certo como antes. O sujeito, portanto, deve estar preparado para as modificações que ocorrerão em sua vida: pode perder o emprego a qualquer momento e está lançado à própria sorte. Isto é, nada é garantido e nenhuma posição é totalmente segura. Percebe-se, então, que a liberdade adquirida pelo sujeito na contemporaneidade torna-se fonte de mal-estar, uma vez que vem acompanhada também da insegurança e da incerteza (MATOS-SILVA, 2011).

Evidenciamos, assim, que o processo da perda implica o sujeito entrar em contato com essa “imprevisibilidade”. É importante levar em consideração que, como o sujeito contemporâneo já é marcado pelo profundo sentimento de desamparo e pela falta de modelos ou instituições sólidas em que ele possa buscar algum tipo de referência ou identificação, ou ainda, que possam atribuir sentido à vida, a perda é tida por ele como algo desorganizador: *e agora, o que eu faço?*

Como dito por Birman (2006), atualmente o sujeito busca nos objetos alguma sensação de amparo, algo que o distraia da sensação de vazio, do medo e do próprio desamparo. Nesse sentido, o sujeito contemporâneo se recusa a perder, pois perder, para ele, significaria estar no limbo, fracassar. Significaria, acima de tudo, entrar em contato com questões emocionais, algo que demandaria certa estruturação psíquica capaz de dar conta do processo de simbolização daquilo que foi perdido, para, depois, conseqüentemente, integrar, internalizar determinados aspectos do objeto perdido em suas memórias e lembranças. Entretanto, esse sujeito contemporâneo parece dispor, cada vez menos, desta estruturação psíquica, pois, como vimos, a ausência de instituições sólidas leva o psiquismo a não ser capaz de atribuir sentido à realidade e, principalmente, de simbolizar as experiências emocionais.

Referindo-se à liberdade conquistada pelo sujeito contemporâneo, e costurando-a com esta ideia da escassez de simbolização, Melman (2002) afirma que há “(...) uma formidável liberdade, mas ao mesmo tempo absolutamente estéril para o pensamento. Também nunca se pensou tão pouco! Essa liberdade está aí, mas ao preço da desapareição, da afânise do pensamento”. (MELMAN, 2002, p. 29).

Ao mesmo tempo, percebemos, com as exposições feitas neste capítulo, que a sociedade em que tal sujeito vive é uma sociedade pautada no consumo. Logo, tendo em vista que tudo é passível de ser comprado, adquirido e substituído, há uma tendência de os sujeitos tratarem uns aos outros da mesma forma. Percebemos essa tendência nos aplicativos de relacionamento, por exemplo, nos quais, com um clique, o sujeito abre um cardápio de opções, podendo escolher aquilo que mais lhe agrada ou aquilo que mais lhe atrai. Se experimenta algo dali que não lhe

agrada, ou seja, se vai ao encontro de uma pessoa, repete este encontro algumas outras várias vezes e cansa, se enjoa, o sujeito volta para o aplicativo de relacionamento a fim de encontrar uma nova pessoa.

Não estou querendo entrar no mérito das redes sociais e desses novos aplicativos de paquera, mas me parece que esse exemplo é fundamental para entendermos as novas tendências de evitamento da perda e do luto. Pois, ao ir procurar outra pessoa logo após desistir de se relacionar com a primeira, há um tamponamento, uma substituição. Ou seja, como no caso da influenciadora digital, ao substituir um objeto por outro objeto idêntico, anula-se a perda. Por que sofrer por x se eu posso colocar y no lugar e me satisfazer da mesma maneira? Parece-nos ser uma tentativa de defesa que o sujeito contemporâneo adquiriu a fim de não entrar em contato com a sensação de vazio e de desamparo que o assola. No entanto, ao acumular tantos lutos não elaborados, ou então, ao não reconhecer as diversas perdas que lhe sucedem, poderá, no longo prazo, cair em melancolia.

3 A PERDA E AS POSSÍVEIS CONSEQUÊNCIAS DA SUA NÃO ELABORAÇÃO

Antes de tratar sobre o trabalho de luto, é necessário realizar algumas considerações. Neste estudo compreendemos que o luto é um processo de elaboração e resolução de alguma perda, podendo esta perda ser tanto real quanto simbólica. Esse processo é algo que todos os seres humanos passam em vários momentos da vida. A elaboração e a finalização do luto permitem que o sujeito encontre novos rumos enquanto a não elaboração do luto pode levar a consequências psicológicas graves. Segundo Kóvacs (2008, *apud* PEREIRA; PIRES, 2018),

a perda é um dos processos mais desorganizadores da vida humana, não somente de pessoas, mas qualquer processo que envolve mudança de vida, denominada como pequenas mortes, pelo fato de implicar no desaparecimento de uma condição antiga e conhecida, e a obrigatória passagem para uma condição nova e desconhecida. (p. 201)

Compreendendo a existência de dois tipos de perda, a real e a simbólica, vale dizer que a primeira consiste na morte concreta de uma pessoa querida, por exemplo. A segunda pode ser referente a “pequenas mortes”, como, por exemplo, a fase do desenvolvimento, da infância para a adolescência, vida adulta e velhice, mudanças de casa, de emprego; o matrimônio e o nascimento do filho também são mortes simbólicas, eventos em que uma pessoa perde algo conhecido, como o papel de solteiro e o de filho, e vive o desconhecido de ser cônjuge ou pai (PEREIRA; PIRES, 2018); o fim de um relacionamento amoroso também pode ser compreendido como uma perda simbólica. Tendo isso em vista, acreditamos que, na contemporaneidade, o que é “deixado de lado” é justamente a elaboração das perdas simbólicas, ocasionando um “acúmulo” de perdas e lutos não realizados. Consequentemente, esse acúmulo pode desencadear no sujeito tanto uma depressão como ataques de pânico, compulsividades, e, principalmente, uma depressão marcadamente melancólica. Assim, cabe no presente capítulo a discussão do trabalho de luto e também do conceito de melancolia.

