

MARCOS PAULO SHIOZAKI

O SENTIMENTO DE VAZIO: reflexões psicanalíticas na atualidade

**ASSIS
2012**

MARCOS PAULO SHIOZAKI

O SENTIMENTO DE VAZIO: reflexões psicanalíticas na atualidade

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em Psicologia (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade)

Orientador: Prof. Dr. Francisco Hashimoto

**ASSIS
2012**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

S556s Shiozaki, Marcos Paulo
O SENTIMENTO DE VAZIO: reflexões psicanalíticas na
atualidade / Marcos Paulo Shiozaki. Assis, 2012
97 f.

Dissertação de Mestrado - Faculdade de Ciências e Letras
de Assis - Universidade Estadual Paulista.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Hashimoto

1. Psicanálise. 2. Psicanálise e cultura. 3. Balint, Michael,
1896-1970. 4. Freud, Sigmund, 1856-1939. I. Título.

CDD 150.195

*Para todos que
já sentiram um vazio...*

AGRADECIMENTOS

Gostaria de começar agradecendo minha noiva Ana. Muito obrigado pelo amor, companheirismo, carinho, compreensão, cumplicidade, dedicação etc. que foram fundamentais para a realização da pesquisa. Nunca esquecerei de todo seu apoio, até nas madrugadas, apenas me acompanhando e dormindo na cadeira ao lado, esperando eu escrever.

Aos meus queridos pais que constituíram e ainda constituem meus alicerces. Obrigado pai e mãe por todo o apoio e amor incondicional que me permitiram buscar um grande sonho, representado nesse trabalho. Não consigo me imaginar sem o amor e o exemplo de vocês.

Ao meu querido orientador Francisco Hashimoto. Chico, muito obrigado por me acompanhar e me nortear nessa caminhada. Agradeço por você “acender a luz” e clarear meus caminhos não somente no que se refere à pesquisa, mas também em relação à vida. Obrigado por deixar meu passo cada vez mais firme, resultando em um constante e vigoroso desejo de seguir a carreira de pesquisador. Certamente, o que estou aprendendo com você, um dia, também pretendo ensinar aos meus alunos. Valorizo também, sobretudo, sua relevante amizade.

Aos meus irmãos Mari e Akio que, apesar da distância, sempre se mostraram solícitos para qualquer tipo de ajuda, independente da situação. Agradeço todo o amor, cuidado e o ensinamento. Aproveito para dizer que graças a vocês aprendi a maravilhosa sensação de confiar e descobrir o que é o amor fraterno.

À minha banca, representada pelos professores Walter e Mariele. Muito obrigado pelas excelentes contribuições que me auxiliaram a buscar relevantes subsídios para o fechamento desse trabalho. Agradeço também a disponibilidade e as leituras cuidadosas que culminaram para um enriquecimento dessa pesquisa.

Segundo Aristóteles, a amizade é o que há de mais necessário à vida. Segundo o filósofo, essa relação deve ser fundada no bem para ser estável, firme e verdadeira. Dessa maneira, agradeço primeiramente aos meus amigos que agora estão “fisicamente” distantes: Vitor e Thaís, Gustavo, Paulo, Vitinho, Vini, Douglas, Vitão e Ivy, Aleilton, Bruno, Rafa, Renan, Marco e Aline, Everton, Jairinho, Paulão e Mayte, Luizinha, Thiagão, Marcelo, entre outros. Obrigado pela verdadeira amizade e apoio, sempre me ouvindo e me distraíndo quando estava mais cansado, me permitindo sentir e refletir um vazio deixado pela distância.

Aos meus amigos de Assis, Matheus e Thássia, Marquinho e Bárbara, Luquinha, Gui, Rafinha, Zanella e dona Dulce. Obrigado também pela amizade, pela confiança e o acolhimento, que acabaram por suprir um pouco de meu vazio. Agradeço a vocês também por deixarem Assis um local prazeroso de se viver.

À querida amiga Nobuko (de certa forma, presente), pelos seus valiosos conselhos que levarei comigo – sempre.

Ao Sr. Elmerindo e d. Audila pela confiança em mim depositada; ao Rafa, à Eliane e ao Marcelo por todo o carinho. Todos vocês foram fundamentais para que eu me tranquilizasse e, conseqüentemente, refletisse sobre meu objeto de estudo, até nas férias. Fico muito contente por considerá-los minha família.

À Lucinéia, que me acompanha nessa caminhada bela e tortuosa, por essa estrada vazia.

Aos meus alunos por estarem constantemente me ensinando.

Aos amigos do grupo de pesquisa que trouxeram relevantes contribuições para meu trabalho.

Aos colegas e docentes da graduação (UEM e CESUMAR) e também da pós-graduação (UNESP) que acompanharam meu desenvolvimento.

Aos docentes da UEM e da UNESP pelas valiosas contribuições de minha formação. Entre eles, elenco os professores Abib, Tomanik, Hélio Honda, Sônia Shima, Cristina Amélia e Justo.

Aos funcionários da Pós-Graduação e também da biblioteca pelo excelente atendimento.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

*Não sou nada.
Nunca serei nada.
Não posso querer ser nada.
À parte isso, tenho em mim
todos os sonhos do mundo.*

Fernando Pessoa

SHIOZAKI, M. P. *O sentimento de vazio: reflexões psicanalíticas na atualidade*. 2012. 97f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2012.

RESUMO

Verifica-se, em observações clínicas e também em literaturas científicas, um crescente sentimento de vazio nas pessoas nos tempos atuais. Assim, este trabalho busca compreender tal sentimento - o de vazio - e a sua relação com a subjetividade na atualidade, considerando o referencial psicanalítico. A pesquisa apresenta um entendimento da atualidade na ótica da Sociologia e, também, as possíveis relações entre a psicanálise de Freud e Balint para compreender esse sentimento. É um estudo teórico-reflexivo que traz subsídios para discussão desse fenômeno clínico tão comum hoje. Diante disso, é necessário contextualizar a atualidade e apresentar alguns conceitos psicanalíticos como o narcisismo, a transitoriedade e o amor primário. Levando-se em consideração que a psicanálise se encontra atravessada em sua teoria pela cultura, considera-se possível compreender o vazio na atualidade, tal como sua relação com a subjetividade. Ao realizar esse estudo, é possível apresentar subsídios para compreender o sentimento do vazio como uma possibilidade, não patológica, mas de desenvolvimento.

Palavras-Chave: Psicanálise; Psicanálise e cultura; Balint, Michael, 1896-1970; Freud, Sigmund, 1856-1939.

SHIOZAKI, M. P. *The feeling of emptiness: current psychoanalytic reflections*. 2012. 97 p. Dissertation (Master's degree in Psychology). - Campus of Sciences and Linguistics, Sao Paulo University State, Assis, 2012.

ABSTRACT

Through clinical observations and in scientific literature, a growing feeling of emptiness in the current times has been noticed. On this purpose, this paper aims to understand this feeling – the vacuum – and its relation to the subjectivity on the current days, considering the psychoanalytic approach. The research presents a current understanding through the perspective of Sociology and also the possible relationship between psychoanalysis of Freud and Balint to understand this feeling. It is a theoretical-reflexive study that brings support for discussion of this common clinical phenomenon. Therefore, it is necessary to contextualize the present and reveal some psychoanalytic concepts such as narcissism, the transitory and primary love. Taking into consideration that psychoanalysis is traversed in this theory through culture, it is possible to understand the void on the present days, as well as its relation to subjectivity. Conducting this study, it is possible to provide subsidies to understand the feeling of emptiness as a possibility, not pathological, but as a development.

Keywords: Psychoanalysis; Psychoanalysis and Culture; Balint, Michael, 1896-1970; Freud, Sigmund, 1856-1939.

SUMÁRIO

ANTES DE ESCREVER, É NECESSÁRIO ACENDER A LUZ.....	12
INTRODUÇÃO.....	17
1. QUEBRA DE VERDADES: o abraço social no vazio	19
1.1. <i>Presente</i>	19
1.2. <i>Passado</i>	20
1.3. <i>Moderno</i>	21
1.4. <i>Atualidade</i>	26
1.4.1. <i>Personalização/narcisismo</i>	31
1.4.2 <i>Aspectos sociais do sentimento de vazio</i>	37
2. IMPLICAÇÕES SOCIAIS NA PSICANÁLISE: o vazio como possibilidade.....	40
2.1. (O “mais social”).....	40
2.2. <i>Interno e externo</i>	41
2.3. <i>Psicanálise e Cultura</i>	44
2.3.1. <i>Passado</i>	44
2.3.2. <i>Moderno</i>	48
2.3.3. <i>Atualidade</i>	54
2.4. <i>Possibilidades do vazio</i>	59
3. O AMOR, NARCISO E TRANSITORIEDADE: elementos para se pensar o vazio	61
3.1. <i>Narcisismo</i>	62
3.1.1. <i>Dois sentidos: perversão sexual e etapa do desenvolvimento</i>	63
3.1.2. <i>Mais dois sentidos: investimento libidinal do Eu e escolha do objeto</i>	64
3.2. <i>Amor</i>	67
3.3. <i>Transitoriedade</i>	71
4. BALINT E O SENTIMENTO DE VAZIO	74
4.1. <i>Breve Biografia</i>	75
4.2. <i>O Amor Primário</i>	76
4.2.1. <i>Controvérsias acerca do narcisismo primário</i>	76
4.2.2. <i>Objeto primário</i>	77
4.2.3. <i>Inversões</i>	78
4.2.4. <i>Por uma não determinação</i>	79
4.2.5. <i>Entorno</i>	80
4.2.6. <i>Ser amado</i>	80
4.2.7. <i>Integração</i>	81
4.3. <i>As três áreas da Mente</i>	81
4.3.1. <i>A Área Edípica</i>	82

4.3.2. <i>A Área da Criação</i>	83
4.3.3. <i>A Área da Falha Básica</i>	83
4.4. <i>Ocnofilia e filobatismo</i>	84
4.5. Considerações acerca do vazio	85
5. O VAZIO COMO POSSIBILIDADE: Passeios	87
5.1. <i>Fim do diário</i>	88
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS	93

ANTES DE ESCREVER, É NECESSÁRIO ACENDER A LUZ

Uma serenidade maravilhosa inundou toda a minha alma, semelhante às doces manhãs primaveris com as quais me delicio de todo coração. Estou só e entrego-me à alegria de estar vivendo nesta região, ideal para almas iguais à minha.

Johann Wolfgang Goethe

O que vem antes de um *insight*? O que se passa antes da sensação de ter o gélido corpo preenchido por um calor de sentido?

Inicialmente, sem perceber, esses questionamentos acompanharam e foram fundamentais para a realização deste trabalho. O motivo é que esta dissertação possui muito de mim e com certeza me representa. Entretanto, é necessário explicar que trasladar algo tão íntimo, sincero e profundo se mostra um tanto penoso.

A primeira dificuldade apresenta um problema temporal: afinal, por onde e pelo que começar? Será que deveria iniciar pela minha história pessoal ou talvez pelo meu *insight*?

Nesse último questionamento, reside um aspecto relevante, visto a impossibilidade de descrever a vastidão de significações, expressões e sentimentos que se dão na infinidade dos poucos segundos (ou dos milésimos de segundo) de um *insight*. Como algo tão fugaz pode ser tão duradouro e determinante?