3.1 O trabalho de luto

Em *Luto e Melancolia* (1917[1915]), Freud faz uma tentativa de abordar o conceito de melancolia a partir da ideia, apresentada primeiro em *Manuscritos G*, de que “o afeto que corresponde à melancolia é o luto”, evidenciando a existência tanto de similaridades quanto de diferenças dentre os quadros gerais de ambos os fenômenos. Freud inicia, então, sua definição de luto, caracterizando-o como sendo “uma reação à perda de uma pessoa amada ou de uma

abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal” (p.172). Ou seja, quando um sujeito perde seu objeto amado, observa-se um doloroso abatimento que implica uma perda de interesse momentânea no sujeito pelo mundo externo, bem como uma perda da capacidade de se eleger um novo objeto de amor, uma vez que isso significaria, para o enlutado, substituir o objeto perdido.

Assim, será a partir de um exame de realidade que o sujeito perceberá que seu objeto amado não mais existe. Isso irá obrigá-lo a retirar, aos poucos, toda a sua energia libidinal investida até então naquele objeto, para, mais tarde, direcioná-la para outro. Na verdade, é importante descrever o que ocorre anterior a isso, psiquicamente, quando o sujeito ama: há um intenso investimento de energia no objeto amado. Essa energia, que não é tida como uma energia física, e sim como uma energia psíquica, libidinal, estabelece uma ligação entre o sujeito e seu objeto, que manterá ambos – sujeito e objeto – unidos. O objeto, por sua vez, pode ser desde uma pessoa querida ou até mesmo um sonho a ser realizado, uma crença, a própria casa ou trabalho, e se constituirá de grande relevância na vida psíquica do sujeito (TEIXEIRA, 2007). Será, então, em decorrência desse intenso investimento libidinal que o sujeito estará motivado a caminhar adiante nessas relações estabelecidas em sua vida. Dessa forma, pode-se dizer que “investir em um objeto” é similar a “dedicar-se a ele” em termos psíquicos.

No entanto, ao perder o objeto, o sujeito será tomado pelo sentimento de ausência desse objeto, e se deparará com uma realidade triste e vazia, que, aos poucos, o obrigará a “habituar-se” psiquicamente à ausência do objeto (*idem*). É nesse processo de se desligar do objeto que consiste o trabalho de luto, um trabalho lento e penoso, que demandará do Ego certa inibição em relação ao mundo externo, afastando-se e perdendo interesse por ele. “O enlutado apresenta-se como uma pessoa recolhida, inibida, sem interesse pelo mundo e fechada sobre si mesma, justamente porque está se ocupando deste trabalho de luto: desligar-se do objeto para não compartilhar de seu destino.” (*idem*, p. 98).

O luto, como evidenciado acima, trata-se, então, de um momento de recolhimento do Eu para que o trabalho de luto possa ser efetuado, trabalho este caracterizado como lento, que é cumprido aos poucos, e que exige que o sujeito retire o investimento libidinal do objeto perdido e, mais tarde, o direcione para outro. Ao mesmo tempo, trata-se de um trabalho que necessita que o sujeito constate que o objeto não mais existe na realidade. É esse, talvez, o ponto que torna o luto tão doloroso, pois, embora o objeto amado não exista mais, o vínculo entre esse objeto e o sujeito que o perdeu continua vivo, resistindo à sua destruição.

Freud também constata uma resistência do ser humano em se desligar dos seus objetos de amor, “mesmo quando um substituto já se anuncia” (FREUD, 1917[1915], p.173), ou, ainda,

de desinvestir toda sua energia libidinal dos objetos de desejo. Porém, mesmo diante dessa resistência da libido de se desligar do objeto, o exame da realidade mostrará ao sujeito que o objeto não mais existe e que, portanto, o vínculo com ele não mais poderá persistir. Caso contrário, o que pode acontecer é o sujeito cair em um luto psicótico, mantendo a existência e o vínculo com o objeto de modo alucinatório (LAPLANCHE, 1987 *apud* TEIXEIRA, 2007, p. 99).

Por conta disso, o respeito ao tempo do luto se mostra extremamente necessário, uma vez que se requer tempo para a constatação do sujeito em relação à inexistência do objeto na realidade. Assim, a essa altura do trabalho de luto, cada memória com o objeto é lembrada e reinvestida, o que permite ao Ego perceber que o objeto não existe mais, obrigando-o a desligar sua libido do objeto perdido. “Cada uma das lembranças e expectativas em que a libido se achava ligada ao objeto é enfocada e superinvestida, e em cada uma sucede o desligamento da libido”. (FREUD, 1917[1915], p.174).

Entretanto, como estamos vendo ao longo deste estudo, a sociedade contemporânea é imediatista. Ou seja, existe, atualmente, certa intolerância com os sentimentos de angústia e tristeza, devendo ser erradicados tão logo quando sentidos e manifestados. A constante cobrança em uma sociedade imediatista refere-se à produtividade e à intensa busca pelo prazer, fatores que contribuem para o aumento da procura de uma solução rápida para o sofrimento. Nesse sentido, essa busca desenfreada pela diminuição das sensações de desprazer, como já vimos, fica evidente no filme *Brilho Eterno de uma Mente sem Lembranças* (2004), quando tanto a namorada do protagonista quanto ele próprio resolvem se submeter a um processo de apagamento das lembranças. Possivelmente porque ambos se encontravam em uma etapa inicial do luto, etapa essa em que o sujeito é tomado pelo sentimento de ausência do objeto e se depara com uma realidade triste e vazia. É comum também o sujeito reviver diversas lembranças atreladas a esse objeto perdido como parte do trabalho de luto, momento bastante doloroso para aquele que o vivencia.

O casal protagonista do filme decide não vivenciar o luto, passa por cima dele, tamanha é a intolerância em relação às sensações de dor. Podemos considerá-los contemporâneos devido a sua fragilidade em lidar com questões de cunho emocional e psicológica.

Cada vez mais os sujeitos contemporâneos se mostram empobrecidos na capacidade de simbolização, visto que vivenciam momentos emocionais de maneira superficial, sem lhes atribuir grandes significações.

De uma maneira menos metapsicológica, o período de enlutamento para o sujeito, segundo Parkes (1998), consiste em “uma necessidade consciente de pôr em ordem” (p. 99), o

que significaria que, além de se lembrar repetidas vezes do evento traumático para enfim superá-lo, há uma necessidade de o sujeito “dar sentido” ao que aconteceu, dar sentido à perda: explicar, comparar com outras situações, buscar por evidências que expliquem o porquê daquilo ter acontecido. A partir disso, é possível também perceber uma similaridade do processo de elaboração do luto com alguns aspectos do distúrbio pós-traumático:

(...) as reminiscências dolorosas têm sido descritas, depois de experiências traumáticas como batalhas em guerras, e, como já vimos, são um aspecto proeminente do Distúrbio pós-traumático. Existe a mesma necessidade sem fim de lembrar-se e descrever a situação traumática e, sob o efeito de drogas catárticas, ou em estado de hipnose, a batalha pode ser revivida de forma dramática, como se o paciente a estivesse enfrentando novamente. (PARKES, 1998, p. 99)

Após esse árduo trabalho de luto, segundo Freud (1917[1915]), “o normal é que vença o respeito à realidade” (p. 174), em que o sujeito terá se desfeito do vínculo afetivo com o objeto. Além disso, a libido também terá sido desligada do objeto, marcando, portanto, o fim do luto. Quando isso acontece, o Eu fica novamente livre e desimpedido para se ligar a um novo objeto.

Um parágrafo da dissertação de mestrado de Teixeira (2007) descreve de maneira muito sensível o que o sujeito poderá sentir com o passar do tempo, após a finalização da elaboração de luto:

(...) persiste a lembrança de um vínculo que já existiu no passado e proporcionou gratificações. Esta lembrança, que geralmente é sentida na vivência da saudade, é sentida sempre em relação a um vínculo que não existe mais na realidade. (...) aquele objeto perdido não será esquecido, mas preservado na saudade. Sua ausência não provocará mais a terrível dor do luto – desligar a libido do objeto é um processo dolorido –, que é constatar na realidade o desaparecimento do vínculo amoroso. Neste sentido, continuar vivo poderia ser entendido como um prêmio para o sujeito. (TEIXEIRA, 2007, p. 100)

No entanto, há diversas formas de se lidar com as experiências de perda e, segundo Parkes (1998), na tentativa de amenizar a dor da perda, algumas pessoas evitam pensar no ente perdido e em outras situações que possam evocar lembranças relacionadas a ele. Em uma pesquisa realizada em Londres, o autor aponta que dois terços das 22 viúvas entrevistadas no primeiro ano após a perda tentaram evitar tudo aquilo que provocasse lembranças do ente perdido; seis delas ainda utilizavam essa estratégia um ano mais tarde, embora uma delas manifestasse esse comportamento de forma mais intensa. “Pensar sobre a perda pode ser evitado tendo a vida preenchida com atividades” (PARKES, 1998, p. 90). Assim, muitas viúvas se mantêm ocupadas e trabalham até tarde com esse objetivo, outras se desfazem de fotos ou

objetos pessoais que remetem ao marido. “Essas tentativas conscientes de fugir da dor do luto contrastavam estranhamente com a maneira de as pessoas se ocuparem, ao mesmo tempo, com pensamentos sobre a perda” (*idem*). Ou seja, as viúvas que encontravam atividades para manter a mente ocupada acabavam por abandoná-las pela dificuldade de se manter concentradas nelas.

Por outro lado, dentre as viúvas, havia aquelas que efetivamente conseguiam se desligar das lembranças por algum tempo:

Uma mulher de 58 anos perdeu o marido repentinamente, por uma hemorragia cerebral. Ela achava muito difícil pensar nele morto e chorou muito na primeira semana. De repente, descobriu que poderia parar de chorar se mantivesse os sentimentos em outros assuntos. Evitava ir ao quarto do marido e convenceu o filho a doar os objetos dele. Quando a vi pela primeira vez, um mês após a morte do marido, ela se desarticulou emocionalmente várias vezes (...) um ano mais tarde, seu estado geral era muito mais tranquilo, mas ela ainda evitava contato com objetos que pudessem fazê-la lembrar-se do marido (...) (PARKES, 1998, p. 91)

O que pretendemos refletir com esse exemplo é que adotar estratégias como forma de lidar com a perda é um ato válido. A perda, seja ela de um ente querido por morte, seja de um companheiro decorrente de uma separação, é algo que desencadeia inimaginável dor no ser humano. Além disso, cada um, diante de uma situação de perda, terá um tipo de reação. Como ilustrado por Parkes (1998), há quem queira se afastar da situação trancando-se em casa, passando um tempo sozinho, evitando entrar em contato com objetos e lembranças, como forma de assimilar e suportar o ocorrido. Entretanto, também haverá quem queira estar reunido com a família e se apegue ainda mais aos objetos pessoais e materiais do ente perdido durante o primeiro ano após a perda.

É importante destacar que, na tentativa de assimilar a perda, muitas pessoas escolhem se afastar da situação, evitando elaborar a perda. Há uma multiplicidade de reações existentes da perda e uma oscilação do sujeito no que tange à aproximação e ao afastamento da situação de perda, visto que o processo de elaboração não é algo linear. Segundo Parkes (1998), “a qualquer momento e ao longo do tempo o sujeito pode oscilar entre períodos de dor intensa e períodos de evitação, conscientes ou inconscientes” (p. 95).

Assim, pelo fato de a situação, talvez, ser tão dolorosa e tão angustiante para esse sujeito, ele substituirá a realização da perda por uma identificação. Para ilustrar melhor isso, Dunker (2018) utiliza-se de um caso bastante curioso relatado originalmente por Freud, em que uma criança possuía um gato muito querido. Esse gato morre e, no dia seguinte, os pais encontram a própria criança embaixo da mesa miando. Aqui, nota-se a identificação da criança com o gato e, conseqüentemente, a ausência de realização da perda. Pode-se pensar também, nessa mesma

situação, na compra de um novo gato como forma de substituir o gato perdido. Logo, não há perda. O sujeito não teve que enfrentar a dor da perda, não atribuiu um significado a ela. Ou seja, agindo dessa maneira, há a destituição do gato perdido de seu valor simbólico. Assim, constata-se a importância de se reconhecer a singularidade do objeto, de reconhecer o estatuto simbólico desse objeto que tinha um nome, uma história, um cheiro, um lugar na vida do sujeito. É em cima disso que este estudo está buscando colocar luz, elucidar, portanto, essa importância de significar as perdas e os lutos, de se falar sobre eles, principalmente na contemporaneidade, quando esses reconhecimentos parecem ter sido postos de lado.