Certamente essas inúmeras perguntas mostram a dificuldade (ou resistência) para entrar na discussão propriamente dita. Mas há um desejo de deixar registrado isso, pois escrever em primeira pessoa é tarefa deveras delicada. Decerto, é um exercício que exige também muita responsabilidade. Considerado isso, decidi encetar por um período que me motivou a buscar uma expansão de meus conhecimentos pela pós-graduação, ou seja, principiar pelos “primórdios da faísca”.

Com muita curiosidade (ou até em um impulso epistemofílico), comecei a me aventurar em alguns textos psicanalíticos. Fiquei maravilhado com a teoria freudiana e seus desdobramentos. Por intermédio de vários docentes e amigos de minha graduação, desencadeei uma reflexão com maior pertinência sobre a disciplina.

Concomitante com essa descoberta, havia uma agitação interna, traduzida nesse momento como angústia, que me assolava devido ao término de minha graduação. Pensando bem sobre isso, esse período foi terrível por me sensibilizar com todos os tempos - passado, presente e futuro. Afinal, o *presente* estava marcado por infindáveis relatórios e estágios; o *passado* se apresentava por uma estranha nostalgia de estar de volta aos primeiros anos da faculdade, aproveitando melhor o tempo com as disciplinas e os colegas; o *futuro*, por fim, me agoniava, já que remetia à aflição da incerteza do que fazer.

Em conversas com meus amigos, meus professores e minha namorada (hoje, minha noiva), fui me motivando a buscar algumas respostas que apareciam em meus estágios. Observava, principalmente nos estágios em clínica, um sentimento de vazio presente nos meus pacientes. Frente a isso, algumas possibilidades passaram por mim: seria aquilo resistência? Ou seria... Contratransferência?

Em um movimento (*talvez* até de defesa), obstruí-me de realizar análise por meio da terapia e mergulhei em diversas literaturas psicanalíticas. Para minha surpresa (ou não), observei que esse sentimento de vazio se mostrava presente nos tempos atuais, apresentando, muitas vezes, dificuldade aos analistas.

Por intermédio de um professor, comecei uma busca por esse tema. Aventurei-me em leituras sociológicas, filosóficas e psicanalíticas. Isso só fazia aumentar um desejo de buscar uma resposta, ao passo em que, também, conscientizava de que eu estava muito distante e de que, talvez, não existisse uma única resposta.

Esse momento foi crucial, pois graças a essa inquietação, fui tentar a pós-graduação, que me permitiria um crescimento qualitativo, além de uma sistematização que me auxiliaria na procura de uma solução.

Não tenho como descrever a alegria ao ver meu nome na lista dos aprovados. Aproveitei e marquei um horário com meu orientador para formalizarmos um plano de estudos e para que ele me indicasse os primeiros passos.

Ao chegar nesse novo espaço físico como aluno de pós-graduação, meus primeiros passos ao cruzar a entrada foram incertos. Havia, dentro de mim, um misto de temor e insegurança que poderia ser muito bem representado pelos meus joelhos tremendo. Encontrei meu orientador e, entre nosso diálogo, ele perguntou a questão mais óbvia, inesperada, simples e complexa que haviam me feito em relação ao meu projeto: - “Qual a *sua* relação com o sentimento de vazio?”.

Em um ímpeto, eclodi em inúmeras racionalizações, me escondendo atrás de diversos teóricos e suas teorias, buscando associações bruscas e precipitadas sobre o sentimento de

vazio. Procurava desesperadamente uma expressão na face de meu orientador que me sinalizasse alguma aprovação. Entretanto, o desenrolar desse momento se deu por uma reiteração do que ele queria realmente me dizer: - “Calma... Não era para você me responder agora... Apenas para você refletir... Para você...”.

Ao ouvir isso, senti um misto de opróbrio e acanhamento... Por que não fiquei calado dizendo simplesmente que iria pensar em sua pergunta?

Ao iniciar o Mestrado, debruicei-me em inúmeras leituras sobre o vazio, buscando um propósito para as minhas inquietações. Entretanto, parecia que nada daquilo fazia sentido. Juntamente com isso, aquela pergunta de meu orientador ainda trazia ressonâncias...

Por algum tempo, questionei-me se queria estudar o vazio, visto que nas literaturas que versavam sobre a pesquisa em Psicanálise, sempre era destacada a relação íntima entre pesquisador e pesquisa. Desse modo, acabava dedignando - já que eu conseguia apenas enxergar por vias da racionalidade - justificativas para estudar o vazio.

Comecei, então, depois de muita luta (interna) e incentivo (externo), a minha terapia. O começo é sempre difícil... Conseguir a almejada aliança terapêutica não é tão simples quando estamos envoltos de racionalizações.

E, em relação à minha pesquisa, mantive-me assim por um tempo. Realmente, minhas leituras pareciam indicar caminhos com os quais eu não concordava. Cheguei a montar uma pasta com inúmeros fichamentos sobre autores que escreviam sobre o vazio, mas que eu acabaria não utilizando.

Parafraseando uma entrada em que Freud se apropria de Goethe, iniciarei a narrativa do dia em que eu tive um *insight* determinante ao rumo da pesquisa.

“Certo dia” estava retornando para casa em meu carro. Coloquei um CD antigo e comecei a escutar. A seguinte canção (composta por Humberto Gessinger) começou a tocar:

Terra de Gigantes – Engenheiros do Hawaii

Hey mãe, eu tenho uma guitarra elétrica
Durante muito tempo isso foi tudo que eu queria ter

Mas, hey mãe, alguma coisa ficou pra trás
Antigamente eu sabia exatamente o que fazer

Hey mãe, tem uns amigos tocando comigo
Eles são legais, além do mais, não querem nem saber

Que agora, lá fora, o mundo todo é uma ilha
Há milhas e milhas de qualquer lugar

Nessa terra de gigantes
 Que trocam vidas por diamantes
 A juventude é uma banda
 Numa propaganda de refrigerantes

Hey mãe, eu já não esquento a cabeça
 Durante muito tempo isso era só o que eu podia fazer

Mas, hey mãe, por mais que a gente cresça
 Há sempre alguma coisa que a gente não consegue entender

Por isso mãe, só me acorda quando o sol tiver se posto
 Eu não quero ver meu rosto antes de anoitecer

Pois agora lá fora todo mundo é uma ilha
 Há milhas e milhas de algum lugar

Nessa terra de gigantes
 Que trocam vidas por diamantes
 A juventude é uma banda
 Numa propaganda de refrigerantes

Durante essa música, comecei a me lembrar de alguns aspectos da minha adolescência. Recordei de meu primeiro aparelho de som, no qual ouvia essa música, de meu fone de ouvido, de minha primeira banda e de um violão antigo que possuo até hoje. Estava sorrindo sozinho, ao rememorar recheadas lembranças, enquanto me perguntava a razão de ficar tanto tempo sem ouvir essa versão da canção.

De repente, comecei a sentir um calor de sentido que me invadia. A faísca estava sendo acionada no momento mais correto, em que o combustível estava imbuindo nos diversos sulcos de meus pensamentos.

Lembrei-me de várias tardes em minha infância, em que ficava contemplando a rua vazia, chamando pessoas que eu sequer conhecia para adentrar minha casa a fim de que pudssemos brincar. Do mesmo modo, pude sentir com clareza essa pequena mão que me pertencia, estendida, abrindo e fechando, para essa rua esvaziada, sem ninguém.

Conseguí rememorar, também, os primeiros acordes que conseguí “arranhar” no violão. Recordei que chamava meus pais e avós para ouvirem minhas primeiras canções.

Alvitrei-me, igualmente, quando comecei a tocar em uma banda com uns amigos e, em um sonho adolescente, imaginávamos mudar o mundo com nossas músicas. Recordo-me de noites mal dormidas tentando compor uma música, uma letra ou uma melodia que poderia acabar com um vazio que eu sentia em relação ao meu mundo.

E, dessa maneira, tudo começou a fazer sentido. Todas essas lembranças apareceram em um curto espaço de tempo, talvez mais curto que um piscar de olhos. “Descobri” que o vazio me acompanhava há muito tempo. Uma luz se acendeu...

Quando cheguei a minha casa, estava em êxtase. Minha noiva me perguntou o que havia ocorrido e eu relatei. Estava tão alterado que queria ligar para meus amigos, ao meu orientador, à minha terapeuta, enfim, a todos sobre meu *insight*.

A partir daí, minha compreensão sobre o vazio mudou. Fiquei ciente de minha responsabilidade e entendi o motivo de ficar tanto tempo “travado”, apenas lendo e sem conseguir escrever quase nada.

Ao perceber isso, comecei a escrever e o trabalho foi fluindo cada vez mais, à medida que eu encarava meu vazio em terapia.

Apesar de finalizado o meu trabalho, ainda convivo com meu vazio. Mas foi necessário acender a luz do *insight* para começar a escrever. Afinal, escrever na escuridão não é tarefa fácil. Nesse sentido, posso afirmar que meu orientador conseguiu me alertar que eu estava no escuro - exatamente na escuridão de um breve piscar de olhos – e, enquanto eu não percebesse isso, minha dissertação não sairia.

Não consigo responder com exatidão o que vem antes de um *insight*... Apenas conjecturo que é necessário sentir um vazio para se chegar a essa luz. O que parece jocoso é que, em meu vazio, gostaria de ser olhado e amado. Em contrapartida, percebi que isso somente era possível se, antes, eu olhasse para mim mesmo.

Um aspecto interessante de se considerar é que, quando terminei meu exemplar para a qualificação, sonhei que havia trocado meu coração para viver mais. Mas, para isso, tive que ficar sete meses em coma.

De maneira profunda, trabalhei com esse sonho em terapia. Superficialmente, aponto que em minhas diversas simbolizações, “coração” representa para mim, amor e/ou renovação. Outra coisa muito representativa, também, é que eu nasci com um pouco mais de sete meses, prematuro...

INTRODUÇÃO

Deus tirou o mundo do nada.
Não havia nada mesmo...
Nem Deus!

Mário Quintana

Um vazio existe? E, se ele existir, poderia ser um “nada”? “Nada” existe?

Diante dessas perguntas, percebemos que se nos limitarmos por vias da racionalidade, pensar no vazio se mostra de maneira impossibilitada. Em contrapartida, fundamentado em leituras psicanalíticas, sabemos que não somos guiados exclusivamente pela razão. Existe algo que está fora de nosso consciente que nos provoca as mais diversas sensações. Isso significa que realmente o vazio, pela ótica do racional, parece irrealizável, mas por alguma razão, conseguimos senti-lo.

Considerado isso, podemos afirmar que o mundo atual tem produzido um sentimento de vazio nas pessoas que pode influenciar na constituição subjetiva destas. Tal constatação tem sua fundamentação na literatura científica que discute temas relacionados à sociedade, à cultura e aos indivíduos em nosso tempo. Além disso, a prática clínica também tem sido um espaço no qual essa temática emerge com mais frequência, nas falas, nas lamentações do paciente, entre outras situações vivenciadas no atendimento.

Neste trabalho, buscamos compreender esse sentimento – o vazio, fenômeno clínico, a partir do olhar da Psicanálise, complementado pela Sociologia. Dessa maneira, intentaremos caminhar por um percurso que abrirá novas trilhas a serem exploradas. Pretendemos demonstrar os percalços e vicissitudes de cada trecho, tal como a satisfação diante das inúmeras possibilidades que aparecerão no desenvolvimento da pesquisa.