Por fim, tendo em vista a importância do trabalho de luto, evidenciada nas páginas anteriores, destacamos a necessidade de reafirmar que o luto, assim como apontado por Gomes e Silva (2018), apesar de se caracterizar como um momento em que o sujeito se distancia e se fecha para o mundo, não deverá ser tomado como patológico ou passível de intervenções medicamentosas, pois é sabido que, após certo tempo, essa condição cessará naturalmente.

Além disso, entendemos que são múltiplos os efeitos provocados em uma ruptura na relação com o objeto amado, sendo necessário, como já vimos, um reconhecimento sobre a perda, compreender o que foi perdido, significando a perda sempre que possível.

No entanto, há quem, diante de uma situação de perda, parece querer ignorá-la ou superá-la de imediato, substituindo o objeto amado por outro, na tentativa de “tapar um buraco” para não sentir ou não sofrer a dor da separação. Por conta disso, ficaram evidentes algumas consequências da não elaboração de uma perda, sendo uma delas, e talvez a principal, a melancolia (ou depressão), que, segundo Birman (2006), parece se disseminar cada vez com maior frequência na sociedade contemporânea, em que não é permitido pausar a vida e recolher-se para dedicar-se ao trabalho de luto.

3.2. Uma possível consequência da não elaboração do luto: a melancolia

Ainda no texto “Luto e Melancolia” (1917), Freud aponta que, diante de uma mesma situação de perda, há quem, em vez de enlutar-se, desenvolve um quadro de melancolia, talvez por ter certa predisposição patológica para tal. Dessa forma, seria coerente dizer que a melancolia, assim como o luto, também se enquadraria como um tipo de resposta em relação a uma perda, um tipo de reação à perda.

As características sobre esse fenômeno são bastante similares com as do luto, salvo por alguns traços. No que tange aos aspectos semelhantes da melancolia com o luto, caberia citar

“o abatimento doloroso, uma cessação do interesse pelo mundo exterior, perda da capacidade de amar e inibição de toda atividade” (FREUD, 1917[1915], p.172). Isso acontece por conta do Eu estar vivenciando uma dolorosa situação de perda e, portanto, acaba por se fechar para o mundo exterior, tendo interesse em apenas vivenciar e revivenciar as lembranças do objeto perdido. Ou seja, o Eu, nesse cenário de perda, estaria tomado pelo incessante trabalho de elaboração dessa perda. No entanto, se por um lado temos que no luto essa ausência do Eu no mundo externo é justificada pelo trabalho de luto, que consiste no lento e gradual processo de desligamento dos investimentos libidinais, na melancolia, Freud, em um primeiro momento, constata desconhecer o real motivo que consome o Eu (esse ponto será retomado e discutido mais adiante).

Já os traços específicos à melancolia poderiam ser divididos em duas partes para uma melhor compreensão e aprofundamento: o primeiro deles seria “a intensa redução de auto-estima, (*sic*) expressada em recriminações e ofensas à própria pessoa e pode chegar a uma delirante expectativa de punição” (FREUD, 1917 [1915], p.172-173). Em outras palavras, o que acontece na melancolia é um enorme empobrecimento do Eu. Dessa forma, pode-se dizer que, no luto, o mundo é quem se torna pobre e vazio. Na melancolia é o próprio Eu. Freud exemplifica:

(...) o doente nos descreve seu Eu como indigno, incapaz e desprezível; recrimina e insulta a si mesmo, espera rejeição e castigo. Degrada-se diante dos outros; tem pena de seus familiares, por serem ligados a alguém tão indigno. Não julga que lhe sucedeu uma mudança, e estende sua autocrítica ao passado; afirma que jamais foi melhor. O quadro desse delírio de pequenez – predominantemente moral – é completado com insônia, recusa de alimentação e uma psicologicamente notável superação do instinto que faz todo vivente se apegar à vida. (FREUD, 1917[1915], p.176)

O mais curioso é que, ao proferir palavras de autodepreciação, o sujeito não se envergonha diante dos outros. Pelo contrário, o melancólico não age como alguém compungido de remorso; ele encontra certo prazer, satisfação ao fazer um desnudamento de si próprio. Portanto, segundo Freud (1917[1915]), o sujeito melancólico é caracterizado como alguém que perdeu o amor próprio, sendo esta característica uma das principais do quadro melancólico.

O segundo aspecto da melancolia distinto do luto seria a dificuldade de o sujeito reconhecer *o que* foi perdido, quando ele perdeu o objeto, uma vez que a perda para o melancólico muitas vezes se trata de uma perda inconsciente, uma perda que está relacionada ao Eu. Explicando melhor: em um processo saudável de luto, a perda sofrida pelo sujeito se trata de uma perda real, uma perda consciente, o sujeito reconhece o que perdeu. Isso acontece no exame de realidade proposto por Freud (1917), em que o sujeito, ao reconhecer a ausência do objeto amado no plano da realidade, enluta-se. Na melancolia pode haver efetivamente a

morte do objeto, mas ela também pode decorrer de outras experiências, como uma ofensa ou decepção. Dessa forma, o sujeito é capaz de reconhecer *quem* ele perdeu, mas é incapaz de reconhecer *o que* nesse objeto ele perdeu. Trata-se de uma perda mais da ordem do ideal, uma perda no ego, sendo que essa perda permanece inconsciente:

(...) não conseguimos discernir com clareza o que foi perdido, e com razão podemos supor que o doente também não é capaz de entender conscientemente o que ele perdeu. Esse também poderia ser o caso de quando o doente sabe qual é a perda que ocasionou a melancolia, na medida em que ele, na verdade, sabe *quem*, mas não sabe *o que* perdeu nele. Isso nos levaria, de alguma forma, a ligar a melancolia com uma perda de objeto que foi subtraída da consciência, diferentemente do luto, no qual não há nada inconsciente no que se refere à perda. (FREUD, 1917[1915], p.102)

Um exemplo para melhor explicar este conceito da melancolia está em Zizek⁴ (2012, *apud* LEITÃO, 2017). Em sua obra, ele relembra um romance escrito por Nevil Shute (1955), em que a personagem principal vivencia a morte do marido sem grandes traumas visíveis. Ou seja, a mulher consegue logo dar continuidade à própria vida e falar com tranquilidade sobre a morte do cônjuge. Algum tempo depois, o cachorro da família – o animal de estimação e companheiro favorito do marido – morre. Com esse fato, a mulher sucumbe por completo, e todo o seu mundo se desintegra. Segundo Leitão (2017), teríamos aqui “quatro elementos a serem especulados: 1) a perda do objeto de amor, ou seja, o marido; 2) o cachorro como objeto substituto deste marido; 3) a perda do objeto substituto, o cachorro e 4) seu mundo se desintegra, melancolia” (p. 87).

Nesse caso, o cão funcionaria como uma espécie de objeto que desmentiria a morte do marido. Isto é, a mulher se recusaria a aceitar a perda do parceiro, ela sabe que ele morreu, mas o revive por meio do seu substituto, seu “cãopanheiro”. Em um primeiro momento, portanto, a mulher não vivencia a perda, ela a “ignora”, passa por cima, não a elabora. Porém, quando esse cão morre, a mulher é obrigada a lidar realmente com a perda relacionada à morte do marido, perda que seria tão forte e tão insuportável para a personagem que ela sem ele(s) não é ninguém, e, portanto, seu mundo se desintegra. Percebemos, então, que, em vez de se ter um luto atrelado à perda de um objeto, tem-se em seu lugar a melancolia, caracterizada, como vimos, pela perda do Eu. (LEITÃO, 2017, p. 87).

Dessa forma, poderíamos pensar a melancolia de duas maneiras: a primeira delas seria, como já enunciado anteriormente, relacionada a uma perda inconsciente, isto é, o sujeito sabe quem ele perdeu, mas não sabe exatamente o que perdeu quando esse objeto se foi,

⁴ ZIZEK, Slavoj. **O amor impiedoso** (ou: Sobre a crença). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

caracterizando-se, portanto, como uma perda do Eu. Ao mesmo tempo, podemos pensar a melancolia como sendo uma recusa à perda. Diante de uma situação traumática, o sujeito se defronta, inconscientemente, com uma necessidade de criar um mecanismo de defesa, uma vez que a perda pode ser insuportável para aquele que a vivencia

Retomando as descrições do quadro melancólico, as intensas autorrecriações e a drástica redução de autoestima são aspectos que apontam para um enorme empobrecimento do Eu e para uma perda relacionada ao Ego. Aqui, Freud percebe uma contradição: em analogia ao luto, a perda da melancolia estaria relacionada a um objeto externo; porém, o que se evidencia agora é uma perda relacionada ao próprio Ego. Assim, nesse ponto, Freud revela uma importante informação em relação ao quadro melancólico: as autoacusações feitas pelo sujeito melancólico são, na verdade, acusações direcionadas para o objeto perdido: “tem-se à mão a chave do quadro clínico, na medida em que se reconhecem as autorrecriações como recriações contra um objeto de amor, a partir do qual se voltaram para o próprio ego”. (FREUD, 1917[1915], p. 58-59)

Até este ponto, descrevemos alguns aspectos característicos da melancolia, que ora se assemelham com o luto, ora apresentam uma particularidade. Tendo isso em vista, neste momento se faz importante discutir acerca desse processo da melancolia, procurando compreender como é que o sujeito, ao fazer autorrecriações, está, na verdade, fazendo recriações contra o objeto perdido. Para isso, escolhemos um parágrafo em que Freud (1917[1915]) descreve com bastante clareza o processo da melancolia (depois realizaremos alguns comentários sobre essa dinâmica):

Havia uma escolha de objeto, uma ligação da libido a certa pessoa; por influência de uma real ofensa ou decepção vinda da pessoa amada, ocorreu um abalo nessa relação de objeto. O resultado não foi normal – a libido ser retirada desse objeto e deslocada para um novo –, e sim outro, que parece requerer várias condições para se produzir. O investimento objetal demonstrou ser pouco resistente, foi cancelado, mas a libido livre não foi deslocada para outro objeto, e sim recuada para o Eu. Mas lá ela não encontrou uma utilização qualquer: serviu para estabelecer uma identificação do Eu com o objeto abandonado. Assim, a sombra do objeto caiu sobre o Eu, e a partir de então este pôde ser julgado por uma instância especial como um objeto, o objeto abandonado. Desse modo, a perda do objeto se transformou numa perda do Eu, e o conflito entre o Eu e a pessoa amada, numa cisão entre a crítica do Eu e o Eu modificado pela identificação. (FREUD, 1917[1915], p.181)

O que se observa nesse trecho, primeiro, é o tipo de perda que está relacionada à melancolia. Freud evidencia que a perda sentida pelo sujeito não necessariamente está atrelada a uma perda por morte; ela pode também estar atrelada a uma perda mais simbólica que se dá devido a uma frustração, uma decepção na relação com o objeto. Independentemente da

situação de perda – por morte ou não –, o que se nota é uma frustração que obriga o sujeito a abandonar a relação com o objeto. Dessa forma, o objeto, na melancolia, não é perdido, e sim abandonado, diferentemente do luto, em que o objeto é realmente perdido.

Assim, o investimento do sujeito em relação ao objeto não pode ser mantido, iniciando um processo de desligamento da libido. No entanto, o esperado não acontece: como vimos, no luto, diante da situação de perda, o sujeito tende a desligar seus investimentos libidinais anteriormente investidos no objeto e, mais tarde, direciona essa energia libidinal a outro objeto. Já na melancolia, o que acontece é o recolhimento da libido para o ego. Ou seja, a energia libidinal retirada do objeto se volta para o Ego do próprio sujeito, onde é reinvestida. (TEIXEIRA, 2007).

A partir daí, o objeto trazido ao Ego estabelece uma identificação narcísica com o objeto, ou seja, o Ego se modifica numa tentativa de mimetizar o objeto perdido. Assim, segundo Kirschbaum (2014), “o amor objetual é substituído por uma identificação e, ao ser incorporado ao ego, o objeto é perdido externamente, mas o laço amoroso não precisa ser abandonado.” (p. 27). O autor conclui que, ao fazer isso, nos deparamos com a impossibilidade do melancólico de elaborar perdas; “há mesmo uma recusa à perda” (p. 28).