Portanto, o começo desse percurso se dará por um passeio nos campos da Sociologia - ou seja, neste primeiro capítulo, pensaremos o sentimento de vazio contextualizado e estudaremos os destinos dessa composição. Seria, então, o vazio, característico de nossos tempos atuais?

Depois, no segundo capítulo, mostraremos que, durante a primeira caminhada, encontramos uma trilha. Assim, demonstraremos nossa entrada por essa trilha que nos levará à Psicanálise, quer dizer, movimentaremos entre o Social e a Psicanálise.

Posteriormente, no terceiro capítulo, percorreremos um terreno difícil, porém muito belo. Analisaremos, então, com a ajuda da metapsicologia, alguns conceitos que deixarão mais compreensivos o sentimento de vazio.

Por fim, nos adentraremos em uma vereda pouco explorada. Teremos que abrir novos direcionamentos, por um representante da Psicanálise húngara que estuda de maneira mais aprofundada os estágios pré-edípicos. Assim, acreditamos que ele nos trará subsídios para um olhar mais enriquecedor sobre o vazio.

Diante do exposto, é válido apontar que não esperamos encontrar o final desse percurso, mas antes um novo horizonte, onde haja novas possibilidades e constantes explorações.

1. QUEBRA DE VERDADES: o abraço social no vazio

Essa igualdade, dizem, é uma quimera de especulação que não pode existir na prática. Porém, se o abuso é inevitável, não se deve ao menos regulá-lo? É precisamente porque a força das coisas tende sempre a destruir a igualdade que a força da legislação deve sempre tender a mantê-la.

Jean-Jacques Rousseau

A escolha por iniciar o trabalho pela parte social não vem do acaso. Ela se justifica pela necessidade de contextualizar o tempo e o espaço em que o sujeito está inserido. Todavia, isso não significa que consideramos o sujeito cindido do social. Pelo contrário, acreditamos nas diversas sínteses que ocorrem entre ambos os aspectos.

Então, levando em consideração o que foi apresentado, começaremos nossa discussão pelo presente. É interessante notar (como será observado) que para explicar as vicissitudes desse tempo, é necessário nos atentarmos em alguns pontos históricos relevantes.

1.1. *Presente*

Atualidade... tempo *presente*. Tempo... *presente*. Atual... *presente*.

Os três “presentes” exibidos, tão duvidosos e indecisos, não estão à toa. Por mais que se apresentem dificuldades no *passado*, é relativamente fácil pensarmos neste tempo ora longínquo, ora ocorrido há pouco. O *futuro* - apesar de ser um mistério - corresponde a uma série de futricas e cochichos, palpitando, concordando e discordando de como ele será. Já o *presente*, ironicamente o que estamos vivenciando neste momento, quiçá seja o tempo que mais suscita dúvidas - até mais que o futuro. É possível falar quem eu *fui*, almejar quem eu *serei*... Mas... Quem *sou* eu?

Essa indagação não se configura como retórica. Não, pelo menos, em seu sentido pejorativo, quer dizer - um discurso enfático com excesso de pompa, contudo superficial. Ela se revela, pelo contrário, resultado de diversas reflexões, a partir dos autores que serão logo

apresentados. Então, essa questão do “quem sou eu” se refere justamente a pensar o presente, considerando-se as características que julgamos relevantes para que se entenda o vazio.

Entretanto, pensar no presente já aponta uma primeira dificuldade - nominativa. Afinal, vivemos na contemporaneidade, na atualidade, na pós-modernidade, na modernidade, na hipermodernidade ou na [...]dade? Diante disso - da mesma maneira que não podemos estudar Psicanálise pelos contemporâneos sem passar pelos ditos *clássicos* -, estudar o presente não faz sentido se não levarmos em conta o passado.

1.2. Passado

De acordo com a historiografia francesa, nossa civilização já passou pelos períodos denominados Antiguidade, Medievalidade, Renascimento e Modernidade. O atual é definido como Contemporaneidade. Entretanto, é interessante observarmos outras historiografias, como a inglesa, que o denomina como Modernidade.

Diante disso, pensar nos primeiros homens, nas primeiras civilizações e em suas relações com o tempo se torna uma tarefa essencial para entendermos esse passado.

Para os antigos – situados, segundo a historiografia francesa, no período que compreendeu de 4000 a.C. até 476, com a queda do Império Romano no Ocidente -, a noção de tempo se encontra em um passado intemporal, em que o passado passa sempre. Isso pode ser explicado em Paz (1984), que compara o tempo dos antigos a um manancial, porque “este passado de passados flui continuamente, desemboca no presente e, confundido com ele, é a única atualidade que realmente conta”¹ (p. 26). Ou seja, não existe o tempo visto como um passado, presente ou futuro. Apenas um passado. Intemporal. Sem tempo.

Com base no que foi supracitado, importantes questões surgem diante desse passado intemporal: para os antigos, a noção de diferenças e identidades, por exemplo, não se permitia existir, já que não havia um ponto a se fixar no passado.

Um avanço nesse passado intemporal se apresenta com o tempo cíclico. Isso porque, segundo Paz (1984), outras civilizações – como os pré-colombianos, por exemplo – começaram a pensar a história dos primitivos em círculos. Portanto, passou a existir um passado, um presente e um futuro. Isso significa que o passado intemporal temporalizou-se. Entretanto, nessa concepção de tempo, não há linearidade, quer dizer: existe um passado que,

¹ Todas as citações serão adaptadas seguindo as normas da Nova Ortografia da Língua Portuguesa.

assim como um círculo, se repete no futuro². “O futuro é o fim do ciclo e a ‘restauração do passado original’” (p. 28).

Uma diferenciação, em relação a esse tipo de tempo, é apresentada por Paz (1984) ao apontar que “Santo Agostinho refutou a ideia dos ciclos” (p. 30), pois “somente *uma vez* Cristo morreu por nossos pecados, ressuscitou entre os mortos e não voltará mais” (Santo Agostinho *apud* PAZ, p. 32, grifo nosso). Seguindo esse mesmo caminho, Kumar (2006) mostra que o “cristianismo deu novo alento à ideia de tempo e história. Derrubou a concepção naturalista do mundo antigo, segundo a qual o tempo era visto [...] nos ciclos [...]. Nessa perspectiva, o tempo humano era regular e repetitivo” (p. 115).

Quer dizer, percebe-se que a noção do tempo cíclico foi quebrada e que houve uma revolução na noção temporal. Isso porque foi criada uma ideia de linearidade, ou seja, o futuro e o passado não mais se coincidem. Outra característica marcante é a irreversibilidade do tempo, já que cada coisa ocorre apenas *uma vez*. Podemos dizer, então, que o tempo ficou cronológico. Segundo Hashimoto (1995), esse tempo “é um tempo irreversível e contínuo, porque os acontecimentos são ordenados numa única direção do antes e depois” (p. 45).

Todo o aspecto abordado, representado nessa questão metafísica – o tempo -, se apresenta de modo relevante para entendermos nossa atualidade. Entretanto, ainda não se mostra possível adentrarmos nosso tempo atual, sem ao menos esboçar as características que compõem o chamado tempo moderno.

1.3. Moderno³

Segundo Abbagnano (2007), o Moderno é derivado do latim *modernus* e foi uma contraposição à lógica aristotélica de *antiquus*. Dada a definição, é necessário, ainda, situar historicamente o que estamos chamando de “moderno”, já que este se apresenta em vários momentos.

O sentido que estamos dando ao moderno, não condiz com sua origem “em fins do século V d.C” (KUMAR, 2006, p. 106). Tampouco com aquela imagem posterior a esse tempo, no qual o moderno era cristão e negava o antigo – que, por sua vez, era pagão. Enfim,

² Para fim didático, basta pensarmos no exemplo dos dias. No período da tarde, a manhã é o passado e o futuro é a noite. Quando chega a noite, essa é o presente, a tarde é o passado e a manhã, que outrora era passado, agora se encontra na condição de futuro. É círculo. O tempo cíclico.

³ Assim como nomear a atualidade se mostra cheio de percalços, a modernidade também o é. É necessário pensar em um período moderno clássico e não naquela modernidade (liquida, reflexiva etc.) em que aqueles que não adotaram o termo ‘pós-moderno’ se utilizam para designar a atualidade.

o sentido que estabelecemos neste trabalho diz respeito ao Moderno concebido como Idade das Luzes, em contraposição à Idade das Trevas (Idade Média). Esse moderno apresenta ideais e vastas obras, como as de Descartes, Bacon, Montaigne etc., em que a razão, a luz, a *physis*⁴, eram explicadas por uma racionalidade científica e moderna.

Interessante perceber que, na Idade das Trevas⁵, havia uma grande narrativa da história da humanidade, na qual Adão e Eva foram situados no paraíso – lugar do qual, posteriormente, foram expulsos – e Jesus veio à Terra - morreu e ressuscitou, subiu aos céus, e voltará à Terra apenas para o juízo final. Notamos que: *a*) essa história não é cíclica (futuro e passado não representam mais o mesmo ponto) e; *b*) como dito anteriormente, é uma grande narrativa, que vai além – meta. Poderíamos chamá-la, assim como afirma Lyotard (1987), de uma metanarrativa, ou seja, uma narrativa que vai além... Uma narrativa fantástica, que conta a história do surgimento da humanidade.

Lyotard (1987, p. 31) explica, ainda, que as metanarrativas marcaram a modernidade, com:

[...] emancipação progressiva da razão e da liberdade, emancipação progressiva ou catastrófica do trabalho (fonte do valor alienado no capitalismo), enriquecimento da humanidade inteira através dos progressos da tecnociência capitalista, e até, se considerando o próprio cristianismo na modernidade (opondo-se, neste caso, ao classicismo antigo), salvação das criaturas através da conversão das almas à narrativa crística do amor mártir.

Voltando à história da modernidade, podemos identificar essa característica de metanarrativa em diversos momentos, como na sociologia de Marx, no espírito de Hegel, nos ideais revolucionários burgueses de Liberdade, Igualdade e Fraternidade etc. Ela torna-se, então, um dos aspectos que marca essa modernidade.

Outro aspecto marcante, nesse período, é a razão. Segundo Touraine (1995), a ideia de Modernidade colocou o homem como agente e essência do que ele faz. Isso implica uma relação – mediada pela razão - entre produção e organização subjetiva e social. De acordo com o autor:

É a razão que anima a ciência e suas aplicações; é ela também que comanda a adaptação da vida social às necessidades individuais ou coletivas; é ela finalmente, que substitui a arbitrariedade e violência pelo Estado de direito e do mercado. A humanidade, agindo segundo suas leis, avança simultaneamente em direção à abundância, à liberdade e à felicidade (p. 9).

⁴ Natureza.

⁵ Como já observado na explicação de Paz (1984) sobre Santo Agostinho.

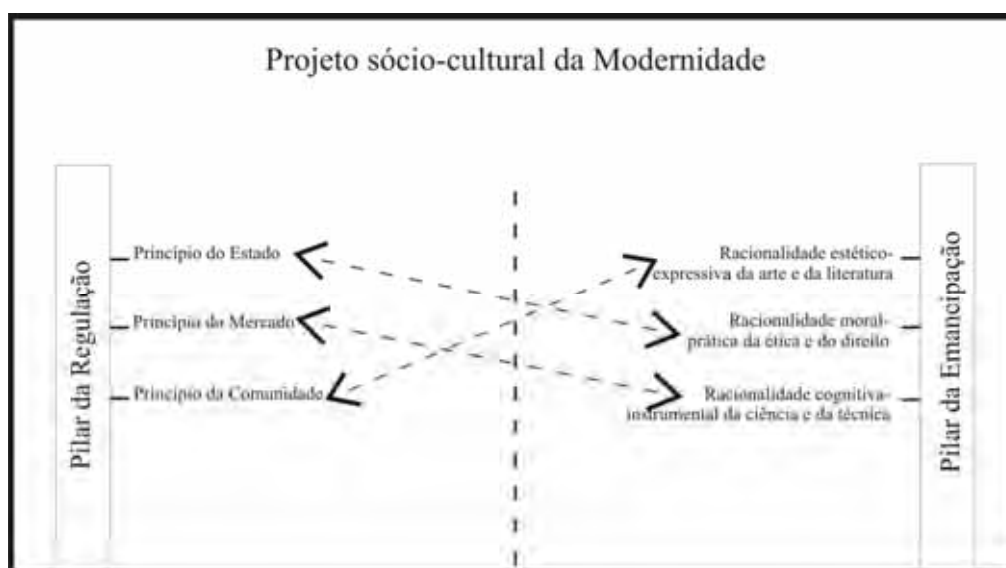
Interessante notar, também, outra contribuição relevante de Santo Agostinho para a modernidade. Além de influenciar o pensamento moderno pela quebra da circularidade temporal, este filósofo funda a razão ao pensar Deus não através da beleza das obras, mas se voltando ao homem interior – utilizando-se da razão -, já que explica a obra de Deus pela ordem racional da criação.

Portanto, é necessário apontar que a modernidade almeja e possui algo que a direciona, quer dizer, o seu projeto. Uma característica marcante deste é o seu caráter racional. É nesse sentido que nos guiaremos por Santos (2010), a fim de entender esse projeto sociocultural da modernidade, conhecido por trazer muitas possibilidades e, ao mesmo tempo, contradições. Devemos pensá-lo, então, através de dois pilares: o da Regulação e o da Emancipação.

O primeiro é constituído por três princípios: o do Estado, baseado em Hobbes; o do mercado, baseado em Locke e o da comunidade, baseado em Rousseau. Esse pilar representa o coletivo, os valores sociais, em que todos os cidadãos são iguais (princípio de Igualdade da Revolução Francesa), ademais de refletir a noção de identidade (social), uma vez que é grupal/coletiva (princípio da Fraternidade).

O segundo pilar refere-se mais aos indivíduos (princípio da Liberdade na Revolução Francesa), que almejam ser livres. Pressupõe, portanto, três lógicas da racionalidade: “a racionalidade estético-expressiva da arte e da literatura; a racionalidade moral-prática da ética e do direito; e a racionalidade cognitiva-instrumental da ciência e da técnica” (SANTOS, 2010, p. 77).

Uma tentativa para esquematizar e facilitar a compreensão desse complexo e relevante projeto é apresentada a seguir:



Projeto sociocultural da Modernidade, segundo Santos (2010). Criação nossa.

Nota-se que há a presença de setas indicativas que unem o pilar da Regulação com o pilar da Emancipação. Isso mostra que, na modernidade, o Princípio do Estado articulou-se com a Racionalidade moral-prática e do direito. O Princípio do Mercado, com a Racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica. E, por fim, o Princípio da Comunidade se ligou com a Racionalidade estético-expressiva da arte e da literatura. Percebe-se, então, que há uma tensão entre indivíduo x sociedade.

Apreendem-se, também no esquema, as relações entre os dois pilares da Modernidade. É importante apontar que uma das causas do consumo e o *boom* da tecnociência se devem justamente à aliança do Princípio do Mercado (no pilar da Regulação) com a Racionalidade cognitiva-instrumental da ciência e da técnica (no pilar da Emancipação).

Assim, “o projeto da modernidade é um projeto ambicioso e revolucionário. As suas possibilidades são infinitas, mas, por o serem, contemplam tanto o excesso das promessas como o déficit do seu cumprimento” (SANTOS, 2010, p. 77-78). Quer dizer, o projeto ficou marcado pelo excesso de promessas realizadas e, também, pelo excesso de promessas irrealizadas. Sobre isso, percebemos, tomando o exemplo referido no parágrafo anterior, uma forte aliança da ciência com o mercado (mais do que deveria), que acaba desequilibrando o poder do Estado e da Comunidade. Ou seja, a aliança ficou marcada pelo excesso, mas também deixou um excesso de promessas irrealizadas no que diz respeito a outras alianças. É pertinente apontar que essa questão da tecnociência capitalista foi proposta por Lyotard (1987) enquanto característica da metanarrativa moderna (conforme já observado).

Além disso, o projeto da modernidade se caracteriza por uma ruptura com o passado. Paz (1984) defende que o moderno é uma tradição feita de rupturas. Isso talvez explique essa cisão violenta quando a classificamos como a “Idade das Luzes”, em contraposição à “Idade das Trevas”. Ligado a essa característica, está o maniqueísmo presente. Outro fator que devemos mencionar reside (como já discutimos) na concepção de tempo. Modernidade é “[...] difusão dos produtos da atividade *racional*, científica, tecnológica, administrativa” (TOURAINÉ, 1995, p. 17). Ou seja, há uma ruptura necessária à metanarrativa da religião. O projeto da modernidade conduzirá a criar uma nova sociedade que, em nome da razão, irá impor mais do que nas monarquias absolutistas. O Estado é governado pela razão e, além disso, não há mais leis religiosas e sim leis baseadas na natureza, que acabam por “unir o homem ao mundo” (p. 23).

Essas características podem ser observadas em um exemplo simples de Hobsbawm (2009), quando demonstra que a ciência libertava a Igreja de Deus, pois pensar nisso seria

uma crise, já que a ciência “significava poder e progresso [...], ideologia da modernização, impostas às atrasadas [...]” (p. 407). Percebemos aí o valor da ciência para essa sociedade que acreditava na Razão, tal qual a crença dos católicos na Virgem Maria⁶. Outra característica a se notar é o impacto que essa ciência teve para a sociedade, ao se ligar ao princípio regulador do Mercado (conforme abordado anteriormente).

Interessante observar que o projeto da modernidade não vingou e não foi por “incompetência”, já que muito pouco dele foi praticado (excesso de coisas realizadas e irrealizadas). Entretanto, não estamos também defendendo a modernidade, como se ela não tivesse ocorrido conforme seu projeto, assim como sustenta Jürgen Habermas⁷. Consideramos, antes, que ela, talvez por seu aspecto maniqueísta, apresenta uma luta imensa entre ideologias e utopias, cada uma com uma metanarrativa. Sobre isso, percebemos também a metanarrativa do ideário da Revolução Francesa fundamentar outras ideologias. Lyotard (1987) destaca que, para a modernidade, a metanarrativa, “num futuro [...] deverá efetuar-se [...] numa Ideia a realizar. Esta Ideia [...] tem um valor legitimante porque é universal. Orienta todas as realidades humanas” (p. 32).

Hobsbawm mostra essa rigidez de “Ideias universais que orienta as realidades humanas” (2009, p. 101) ao apontar que, na modernidade, houve uma série de imperadores e regimes, além de chegar ao extremo através de uma “repartição do mundo [...] em fortes e fracos” (ibid.). O que essa rigidez de Ideias racionais implica? Em uma “destruição dos laços sociais, dos sentimentos, dos costumes e das crenças chamadas tradicionais” (TOURAINÉ, 1995, p. 23). Bauman (2001), afirma que:

No mundo moderno, notoriamente instável e constante apenas em hostilidade a qualquer coisa constante, a tentação de interromper uma ordem segura contra todos os desafios futuros, torna-se esmagadora e irresistível. Quase todas as fantasias modernas de um “mundo bom” foram em tudo profundamente antimodernas, visto que visualizaram o fim da história compreendida como um processo de mudança. (p. 21)

Diante disso, certamente as constantes crises, guerras e revoluções não faziam parte do “roteiro” que o projeto da modernidade garantia. Conseqüentemente, tudo isso auxiliou a uma falência da modernidade, como considera Lyotard (1987), ao mostrar que:

[...] podemos observar e estabelecer uma espécie de declínio na confiança que os Ocidentais dos últimos séculos punham no princípio do progresso geral da humanidade. Esta ideia de um progresso possível, provável ou necessário, enraizava-se na certeza de que o desenvolvimento [...] seria proveitoso à

⁶ Conforme Romain Rolland, citado por Hobsbawm.

⁷ Conforme sua obra “O discurso filosófico da Modernidade”.

humanidade no seu conjunto [...]. Houve, como sabes, controvérsias, e até guerras, entre liberais, conservadores e “os de esquerda” [...] (p. 95).

É necessário, apenas para enfatizar esse período tão conturbado, citar um importante trecho de Hobsbawm (2009):

Foi uma era de paz sem paralelo no mundo ocidental que gerou uma era de guerras mundiais igualmente sem paralelo. Apesar das aparências, foi uma era de estabilidade social crescente dentro da zona de economias industriais desenvolvidas que forneceram os pequenos grupos de homens que, com uma facilidade que beirava a insolência, conseguiram conquistar e dominar vastos impérios; mas uma era que gerou, inevitavelmente, em sua periferia, as forças combinadas da rebelião e da revolução que a tragariam (p. 25).

Como podemos perceber, a questão do tempo real é central à modernidade (tempo linear). Tudo é muito rígido. Outra questão também central é a do espaço, que se apresenta de modo materializado, geográfico, privado e com liberdade individual (Sibilia, 2002).

Assim, importantes pontos para reflexão emergem: é possível falar de uma pós-modernidade, se o projeto moderno sequer vingou? É possível falar de uma modernidade líquida se nem ao menos fomos modernos (de acordo com o projeto)? Aliás, o que somos, afinal? Quem sou eu?

1.4. Atualidade⁸

Chegamos, finalmente, na tarefa de contextualizar o presente. Observamos que os autores que versam acerca do atual, apesar de terem posicionamentos e nomenclaturas diferentes, apresentam pontos em comum. E são justamente esses pontos que consideramos comuns que utilizaremos para caracterizar nossa atualidade.

Lyotard (2009) aponta que o “pós-moderno” “designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX” (p. XV).

Mas que transformações foram essas? E que poderes elas possuíam para afetar os campos tanto da ciência, como da literatura e das artes?

⁸ Já no final do último subcapítulo, observamos o emaranhado de nomes que compõe a atualidade. Preocupamos apenas em nomeá-la de atualidade, por mais que apareçam aqui, conforme já observado, nomes como modernidade líquida, pós-modernidade, hipermodernidade, cultura narcisista etc., independente do posicionamento do autor em questão.

Para responder a essas perguntas, teremos que, inicialmente, caracterizar um traço marcante da atualidade. Quando se fala em pós-moderno, temos que considerar Lyotard (2009), cuja definição do termo iremos utilizar como um grande norteador deste subcapítulo. Para ele, “considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação aos metarrelatos”⁹ (p. XV). Ora, a atualidade, então, é marcada justamente por uma descrença em metanarrativas (tão presente na modernidade), o que consiste em afirmar que ela é marcada por pequenas narrativas. Percebemos essa falência moderna quando Lyotard defende que o “grande relato perdeu sua credibilidade” (2009. p. 69). Um exemplo dessa decadência das metanarrativas - ou grandes relatos - é mostrado por Lipovetsky (2005), ao afirmar que a “sociedade pós-moderna se caracteriza por uma tendência global a reduzir as atitudes autoritárias e dirigentes e, ao mesmo tempo, aumentar as oportunidades das escolhas particulares” (p. 3). Quer dizer, as “atitudes autoritárias” são frutos das metanarrativas, enquanto “as oportunidades das escolhas particulares”, por sua vez, são frutos das pequenas narrativas.