O autor ainda cita Ogden (2004), que descreve esse processo da melancolia:

A dolorosa experiência da perda sofre um curto-circuito, através da identificação do melancólico com o objeto; ele nega, assim a sua separação do objeto: o objeto sou eu, eu sou o objeto. Desta maneira não há perda possível, um objeto externo (o objeto abandonado) é substituído onipotentemente por um objeto interno (o Eu-identificado-com-o-objeto). (OGDEN, 2004, *apud* KIRSCHBAUM, 2014) p. 90).

Nessa passagem, fica ainda mais claro esse processo de identificação do sujeito com o objeto abandonado. O melancólico se utiliza dessa estratégia como forma de negar a perda, e como forma de não ter que entrar em contato com a dolorosa experiência de perda. No entanto, essa “estratégia” possui um custo, visto que esse objeto que o ego incorporou e está identificado é o objeto abandonador/abandonado. Abandonador porque, na visão do melancólico, foi o objeto que rejeitou ou que impôs a perda de um laço de amor. Abandonado porque, como vimos, a partir de uma frustração/decepção na relação com o objeto, o sujeito melancólico se vê na obrigação de abandonar a relação, abandonar o objeto. Logo, o objeto é abandonado (e não perdido, como se acreditava). Mas, voltando: pelo fato de o Ego ter incorporado e estar identificado com o objeto abandonador/abandonado, ele é alvo de ódio, uma vez que foi este objeto que rejeitou, que impôs a situação de perda do laço afetivo. O que acontece quando o objeto abandonado é incorporado ao Ego é uma cisão do Ego: por um lado, temos a instância crítica do Eu (superego abandonador) que se volta iradamente contra a outra parte cindida do

Eu (o Eu-identificado-com-o-objeto). Essa instância crítica dirigirá não somente ódio ao objeto contra a parte cindida do Eu identificada com o objeto, como também perpetuará uma relação de ódio, rejeição e abandono. (KIRSCHBAUM, 2014).

Se o amor pelo objeto – um amor que não pode ser abandonado, ao mesmo tempo que o objeto o é – se refugiou na identificação narcísica, o ódio entra em ação nesse objeto substitutivo, insultando-o, humilhando-o, fazendo-o sofrer e ganhando nesse sofrimento uma satisfação sádica. (FREUD, 1917[1915]b, p. 67).

Por fim, Freud irá finalizar o parágrafo sobre o processo da melancolia afirmando que a perda do objeto se transformou numa perda do Eu, ou seja, perda de aspectos do Eu.

Cabe acrescentar que o processo melancólico possui ainda outras importantes pautas para a sua total compreensão, sendo uma delas a discussão acerca da identificação narcísica, ou melhor, de um vínculo narcísico que o sujeito constitui com o seu objeto, e que o faz ser incapaz de enlutar-se, caindo em melancolia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As perdas fazem parte da vida de todo ser humano. Estamos em contato com elas desde o momento em que nascemos. Somos expulsos do útero da mãe para entrar em contato com a realidade. Perdemos um espaço silencioso, acolhedor e protetor, e somos jogados em um ambiente barulhento, incitante e assustador. Depois, perdemos o seio da mãe, perdemos a fralda, somos obrigados a controlar nossos esfíncteres. Perdemos nosso lugar de “bebê”, tornando-nos, então, crianças. Perdemos os dentes de leite, perdemos a atenção integral das mães. Perdemos nossa posição como “filho único”, com a chegada de um novo integrante na família. Com o tempo, o desenvolvimento humano nos faz adolescentes. Logo, perdemos o direito de brincar quase que o tempo todo, passamos por uma fase turbulenta entre infância e adolescência, quando não somos reconhecidos nem como crianças e muito menos como adultos. E perdemos muito. Perdemos todo um corpo infantil, e começamos a notar mudanças corporais. Perdemos fantasias infantis. Papai Noel, Coelho da Páscoa, Fada do Dente não mais fazem sentido. Na fase adulta, perdemos a proteção financeira e emocional dos nossos pais. Podemos nos mudar de casa, de cidade, de país. Podemos mudar ideais, sonhos. Podemos perder uma amizade de longa data, um(a) namorado(a), um parente, um emprego. Na velhice, podemos perder a memória, a disposição, um corpo jovem. Enfim, são inúmeras as perdas naturais que enfrentamos ao longo da vida, sejam estas atreladas à morte ou não.

Além dessas perdas, o ser humano pode ainda vivenciar outros tipos de interrupções, ocasionadas por desastres ou tragédias. Todos estamos passíveis a isso. Nada é certo ou garantido. Parece-nos certo dizer, portanto, que a forma como lidamos com as nossas primeiras perdas ditará a forma como lidaremos com as perdas futuras. Da mesma forma, como procuramos evidenciar neste trabalho, a partir do momento em que escolhemos não entrar em contato com as nossas perdas e com nossos lutos, fingindo que nada tivesse acontecido, substituindo um objeto perdido por outro, criamos uma espécie de “bola de neve”. Nesse sentido, no caso do romance de Nevil Shute (1955) que vimos no último capítulo, podemos fantasiar que, talvez pelo fato de a personagem não processar de forma consciente a perda do marido, a tendência dela seria a mesma com outras situações de perda. Assim, ao perder o cachorro de estimação, a personagem sucumbe, desintegrando-se totalmente, e parecendo não compreender o que perdeu ao perder tal objeto amado. A investigação para uma compreensão mais aprofundada dessa experiência de perda, em um processo de análise pessoal, por exemplo, poderia ser dificultada, uma vez que a personagem não conseguiria localizar nem reconhecer o

que de fato perdeu com a morte do cachorro, sendo necessário, portanto, retornar às perdas anteriores, elaborando-as e significando-as aos poucos.