Nota-se que, nas pequenas narrativas, o aspecto temporal e espacial também se diferencia. Haverá uma discussão posterior sobre o primeiro (temporal), quando se abordará o tempo dos objetos. Sobre o aspecto espacial, devemos pensar em um espaço não mais materializado e não marcado geograficamente como na Modernidade. É necessário, então, considerarmos a virtualização, que se encontra tão presente em computadores, celulares, *internet* etc. (Sibilia, 2002). Percebe-se que há uma espécie de esfacelamento do tempo e do espaço, aspectos atribuídos aos pequenos relatos.

Diante do que foi caracterizado, uma importante questão emerge: se a atualidade é marcada por pequenos relatos/narrativas, o que isso implicaria socialmente?

Acreditamos que, ao refletirmos sobre essa questão, traremos subsídios também para responder às perguntas anteriores, que encerram o subcapítulo 1.2.

Assim, Baudrillard (2008) destaca que, com o *boom* do consumo - associado à questão da tecnociência -, os homens acabaram por ficar mais rodeados pelos objetos materiais (e não psicanalíticos) do que pelos próprios homens. Essa mudança paradigmática, com certeza, influencia na questão subjetiva. Segundo o autor, o “conjunto das suas relações sociais já não é tanto o laço com os seus semelhantes quanto, [...] a recepção e a manipulação dos bens e de mensagens” (p. 13). Ao se pensar nas relações sociais, tão importantes na constituição do psiquismo, é de se considerar que a influência maior de objetos em relação àquela exercida pelo próprio homem na vida de um indivíduo, provavelmente acarretará em relações mais

⁹ Observa-se aqui, que devido a tradução, não é utilizado a palavra “narrativa” e “metanarrativa”, mas sim “relato” e “metarrelato”. Apesar disso, o sentido é o mesmo.

fundadas nas características objetais, nas quais a opulência decorrerá em relações tanto mais descartáveis quanto efêmeras.

Diante disso, Baudrillard ainda discorre sobre o que ele chama de “tempo dos objetos”. Segundo o mesmo, o homem passa a existir de acordo com o ritmo e a troca dos objetos. Entretanto, é necessário pensar que não existem mais objetos que sobrevivam às gerações humanas. Um exemplo claro disso pode ser representado por um aparelho celular que tenha excedido cinco anos de uso, sendo considerado um modelo excessivamente ultrapassado.

O que observamos é que tudo é muito rápido e vai se tornando funcional, inclusive a atividade humana - assim como os objetos, considerados mercadorias -, que acaba sendo baseada e dominada por leis do valor de troca. Com isso, pode-se pensar que a noção do social, para os indivíduos, enfraquece cada vez mais, à medida que seus desejos individuais de excedentes ascendem. Percebemos, então, um indivíduo cada vez mais fechado e isolado. Essa questão do “individual” será discutida mais a frente.

Lipovetsky (2005) também comenta sobre esse mundo do consumo. Segundo ele, com a “profusão luxuriante de produtos, imagens e serviços, com o hedonismo ao qual induz, com seu ambiente eufórico de tentação e proximidade, a sociedade de consumo revela claramente a amplidão da estratégia da sedução” (p. 2). O autor se aproxima muito daquele pensamento de Baudrillard (2008), ao citar que essa sociedade de consumo não fica presa ao acúmulo de objetos, já que “identifica-se com a repetida multiplicação das *escolhas* que torna possível a abundância [...] permitindo, assim, circulação e escolhas livres” (LIPOVETSKY, 2005, p. 2, *itálico do autor*).

Percebemos, por essas citações, que a opulência não se limita à panóplia ou ao acúmulo de objetos materiais, mas, como já apontado, acaba se estendendo às relações interpessoais.

Sobre isso, observamos, em Bauman (2007), uma inquietação frente a essa sociedade que auxilia a produzir essas relações interpessoais. O autor a caracteriza como “Líquido-moderna”, designando a vida dos cidadãos que nela vivem como “vida líquida”. A sociedade é definida por ele como aquela “em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir” (p. 7). A explicação que se segue consiste na afirmação de que a vida (líquida) dos cidadãos não pode permanecer estática por muito tempo e “é uma vida precária, vivida em condições de incerteza constante” (p. 8). Bauman (2007) ainda afirma

que, nessa sociedade que considera essa vida líquida, com fluidez e fugacidade (como os objetos), o consumidor e os objetos de consumo se confundem.

Nesse sentido, percebe-se que surgem algumas implicações sobre tal afirmação. Se existe a confusão entre objeto de consumo e consumidor, será que o objeto se humaniza, ou será que o consumidor-indivíduo se aproxima do objeto? No último caso, como fica a subjetividade do consumidor, já que na mesma gôndola, em uma prateleira de supermercado, os objetos são iguais?

Acreditamos que, posteriormente, consigamos trazer mais subsídios para esse questionamento. Para tanto, é necessário pensar em outro aspecto atual.

Lipovetsky (2005) afirma que não existe, na atualidade, uma ideologia, um ídolo ou um processo histórico heróico fixo, devido à fugacidade/efemeridade que a sociedade apresenta. Bauman (1998) também chama a atenção desse aspecto contemporâneo, pois este “mundo [...] é qualquer coisa, menos imóvel – tudo, nesse mundo, está em movimento” (p. 121). Não tendo uma concretude (política, ideológica, sociológica etc.) para se apegar, resta apenas um grande vazio. Lipovetsky (2005) justifica seu pensamento ao elucidar que existe, atualmente, uma flexibilidade em tudo, o que faz com que os sujeitos não se apeguem concretamente a algo, pois sendo o ciclo da mercadoria é temporário, este acaba por influenciar o indivíduo a sê-lo, também.

Observa-se que essa questão da flexibilidade é abordada, ainda, por Bauman (2001), visto que Lipovetsky (2005) classifica como “flexível” o que Bauman (2001) classifica como “líquido”. Assim, de acordo com o último, os fluidos “não fixam o espaço e nem preenchem o tempo. [...]. Os fluidos se movem facilmente. Eles ‘fluem’, ‘escorrem’, [...]; são ‘filtrados’, ‘destilados’” (p. 8). Do mesmo modo, em outra obra, o mesmo autor cita que os indivíduos são inconstantes, justamente porque “as realizações individuais não podem solidificar-se em posses permanentes” (2007, p. 7).

Diante do que foi apresentado até agora, podemos perceber que o consumo se apresenta no cerne da discussão, pois acaba influenciando e revolucionando as formas de subjetivação do homem. Ademais, notamos também que existe certa fluidez/flexibilidade nas relações e na própria vida humana. Assim, quiçá poderíamos pensar no vínculo que isso estabelece com as pequenas narrativas, facilmente observadas na citação de Lipovetsky (2005), em referência à inexistência de ideologias ou heróis aos quais possamos nos apegar na atualidade. Concomitantemente, é necessário entendermos melhor quem é o sujeito da atualidade em questão.

Sobre isso, foi discutido, em outro momento, que vivemos o tempo dos objetos e somos influenciados por esse tempo. Isso se torna preocupante ao observarmos que, em relação aos objetos, “somos nós que os vemos nascer, produzir-se e morrer, ao passo que em todas as civilizações anteriores eram os objetos, instrumentos ou monumentos perenes, que sobreviviam às gerações humanas” (BAUDRILLARD, 2008, p. 14). Quer dizer, viramos funcionais, descartáveis e, o mais preocupante, com pouco tempo de vida útil. Bauman (2007, p. 12) segue esse pensamento ao afirmar que “‘ligar-se ligeiramente’ [...] é [...] uma ordem, já que não importa o que façam, ‘propriedades, situações e pessoas’ continuarão deslizando e desaparecendo a uma velocidade surpreendente”.

A partir daí, podemos pensar na relação do consumo com essa fugacidade que vive o indivíduo. Sobre o assunto, Bauman (2007, p. 18) cita que “na sociedade dos consumidores, ninguém pode deixar de ser um objeto de consumo”. Em outra obra, o mesmo autor afirma que “o consumo é uma atividade inteiramente individual” (1998, p. 54). Portanto, é necessário pensar sobre esse consumidor, que é um indivíduo. O autor ainda o classifica como “um ser ímpar, a única criatura feita [...] desta forma peculiar; tão profundamente única, que a singularidade não pode ser descrita por meio de palavras que possam ter mais de um significado” (2007, p. 26). Entretanto, logo após, nos deparamos com o mesmo explicando que “os membros dessa sociedade são tudo menos indivíduos diferentes e únicos. São, pelo contrário, estritamente *semelhantes*” (ibid., itálico do autor).

Diante disso, observa-se que conseguimos estabelecer um importante subsídio para uma questão levantada anteriormente: a possível semelhança entre o consumidor e o objeto de consumo, bem como a situação subjetiva, na qual aquele se assemelharia aos mesmos objetos de uma gôndola. Entretanto, podemos ainda suscitar outro questionamento: se vivemos cada vez mais isolados, qual a razão de ficarmos tão semelhantes? Sobre isso, Baudrillard aponta que “começamos a viver menos na proximidade dos outros homens, na sua presença e no seu discurso; e mais sob o olhar mudo de objectos obedientes e alucinantes que nos repetem sempre o mesmo discurso – isto é [...] da ausência mútua de uns aos outros” (2008, p. 13-14). Ou seja, somos tomados pelos mesmos discursos dos objetos, o que acaba nos isolando e, ao mesmo tempo, nos deixando semelhantes “[...] pelo fato [...] de seguir a mesma estratégia de vida e usar símbolos comuns” (BAUMAN, 2007, p. 26).

Interessante também observar que:

Os últimos dez anos marcaram decididamente o regresso do indivíduo. O esgotamento do estruturalismo trouxe consigo a revalorização das práticas e dos processos e, nuns e noutros, a revalorização dos indivíduos que os protagonizam.

Foram os anos de análise da vida privada, do consumismo e do narcisismo, dos modos e estilos de vida, do espectador ativo da televisão, das biografias e trajetórias da vida, análises servidas pelo regresso do interaccionismo, da fenomenologia, do micro em detrimento do macro. Contudo, em aparente contradição com isto, o indivíduo parece hoje menos individual do que nunca, a sua vida íntima nunca foi tão pública, a sua vida sexual nunca foi tão codificada, a sua liberdade de expressão nunca foi tão inaudível e tão sujeita a critérios de correção política, a sua liberdade de escolha nunca foi tão derivada das escolhas feitas por outros antes dele. (SANTOS, 2010, p. 20-21)

Dada a citação, notamos o aspecto de uma redução da “individualidade do indivíduo”. Lipovetsky (2005) mostra que a sociedade passa por um processo de personalização, definido como uma nova maneira de organização social, em que o desejo e escolhas privadas (ambos, como já observado, semelhantes aos indivíduos) emergem cada vez mais. No entanto, é necessário pensarmos que “individualidade” é essa que nos deixa tão semelhantes. Talvez essa seja a explicação do porque a sociedade passa pelo processo de personalização.

1.4.1. Personalização/narcisismo

O que seria esse processo de personalização? Que elementos estariam ligados a ele?

Um desses elementos que vamos aqui discutir é a sedução¹⁰. Lipovetsky aponta que “[...] a sedução se tornou um processo geral com tendência a regir o consumo, as organizações, a informação, a educação, os costumes” (2005, p. 1). Segundo o autor, portanto, ela determina nosso anseio de consumo. Ou seja, sem ela, não teríamos a menor condição de sermos consumidores.

Ao levarmos isso em consideração, teremos que pensar no nosso grande norteador da atualidade, que seriam as pequenas narrativas. Além disso, há de se considerar, ainda, o processo de personalização. Lipovetsky mostra que essas relações são possíveis, ao considerarmos “sedução no sentido em que o processo de personalização reduz os quadros rígidos e coercitivos, funciona com suavidade respeitando as inclinações do indivíduo, seu bem-estar, sua liberdade e seus interesses” (2005, p. 3). Quer dizer, a sedução leva ao consumo, que leva ao “processo individual em que todos somos semelhantes”, desencadeando um processo de personalização, que reduz os aspectos metanarrativos autoritários e, por fim, acaba por estabelecer situações em que as pequenas narrativas se mostram presentes. Talvez seja por isso que o autor (ibid.) considere a “[...] sociedade pós-moderna: uma sociedade aberta e plural”.

¹⁰ Não referida, aqui, em seu sentido psicanalítico.

É necessário demonstrar, ainda, que Lipovetsky (2005) acredita que, pouco a pouco, a “sedução em curso é *particularizada*. Atualmente todas as esferas são anexadas cada vez mais depressa por um processo de personalização multiforme. Os costumes também se voltaram para a lógica da personalização” (p. 5). Entretanto, é pertinente enfatizarmos que a sedução está diretamente ligada ao consumo e que, assim como aponta Baudrillard, “chegamos ao ponto em que o «consumo» invade toda a vida, em que todas as atividades se encadeiam do mesmo modo combinatório” (2008, p. 18). Isso significa que o processo de personalização, que carrega esse sentido dual (indivíduos semelhantes), se alastra para nossa vida como um todo ou, como define Bauman:

A vida líquida é uma vida de consumo. Projeta o mundo e todos os seus fragmentos animados e inanimados como objetos de consumo, ou seja, objetos que perdem a utilidade enquanto são usados. Molda o julgamento e a avaliação de todos os fragmentos animados e inanimados do mundo segundo o padrão dos objetos de consumo (2007, p. 16-17).

Ora, estamos rodeados por objetos que, conforme já mostrados, possuem como características serem tão sedutores, fugazes e descartáveis. E mais: nossa questão subjetiva se encontra permeada e influenciada por esse modelo de consumo. Então, um aspecto a se pensar é que o que mais produzimos na sociedade, hoje, é o lixo.

Bauman (2007) discute que, atualmente, é determinado um padrão (que, do mesmo modo que os objetos de consumo, também se apresenta fugaz e descartável) do que é útil e do que é lixo. Desse modo, ele afirma aquilo que já foi referido, no sentido de que o “[...] lixo é o principal e [...] mais abundante produto da sociedade líquido-moderna de consumo [...] um dos principais desafios que a vida líquida precisa enfrentar e resolver [...] é a ameaça de ser jogado no lixo” (p. 17).

Entretanto, apesar desse triste cenário, apontamos que o processo de renovação contínua se apresenta presente na discussão. Acreditamos que – até pelo cunho do trabalho –, ao invés de empregarmos a palavra ‘renovação’, utilizaremos a palavra ‘reciclagem’.

Um significativo exemplo dessa reciclagem é apresentado na citação abaixo:

[...] essa garota que parece a prostituta de uma história em quadrinhos da *movida* espanhola é simplesmente uma máscara. Está fantasiada de prostituta, mas seria um grave mal-entendido se a confundíssemos com uma prostituta de verdade [...]. Essa garota pintou o rosto e distribuiu sobre o corpo uma série de signos que já não significam o que outrora significaram: a blusa preta e transparente não é uma blusa preta e transparente, os lábios vermelhos não são lábios vermelhos, os seios quase nus não são seios nus e tampouco as botinas militares são botinas militares, nem a minissaia brutal, colada nas cadeiras e no púbis, é uma minissaia. Essa garota escolheu uma máscara para usar de madrugada; não é uma versão do traje de festa

de sua mãe [...] ela veste uma fantasia da discoteca na qual o humor disputa o terreno com o erotismo. (SARLO, 2006, p. 32-33)

Essa reciclagem¹¹ estaria ligada à vida líquida que Bauman (2007) descreve como “uma sucessão de reinícios, e precisamente por isso é que os finais rápidos e indolores, sem os quais reiniciar seria inimaginável, tendem a ser os momentos mais desafiadores e as dores de cabeça mais inquietantes” (p. 8). O autor ainda discorre que a “instrução de que mais necessitam os praticantes da vida líquido-moderna [...] não é como começar ou abrir, mas como encerrar ou fechar [...]. Do princípio ao fim, a ênfase recai em esquecer, apagar, desistir e substituir” (p. 8-9). Ou seja, nossa vida está tomada por uma série de reciclagens. Ligados à sedução de um novo ‘objeto no mercado’, somos tomados pela ânsia de nos reciclarmos. Em contrapartida, desligar-se de algo que é nosso, ou melhor, desligar-se/apagar-se/substituir-se de nós mesmos é difícil e se apresenta realmente como um desafio. Mas assim o fazemos, já que somos levados para “[...] a descrição da vida líquido-moderna como uma série de *reinícios*. A vida numa sociedade líquido-moderna não pode ficar parada. Deve modernizar-se [...] ou perecer” (p. 9). A explicação torna clara a intenção de Bauman ao considerar a sociedade como “líquida”, já que, conforme o próprio, tanto as “pessoas [...] leves, lépidas, e voláteis quanto o comércio e as finanças cada vez mais globais e extraterritoriais [...] dominam e praticam a arte da ‘vida líquida’” (p. 10). Tais considerações também representam o processo de personalização infiltrando (como um líquido) em cada espaço de nossa vida e da sociedade. Podemos, ainda, levar em conta que estamos cercados:

Os objetos não constituem nem uma flora nem uma fauna. No entanto, sugerem a impressão de vegetação proliferante e da selva em que o novo homem selvagem dos tempos modernos tem dificuldade em reencontrar os reflexos da civilização. A fauna e a flora que o homem produziu [...] constituem o *produto de uma atividade humana*, sendo dominadas não por leis ecológicas naturais mas pela lei do valor de troca (BAUDRILLARD, 2008, p. 14, itálico do autor).

As reflexões obtidas até o presente momento nos permitem pensar que, na modernidade, até pela questão da metanarrativa, possuíamos uma identidade forte. A atualidade é marcada pelas pequenas narrativas, então, nossa questão identitária, conseqüentemente, também se torna fluida. Tomamos, como exemplo, o quão é comum não haver a relação pai-filho, mas pai-amigo. O mesmo ocorre com a relação chefe-funcionário, que se torna “braço da mesma empresa”. As relações mudaram e os conflitos parecem estar cada vez mais velados.

¹¹ Talvez, se considerarmos essa reciclagem positivamente, chegamos à figura do *flâneur*, de Baudelaire.

Essa questão das pequenas narrativas interfere, também, em outro aspecto da personalização:

Tudo que tem conotação de inferioridade, deformidade, passividade, agressividade deve desaparecer por meio de linguagem diáfona, neutra e objetiva: este é o último estágio das sociedades individualistas. [...] A sedução liquida com um mesmo golpe as regras disciplinares e as últimas reminiscências do mundo de sangue e crueldade. Tudo deve se interligar sem resistência, sem relegação, em um hiperespaço fluido e acósmico [...] (LIPOVETSKY, 2005, p. 6).

Com base na citação, podemos levar em consideração que as pequenas narrativas criam um universo em que a apatia, a ausência de conflito, se faz tão presente quanto um objeto por si só, que apresenta essas características ‘inanimadas’.

Notamos, também, voltando à questão das reciclagens, que por mais que nos reciclamos, continuamos sendo objetos. O processo de personalização se faz presente, tendo em vista que:

[...] a ideologia individualista se mostra a este respeito muito influente [...]. A *possessão* dirigida de objectos e de bens de consumo é individualizante, dessolidarizante e desistoricizante [...]. Como consumidor, o homem torna-se solitário ou celular [...]. A razão está em que o consumo começa por ser um discurso orquestrado com fim em si mesmo [...]. O objecto de consumo isola (BAUDRILLARD, 2008, p. 102, itálico do autor).

Percebemos, pela citação acima, o quão solitário se apresenta o indivíduo. Aliado a isso, ele ainda tende a encarar constantemente novos objetos que são marcados pela sedução. Esses objetos acabam por deixar todos “aqueles que os desejam” semelhantes e isolados. Quer dizer, “[...] a sedução é a *destruição fria* do social por um processo de isolamento que se administra [...] pelo hedonismo, a informação e a responsabilização” (LIPOVETSKY, 2005, p. 7, itálico do autor).

Lipovetsky (2005) afirma, adiante, que o sujeito é criado pela personalização. Considerando-se a estreita relação entre a personalização e a sedução, devemos pensar no que representa nosso corpo. Segundo o autor “*O seu corpo é você* e deve ser cuidado, amado, exibido” (p. 13, itálico do autor). Ao estabelecermos que exista uma ligação entre sujeito e objeto, considerar-se-á uma ligação entre corpo e embalagem. Entretanto, devemos nos ater ao fato de que nossa relação com nosso corpo, por muitas vezes, é para nós mesmos. Maffesoli (2007) destaca, além do culto ao corpo, “a importância da moda e de seus *top-models*” (p. 41). Ou seja, batalhamos para nos reciclarmos, para não perecermos e deixarmos de existir, e não somente para atrair o outro. “Don Juan está bem morto. Elevou-se uma nova

figura muito mais inquietante: Narciso¹² subjogado por ele mesmo em sua cápsula de vidro” (LIPOVETSKY, 2005, p. 16).

Sobre essa temática, percebemos também que Beck¹³ (1997, p. 25) considera o processo da individualização resultante da desintegração “das certezas da sociedade industrial”. Ou seja, apreende, todavia, a questão do desaparecimento das metanarrativas nesse processo de individualização/narcisismo. Mas o que isso implica? Por que esse processo apareceu?

Fatores como guerras, terrorismos e crises econômicas talvez expliquem o desenvolvimento das estratégias narcisísticas de “sobrevida” que protegem a saúde física e psicológica.

Entretanto, Lipovetsky (2005) mostra que há um desequilíbrio gritante ao observarmos o fato de que produzimos e acumulamos tanto na atualidade e, “ao mesmo tempo, teremos sido alguma vez tão fascinados pelo *nada*, pelo impulso de suprimir tudo que existe” (p. 17, itálico do autor). O autor compara esse *nada* a um deserto sem tragédia, catástrofe ou vertigem (que parece estar intimamente ligado aos pequenos relatos). Afirma, ainda, que “essa imensa onda de ausência de investimento por meio da qual todas as instituições, todas as finalidades e todos os grandes valores que organizaram as épocas anteriores são aos poucos esvaziados da sua substância” (p. 18).