Também percebemos que, na contemporaneidade, a forma de lidar com as dores da perda, com as frustrações, com o fracasso, é moldada pelas novas formas de subjetividade. Diante do crescimento do sentimento de desamparo, desencadeado desde a modernidade com a morte de Deus, até a contemporaneidade, com o declínio da figura paterna e a diminuição da sensação de segurança em detrimento do aumento da sensação de liberdade, o sujeito passou a se relacionar consigo mesmo e com os objetos de outra maneira. Como afirmado por Birman (2006), o sujeito se relaciona com os objetos de uma forma “viscosa”. É como se agora o sujeito se colasse a outro, pedindo, com essa colagem, proteção diante das imprevisibilidades do mundo contemporâneo. É como se o sujeito dissesse ao objeto: *não posso te perder. Me recuso a perder. Não me abandone jamais*. Caso contrário, o sujeito teria que enfrentar um vazio existencial, provocado pela sensação de desamparo. O objeto funcionaria, portanto, como um tamponamento para esse vazio. Esse objeto poderia ser, segundo a sociedade do consumo, tanto um objeto material quanto outro ser humano.

Nessa ideia de não poder perder, de se recusar a perder, o sujeito entraria na lógica do consumo, ou seja, caso ele se deparasse com uma situação de perda do objeto, o sujeito não mediria esforços para substituir o objeto perdido por outro. Se algo lhe escapa à mão, o sujeito agarra-se quase que imediatamente a alguma outra coisa. Isso tudo acontece na tentativa de o sujeito contemporâneo encontrar algum tipo de amparo e proteção, evitando-se, portanto, entrar em contato com o sofrimento, com a dor da perda e com a sensação de vazio.

O filme *Brilho Eterno de uma Mente sem Lembranças*, trazido para melhor ilustrar o tema deste trabalho, explicitou essa constante esquiva do sujeito em relação às situações de perda. Já o exemplo da influenciadora digital pôde elucidar a lógica do consumo atrelada à tendência de “colagem” do sujeito em relação ao objeto.

Dessa forma, implicitamente, esse tempo todo estamos falando de melancolia. Como discutido no capítulo anterior, a melancolia pode ser tida como uma consequência da não elaboração de um luto. O conceito de melancolia poderia ser resumido, portanto, como uma recusa à perda. A angústia e a dor sentidas pelo sujeito que perde algo são tamanhas que, numa tentativa de defesa, o Ego busca, a todo custo, evitar qualquer tipo de sofrimento. Assim, para alguns autores, por conta de uma predisposição patológica para tal, o sujeito cai em melancolia; já para outros, como por Birman (2006), por exemplo, o sujeito cai em uma depressão marcadamente melancólica.

A melancolia merece ter um tratamento mais aprofundado em pesquisas futura. Acreditamos que tudo o que foi exposto aqui foi justamente o recorte que mais fazia sentido para esse trabalho: a melancolia atrelada à ideia da não elaboração do luto, ou ainda, à recusa à perda. Porém, durante as pesquisas, percebemos que há uma polêmica entre melancolia e depressão: há quem diga que ambos os fenômenos são sinônimos, como também há quem diga que a melancolia é totalmente diferente da depressão. Assim talvez fosse interessante adentrar ainda mais no conceito de melancolia, principalmente no que tange a essa identificação narcísica, cerne da melancolia, a fim de se ampliar a compreensão do tema.

Compreendemos, com este trabalho, portanto, que, caso na contemporaneidade, o indivíduo continue a caminhar em direção à tendência de ignorar ou de não se dedicar às elaborações das perdas e dos lutos, o que encontraremos, no futuro, será uma humanidade afundada em depressões melancólicas. Aqui caberia discutir o papel e a importância da análise, da psicoterapia, como espaços potentes para a reflexão, a validação e a elaboração dos lutos. No entanto, também seria interessante pensar na imagem que a psicoterapia possui atualmente, nesta mesma sociedade contemporânea que tanto exige soluções rápidas, resultados e desempenho. Como os sujeitos desta sociedade contemporânea chegam à clínica? Chegam à clínica por livre e espontânea vontade? Quais são as expectativas desses sujeitos em relação à psicoterapia? Será que ainda duvidam, veladamente, da efetividade da psicoterapia? Será que pressionam o analista ou o psicoterapeuta por uma solução rápida a respeito de seus problemas, apelando por intervenções medicamentosas? Seria interessante pensar na atuação e função de uma prática clínica na atualidade, levando em consideração todas as características contemporâneas aqui discutidas.

Algo que também poderia ser pensado, e aqui talvez pudesse se desenvolver uma nova pesquisa relacionada a este tema, seria o contexto pandêmico no qual estamos inseridos no presente momento. Conseguimos elaborar nossos lutos e perdas propriamente durante este período? Caso não, como a pandemia contribui para a perpetuação dessa problemática da não elaboração dos lutos e das perdas? Ou, ainda, como a pandemia poderia contribuir para a intensificação no sentimento de desamparo, visto que, durante este período, estamos em contato, o tempo todo, com a imprevisibilidade e a insegurança em relação a um futuro?

Por fim, encerro este trabalho com um texto de Freud (1916), sobre *a transitoriedade*. Neste breve texto, o psicanalista narra um passeio em uma “rica paisagem” que fizera com dois amigos. Estes amigos, durante a caminhada, desvalorizavam o valor de a natureza e da vida por constatar sua efemeridade. Na lógica deles, portanto, não haveria razão ou motivo aparente para investir em nada, já que tudo se encerra um dia. Assim como as flores morrem, as pessoas

também adoecem e morrem, gerando perdas irreparáveis. No entanto, aceitar a transitoriedade dos fatos implica a compreensão de que o caráter transitório não torna menos importantes pessoas ou fatos. Pelo contrário, quanto a isso, Freud (1916) afirma: “se existir uma flor que floresça apenas uma noite, ela não nos parecerá menos formosa por isso” (p. 249).

A transitoriedade do belo significa maior valorização. É aí que está a beleza dos fins de ciclo, na sua efemeridade. Porém, é aí que está também a dificuldade de os seres humanos, pois, segundo Freud, a mente tem a tendência a recuar diante do que é penoso. É natural que paralisemos diante da iminência de morte ou, em outras palavras, diante de um fim que se anuncia.

Neste trabalho procuramos refletir, e talvez criticar, a maneira como nós estamos nos relacionando, atualmente, com nossos objetos de amor: estes, ao irem embora, como anunciado por Freud, são desprovidos de seu valor simplesmente por terem partido. Curiosamente, a perda, a separação e a frustração são as únicas certezas que nos restaram diante da condição de liberdade conquistada, aos poucos, pela sociedade moderna desde o avanço científico, em detrimento da sensação de segurança vigente até então. Os fins são inevitáveis. Com isso, o que verdadeiramente nos resta é respeitar nossa necessidade humana de pensar a perda, de revisitar memórias e lembranças na tentativa de ressignificar a perda até de fato podermos dar um destino a essa perda, por vezes traumática. Ou seja, compreender a perda em si, o que é que foi embora. Para isso, é necessário respeitar nosso próprio tempo, nossas pausas, nossos respiros, nossas finitudes e, principalmente, nossos lutos. É necessário compreender a transitoriedade dos fatos, que tudo se finda, tudo se encerra e acaba.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARMONY, Nahman. Bem-estar e mal-estar do homem moderno e pós-moderno. In: **Borderline: uma outra normalidade**. Rio de Janeiro: Revinter, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BIRMAN, Joel. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BIRMAN, Joel. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BIRMAN, Joel. Laços e desenlaces na contemporaneidade. **Jornal de Psicanálise**. São Paulo, v. 40, n. 72, p. 47-62, jun. 2007.

BRILHO Eterno de uma Mente sem Lembranças. Direção de Michel Gondry. Estados Unidos: Universal Studios, 2004.

CALHEIROS, Sandra Maria Vitória. **Melancolia: da perda do objeto ao luto impossível em Freud e André Green**. 2014. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura) - Universidade de Brasília.

DUNKER, Christian. **Como acontece o luto?** Youtube, nov., 2018. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=0Kz7jsXo6B4&t=222s>. Acesso em 01 mar. 2021.

EMIDIO, Thassia Souza; HASHIMOTO, Francisco. Reflexões sobre a função paterna e suas configurações no mundo contemporâneo. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE PSICOLOGIA, V, 2008. UEM, Maringá. **Psicologia: de onde viemos, para onde vamos?**

FORTES, Isabel. A psicanálise face ao hedonismo contemporâneo. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**. Fortaleza, v. 9, n. 4, p. 1123-1144, dez. 2009

FREUD, Sigmund. **Luto e Melancolia** (1917[1915]b). Trad. Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011

FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, vol. 12

FREUD, Sigmund. **Mal-estar na civilização**. In: *Edição Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. 21.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, vol. 11

GOMES, Leonardo Queiroz; SILVA, Gessé de Souza. A depressão: da história para a clínica psicanalítica contemporânea. **Revista Ciência (In)Cena**, Salvador, v. 1, n. 6, p. 51-68, 2018.

HEINEMANN, Giovana Bessa Borges; CHATELARD, Daniela Scheinkman. Concepção atual de família: do declínio da função paterna aos novos sintomas. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**. Fortaleza, v. 12, n. 3-4, p. 639-662, dez. 2012 .

HERSOG, Regina. **Enfrentar a Dor**: diferentes modos ontem e hoje. Palestra proferida no Café Filosófico, São Paulo, jul. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7s3KYoRJdgo>. Acesso em 01 mar. 2021.

KIRSCHBAUM, Roberto. **Da melancolia ao luto**: desafios e possibilidades na análise das neuroses narcísicas de tipo melancólico. 2014. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

KOBORI, Eduardo Toshio. Algumas considerações sobre o termo Psicanálise Aplicada e o Método Psicanalítico na análise da Cultura. **Revista de Psicologia da UNESP**. Assis, v. 12, n. 2, p. 73-81, dez. 2013.

LIMA, Maria Regina Leite Arruda. **A felicidade a qualquer preço**: um estudo sobre a construção do sentido de completude na publicidade contemporânea. 2007. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Universidade Federal da Bahia.

LEITÃO, Iagor Brum et al. Os impasses frente à perda de objeto. **Analytica**. São João del Rei, v. 6, n. 11, p. 69-93, Dec. 2017.

MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade**: gozar a qualquer preço; entrevistas por Jean-Pierre Lebrun. Rio de Janeiro: Companhia Freud, 2003.

MATOS-SILVA, Mariana Santiago de. **Teclando com os mortos**: um estudo sobre o uso do orkut por pessoas em luto. 2011. Dissertação (Doutorado em Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

MINERBO, Marion. Ser e sofrer, hoje. **Ide** (São Paulo). São Paulo, v. 35, n. 55, p. 31-42, jan. 2013.

OLIVEIRA, Adriana Aparecida Almeida de; RESSTEL, Cizina Célia Fernandes Pereira; JUSTO, José Sterza. Desamparo Psíquico na Contemporaneidade. **Revista de Psicologia**. UNESP, Assis, v. 13, n. 1, p. 21-32, jan. 2014.

PARKES, Colin Murray. **Luto**: estudos sobre a perda na vida adulta. 3 ed. São Paulo: Summus, 1998.

PEREIRA, Silvana Maria; PIRES, Eliana Ferrante. As experiências de perdas e luto na contemporaneidade: um estudo bibliográfico. **Revista Educação**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 200-217, 2018.

PEREIRA NETO, Élide Fluck; RAMOS, Márcia Ziebell; SILVEIRA, Esalva Maria Carvalho. Configurações familiares e implicações para o trabalho em saúde da criança em nível hospitalar. **Physis**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, p. 961-979, Sept. 2016.

ROSA, Miriam Debieux. O método na pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais e políticos: a utilização da entrevista e da observação. **Psicologia & Sociedade** [online]. 2010, v. 22, n. 1

SANTOS, Tania Coelho dos; AZEREDO, Fabio André Moraes. Um tipo excepcional de caráter. **Psyche** (São Paulo), São Paulo, v. 9, n. 16, p. 77-95, dez. 2005

SILVESTRE, Daniele. A obrigação de ser feliz. *In*: QUINET, A. (Org.) **Extravios do desejo: depressão e melancolia**. Rio de Janeiro: Marca D'Água, 1999

TEIXEIRA, Marco Antônio Rotta. **A concepção freudiana de melancolia**: elementos para uma metapsicologia dos estados de mente melancólicos. 2007. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Faculdade de Ciências e Letras de Assis - Universidade Estadual Paulista.