Diante do que foi supracitado, um importante trecho deve se mostrar presente:

No horizonte do deserto se delineia menos a autodestruição e o desespero definitivo do que uma patologia de massa, cada vez mais banalizada; depressão [...], tédio de viver [...]. Do mesmo modo, o homem *cool* não é mais sólido do que o homem do adestramento puritano ou disciplinar. Na verdade, seria mais o inverso. Num sistema descaracterizado basta um simples acontecimento, um nada, para que a indiferença se generalize e ganhe existência própria. Atravessando sozinho o deserto, levando a si mesmo sem qualquer apoio transcendental, o homem de hoje se caracteriza pela *vulnerabilidade*. A generalização deve ser levado em conta não das vicissitudes psicológicas de cada um ou das “dificuldades” da vida atual, mas, sim da deserção da *res publica* que foi limpando o terreno até o advento do indivíduo puro, do Narciso em busca de si mesmo, obcecado por si mesmo, suscetível de enfraquecer ou de desmoronar a qualquer momento diante da adversidade que enfrenta desarmado, sem força exterior. O homem descontraído está desarmado (LIPOVETSKY, 2005, p. 28-29, itálicos do autor)

¹² Para fins didáticos, apresentamos rapidamente o mito de Narciso, personagem da Mitologia Grega. Segundo Franchini e Segnanfredo (2007), Narciso – um belíssimo homem - que rejeitava o amor de uma ninfa chamada Eco, acaba se perdendo em uma caçada e acaba por se apaixonar por seu próprio reflexo em uma lagoa, descobrindo a dor do amor não-correspondido. Desse modo, ele passa muito tempo apenas admirando e querendo tocar o seu reflexo e, quando este desaparece, à beira da lagoa, surge em seu lugar uma flor roxa de folhas brancas, de uma beleza incontestável.

¹³ Apesar de considerar a modernidade reflexiva como algo positivo à sociedade.

A partir do exposto, inferimos uma característica marcante da atualidade, que reside justamente nessa apatia, nesse nada, nessa indiferença, nesse *vazio*.

Então, é possível - ao pensarmos em Narciso, que se apaixona por *ele* mesmo - condizer com os indivíduos da atualidade. De acordo com a última citação, estamos desarmados e suscetíveis a uma dramatização e ao estresse. “Envelhecer, engordar, enfeitar, dormir, educar os filhos, sair de férias... tudo se transforma em problema” (p. 29). E mais:

[...] O tempo em que a solidão designava as almas poéticas e excepcionais terminou, aqui todos os personagens a conhecem com a mesma inércia. Nenhuma revolta, nenhuma vertigem mortífera a acompanha; a solidão se tornou um *fato*, uma banalidade com a mesma importância dos gestos cotidianos (ibid.).

Atinamos, todavia, uma conexão de que os dramas e os estresses possuem caráter essencialmente narcísico¹⁴. Apesar de tudo isso, a *apatia* prevalece. Isso é explicado, de maneira melhor, no seguinte trecho:

[...] a sensação de incomunicabilidade e o conflito deram lugar à apatia, e a própria intersubjetividade se encontra relegada. Depois da deserção social dos valores e das instituições, é a relação com o Outro que, segundo a mesma lógica, sucumbe ao processo de desafeição. O Eu não habita mais num inferno povoado por outros egos, rivais ou desprezados, a relação se apaga sem gritos, sem motivo, em um deserto de uma autonomia e neutralidade asfixiantes (LIPOVETSKY, 2005, p. 29-30).

Em outro momento, citamos que a personalização infiltra os espaços de nossa vida. Consequentemente, podemos afirmar que o sentimento de *vazio* também escorre nesses espaços. Não é à toa que Maffesoli (2007) chega a caracterizar a atualidade enquanto algo desprovido de ódio e raiva. Onde está o conflito característico da modernidade? Certamente ruiu com as metanarrativas.

Maffesoli (2007) ainda indica, como manifestações da atualidade, a “moda, corpo, ecologia, esporte, música, hedonismo” (p. 49), fazendo com que as imagens se tornem essenciais para o narcisismo. Lipovetsky (2005) mostra que “cuidar da saúde, preservar a própria situação material, desembaraçar-se dos “complexos”, esperar pelas férias: tornou-se possível viver sem ideais, sem finalidades transcendentais [...]” (p. 33).

Lasch (1983) define que o narcisismo aparece de modo intenso em nossa vida, sob a forma de “valor vicário proporcionado por outros, combinada a um medo da dependência, uma sensação de *vazio* interior, ódio reprimido sem limites [...]” (p. 57). Há de se notar que, atualmente, com frequência ouve-se falar de transtornos narcísicos. Lasch (1983) destaca que

¹⁴ No sentido que os sociólogos e historiadores dão ao termo, não ao sentido psicanalítico.

“o ‘narcisismo patológico’, encontrado em desordens do caráter, deveria dizer-nos algo sobre o narcisismo enquanto fenômeno social” (p. 63).

O que podemos perceber é uma estreita relação do narcisismo com a apatia/vazio. Interessante demonstrar que, mesmo com a iminência de uma grande catástrofe mundial (p. ex., falta de água, *tsunamis* em diversos lugares do mundo, terrorismo etc.), o “narcisismo abole o trágico e aparece como uma forma inédita de apatia feita de sensibilização epidérmica ao mundo e, ao mesmo tempo, indiferença profunda em relação a ele” (LIPOVETSKY, 2005, p. 34).

Isso talvez explique a maior importância que muitos dão em questões pessoais (corpo, extrato de banco etc.), em detrimento a problemas mundiais, como os já exemplificados.

Segundo Lipovetsky:

[...] é o processo de personalização que [...] engendra uma existência puramente atual, uma subjetividade total sem finalidade nem sentido, entregue à vertigem da auto-sedução. O indivíduo, fechado em seu gueto de mensagens, hoje em dia enfrenta sua condição mortal sem qualquer apoio “transcendental” (político, moral ou religioso) (2005, p. 42).

De acordo com o que foi exposto até o momento, podemos destacar que: *a)* as pequenas narrativas influenciam de modo relevante a sedução e a personalização, auxiliando na criação de um ambiente de extrema apatia e vazio; *b)* a participação do narcisismo aparece com a personalização, que se relaciona a esse ambiente apático e vazio.

Percebemos, também, a questão da reciclagem do sujeito. Acreditamos que, agora, tenhamos subsídios para responder àquelas primeiras perguntas, formuladas quando do início da discussão acerca da atualidade (sobre as transformações e os poderes relativos ao afetar os campos tanto da ciência, como da literatura e das artes). Ora, a questão de pequenas narrativas permite uma (re)criação como um pastiche, o que acaba afetando não somente o campo da ciência, da literatura e das artes, mas - como discutimos ao longo do capítulo – se estende aos indivíduos e à sociedade.

1.4.2 Aspectos sociais do sentimento de vazio

Como já observado, Lasch (1983) chama a atenção para as desordens narcisistas que parecem culminar em sentimentos de vazio e distúrbios da auto-estima. Sobre o sentimento de vazio, Lipovetsky (2005) defende que a contemporaneidade não se importa mais pela produção e revolução, mas pela informação e expressão. Essa característica entra em choque

com o individualismo que, doravante, acaba por resultar em um montante de indivíduos, no qual todos desejam se expressar, mas não têm a mesma disponibilidade para ouvir - ou, como ele mostra:

[...] quanto mais a gente se expressa, menos há o que dizer; quanto mais a subjetividade é solicitada, mais o efeito é anônimo e vazio. Este paradoxo é reforçado também pelo fato de que ninguém, no fundo, está interessado nessa profusão de expressões, com uma exceção que deve ser levada em conta: o próprio emiteuente ou criador. Isto é, exatamente, o narcisismo [...]. Daí essa pletora de espetáculos, de exposições, de entrevistas, de preposições totalmente insignificantes [...] (LIPOVETSKY, 2005, p. 24).

Mas... Qual a razão de estudar especificamente o *sentimento* de vazio?

Acreditamos que o anseio pelo *vazio* já foi demonstrado ao longo do texto e a questão do *sentimento*, por enquanto, se mostra insuficiente.

Como já discutido, Bauman (2007) aponta as contradições existentes entre nossa sociedade individualizada, em que “indivíduos são semelhantes”. No entanto, o que não foi discutido foi justamente a gana do “eu” em se tornar “eu”. Concomitante a isso, foi mostrado, também, que existe certa apatia do indivíduo, em que ele se preocupa mais com suas razões narcísicas. Entretanto, os sentimentos “[...], diferentes da razão, neutra, imparcial e compartilhada universalmente, ou pelo menos ‘compartilhável’, são meus e apenas meus” (p. 27). Isso significa que há algo no sentimento que emancipa um verdadeiro “indivíduo não-semelhante” dessa “igualdade apática” de todos. Devemos considerar, ademais, que:

O sentimentalismo sofreu o mesmo destino que a morte; tornou-se incômodo exibir as próprias emoções, declarar ardentemente [...], chorar, manifestar com demasiada ênfase os impulsos anteriores. Como acontece com a morte, o sentimentalismo se tornou embaraçoso [...]. O pudor sentimental é comandado por um princípio de economia e sobriedade constitutivo do processo de personalização (LIPOVETSKY, 2005, p. 57).

Percebe-se, então, uma emergência do sentimentalismo¹⁵ em relação a essa razão apática. Entretanto, fica nítido, pelo próprio título do trabalho, que nosso intuito *não* é a relação da *razão* da apatia/vazio, mas sim o *sentimento* de vazio. Ora, pelo que foi exposto até aqui, parece que não existe um *sentimento* de vazio.

Em contrapartida, é necessário atentar que estamos recheados de exemplos clínicos e de literaturas que são categóricos ao falar de um *sentimento* de vazio. É claro que esse sentimento pode transmutar de um autor a outro, mas é notável que justamente no local em

¹⁵ Esse termo, por muitas vezes, possui um sentido pejorativo. Então, é necessário considerar que designamos a ele, o sentido de “vida emocional”.

que podemos libertar nosso sentimento (na clínica, por exemplo), percebemos somente um vazio.

Não duvidamos de Lipovetsky e Bauman quando eles classificam o sentimento como algo não-neutro. Questionamos, porém, se há impossibilidade de se “sentir vazio”.

Diante disso, formulamos uma pequena hipótese do que seria o vazio. Para tanto, devemos considerar que: *a)* o sentimento seja inerente ao ser humano e; *b)* é necessário retomar alguns aspectos do sentimento na modernidade.

Ao nos debruçarmos sobre o item *a)*, notamos que, atualmente, o ser humano se apresenta envolto de objetos e que a apatia é uma característica *também* humana. Se o sentimento é inerente ao ser humano, logo a impassibilidade se faz possível. Quanto ao aspecto contido em *b)*, percebemos, na modernidade, uma forte questão da metanarrativa. Desse modo, as relações e o sentimento também se encontravam influenciados pela metanarrativa. Quer dizer, perante uma situação, na modernidade, o sujeito possuía um local concreto onde “abraçar”, ou até surtar, já que a metanarrativa se apresentava enraizada naquela sociedade. Em contrapartida, na atualidade, o sujeito tenta “abraçar” algo, mas nada é concreto. Tudo é contraditório, marcado por pequenas narrativas. Não há como abraçar uma série de fragmentações, pois tudo se esfacela cada vez mais. O sujeito abraça um “vazio”. E, diante disso, nos questionamos se o “eu”, tiranizado pela personalização, queira apenas exprimir um... Vazio?

Frente a esse capítulo, levaremos em conta que o aspecto do narcisismo teve uma repercussão relevante no estudo da atualidade. Outro fator a ser considerado é a ausência de conflitos/apatia, geralmente resultado de uma relação dual (no que diz respeito à Psicanálise).

Certamente, a relevância desse capítulo reside na busca de fatores sociais que auxiliarão a entender esse complexo do sentimento de vazio na Psicanálise, já que ressaltamos que essa teoria se apresenta fortemente ligada à cultura pela qual vive.

2. IMPLICAÇÕES SOCIAIS NA PSICANÁLISE: o vazio como possibilidade

- Comeu alguma coisa que não lhe fez bem? – perguntou Bernard.
O Selvagem fez um sinal afirmativo.
- Comi a civilização.

Aldous Huxley

Observamos, no capítulo anterior, importantes reflexões sobre o vazio, fundamentado em uma análise do social realizada por sociólogos.

Dessa maneira, apresentaremos outro olhar, que auxiliará para mitigar as expectativas de realizar uma análise de um sentimento tão enigmático quanto o vazio. Por isso, optamos por que essa análise seja mais pormenorizada de processos que envolvem nosso mundo interno. É válido, portanto, pensar que a Psicanálise “se encontra atravessada de cabo a rabo pela civilização em que nasceu e contra a qual nasceu” (MEZAN, 1997, p. 3), ou seja, está intimamente ligada a aspectos da sociedade e da cultura.

Isso significa que pensar psicanaliticamente o social contribuirá de modo relevante para construir uma síntese do que até agora foi descrito pelo social.

Entretanto, alertamos que, nesse momento, nosso foco não é um estudo conceitual, ou seja, a metapsicologia *stricto sensu*. Isso porque acreditamos que há uma necessidade de se pensar contextualmente antes de explorar o fenômeno propriamente dito.

Então, decidimos por explorar nossas investigações primeiramente em análises consideradas “mais sociais” de Sigmund Freud (1856-1939) e comentadores da Psicanálise. Acreditamos que, ao introduzir esse capítulo entre as duas análises supracitadas, consigamos trazer mais contribuições para a compreensão da relação psíquica interna e externa.

2.1. (O “mais social”)

Não é incomum nos depararmos com um Freud cindido: Freud neurólogo / Freud psicólogo / Freud psiquiatra / Freud antropólogo / Freud sociólogo etc. são exemplos de um Freud esquivo e *criado* por algumas análises. Por outro lado, o contrário também se apresenta,

principalmente nos discursos filosóficos: há um Freud concentrado e homogeneizado em que toda teoria se resume no *Projeto de 1895*.

De acordo com Monzani (1989), essas são duas visões corriqueiras e que, por muitas vezes, se apresentam de maneira equivocada. Então, o autor define que o pensamento de Freud se dá de forma *pendular* e *espiralizada*. *Pendular* justamente pelo vai-e-vem da teoria freudiana, em que conceitos, supostamente esquecidos, são resgatados posteriormente. *Espiralizada* devido à característica de que, ao observar a teoria, nos infinitos movimentos pendulares, um conceito freudiano nunca retorna à sua última forma, mas em uma nova, que pode reformar ou modificar alguns outros conceitos. E o interessante é que, quando o conceito é modificado, leva a transformações de outros conceitos relacionados. Podemos exemplificar com o desenvolvimento da primeira e segunda tópica na teoria freudiana¹⁶.

Enfim, gostaríamos de afirmar que compartilhamos com esse posicionamento apresentado. Isso significa que apenas o *foco* desse capítulo é o social na Psicanálise, o que não representa que descartamos os processos internos do sujeito. Aliás, em *Psicologia das massas e análise do Eu*, Freud declara que toda Psicologia é, no fundo, social. Quer dizer, ao abordarmos o social, também abordaremos esse constituinte interno do sujeito.

Sobre o título, que foi apresentado entre parênteses, significa uma inserção de ideias ante a uma continuação do assunto. Mas, como observaremos a seguir, o sinal de fechamento do parêntese poderia ser facilmente substituído pelas reticências [...].

2.2. *Interno e externo*

No texto de 1911, intitulado como *Formulações sobre os Dois Princípios do Acontecer Psíquico*, Freud (1911/2004) discorre sobre o princípio de prazer e a realidade – também conhecidos, respectivamente, como processos primário e secundário. Para uma melhor compreensão, o autor exemplifica que, na neurose, há uma tendência de afastar o doente de uma realidade insuportável. Já na psicose, há um extremo afastamento. Diante disso, nos questionamos como se dá o desenvolvimento da relação do neurótico entre a realidade externa e a interna (psíquica).

¹⁶A primeira tópica é constituída pela ideia da existência de um consciente, um pré-consciente e um inconsciente. Com o desenvolvimento da clínica e da teoria, Freud avança seus pensamentos e pensa em um Eu, um Super-eu e um Isso, que constituem a segunda tópica.

Freud (1911/2004) discutiu, alhures¹⁷, que os processos primários obedecem ao princípio do prazer. No desprazer, as atividades psíquicas se recolhem. Esse processo é conhecido como o recalque¹⁸. O que podemos perceber, portanto, é que o desejo perturba o organismo, quer dizer, o repouso psíquico. Esse desejo se apresenta de forma alucinatória e, se não há satisfação, há a frustração e o seu abandono, ainda pela via alucinatória. O aparelho psíquico, então, tem que conceber a realidade, independentemente de esta ser desagradável. Diante disso, notamos que foi instaurado o “Princípio da Realidade”.

No artigo de 1911, Freud também cria hipóteses para a nossa adaptação do aparelho psíquico, pautando-se por um início em que reinava o inconsciente. Com a realidade exterior, foi conferida uma maior importância aos órgãos sensoriais, que eram voltados ao mundo externo e à consciência. Com a atribuição da consciência, tivemos que desenvolver, também, a “atenção” e a “memória”, além de captarmos as qualidades de prazer e desprazer. No recalque, conseguimos excluir parte das representações mentais que se mostram geradoras de desprazer e ainda fazer uma avaliação de juízo, ou seja, saber se as representações são verdadeiras ou falsas, reais ou irrealis. Já no domínio do princípio do prazer, diante de um grande número de estímulos - para aliviar o aparelho psíquico - ocorria uma descarga motora (o afeto, por exemplo). Visto isso, deu-se início a uma nova função para modificar a realidade, o “agir”.

Para adiar/transferir o agir, foi viabilizado o processo de “pensar” – que possibilitou o aparelho psíquico suportar a tensão decorrente do acúmulo de estímulo. Como há uma suspensão da descarga da ação, são deslocadas quantidades menores de investimento transferíveis para investimentos fixos. Em outras palavras, segundo Freud (1911/2004), o “pensar” – que era provavelmente inconsciente - deixou de ser algo que se visualizava mentalmente e que se limitava às impressões deixadas pelo objeto, para adquirir “qualidades perceptíveis à consciência por meio da fixação a restos de palavras” (p. 67).

Outro ponto discutido por Freud está no “fantasiar/devanear”, que se comporta frente ao princípio da realidade como um tipo de atividade que ficou submetido apenas ao princípio de prazer.

A substituição do princípio de prazer pelo de realidade não acontece abruptamente e nem em toda a extensão da psique. Esse processo ocorre nas pulsões do Eu¹⁹, que se desprendem das pulsões sexuais. Isso se dá em decorrência do auto-erotismo (satisfação

¹⁷ Por exemplo, em “Pulsões e Destinos da Pulsão”, de 1915.

¹⁸ Esse conceito também pode ser identificado como repressão, conforme utilizado na tradução *Standard Edition*, organizada por Jayme Salomão.

¹⁹ Dependendo da tradução, pode aparecer a palavra “ego”.

sexual no próprio corpo) e, também, ao período de latência, fazendo com que se fixe no princípio de prazer. Então, o processo acaba por gerar uma relação mais próxima entre a pulsão²⁰ sexual e a fantasia, por um lado, e as pulsões do Eu e as atividades da consciência, por outro²¹. Entretanto, segundo Freud, essa relação de proximidade é apresentada como secundária, tanto em pessoas sadias, como nos neuróticos. “É o continuado auto-erotismo que possibilita que seja mantida por tanto tempo no lugar de uma satisfação real [...] uma satisfação mais fácil, momentânea e fantasiosa com o objeto sexual” (p. 68). O recalque, desse modo, consegue evitar o desprazer quando este ainda está nascendo, antes mesmo da representação vir à consciência. Uma das causas da neurose se deve à demora com que a pulsão sexual é ensinada a se dar conta da realidade.

O Eu-prazer busca somente o prazer e desvia-se do desprazer. O Eu-real busca benefícios e garantia contra os danos. Não há a relação de supressão do princípio de prazer pelo de realidade quando este se instaura. Há, ainda, apenas a garantia de continuidade do princípio de prazer. Portanto, o prazer se certifica, pois, mais tarde, de algum outro modo, ele reaparecerá.

“Paralelamente à transformação do *Eu-prazer* em *Eu-real*, as pulsões sexuais passam por mudanças que as conduzirão do auto-erotismo inicial, através de várias fases intermediárias, ao amor objetal, que estará ao serviço de procriação” (FREUD, 1911/2004, p. 69, itálico do autor). Nesse interjogo de busca de prazeres e garantia contra os danos, se dá justamente a escolha da neurose, através da fase de desenvolvimento do Eu e da libido. Isso porque não há uma responsabilização de que não haja alguma vicissitude nessa transformação do Eu-prazer em Eu-real.

Dessa maneira, apontamos que, nos processos inconscientes, o teste da realidade não tem nenhum valor. Nunca devemos aplicar os critérios da realidade às formações inconscientes.

Notamos que nesse ínterim (em relação ao desenvolvimento do pensamento freudiano), Freud percebe as diversas relações entre o mundo interno e o mundo externo. Ora, outro exemplo dessa relação pode ser observado na importância do sonho. Segundo Freud (1912/2004), o sonho nada mais é do que os resquícios do dia, que se ligam aos desejos inconscientes do sonhador, que habitualmente são reprimidos e excluídos de sua vida consciente.

²⁰ Pode aparecer também como instinto. Depende da tradução.

²¹ Essa é uma visão de Freud de 1911. Mas, como já demonstrado, Freud possui um movimento de pensamento pendular e espiralizado. A partir da década de 20, Freud já começa a pensar em 2 pulsões primordiais: Eros e Thânatos.

Nessas relações, concordamos que a realidade externa é:

[...] o resultado de uma *constituição*, na qual intervêm [...] categorias como projeção/introjeção, prazer/desprazer, interior/exterior, etc. [...]. A realidade “externa” é constituída de objetos progressivamente entrelaçados na história libidinal, no mundo da fantasia inconsciente, e isto nos obriga a pensar de forma inteiramente nova a própria distinção entre realidade interna e externa (MEZAN, 2002, p. 41).

Isso significa que a realidade externa é construída a partir de algo interno, em constantes sínteses com “algo” externo, comum aos diversos indivíduos. Nesse contexto, far-se-á necessário um estudo da cultura com um olhar psicanalítico, quer dizer, que conceba uma não-determinação cultural, mas de uma mútua influência entre indivíduo e sociedade.

2.3. *Psicanálise e Cultura*

Ao nos depararmos com a riqueza de literaturas que envolvem essa etapa do trabalho, encontramos diversas acepções acerca das possíveis ligações entre as duas vertentes.

Dessa maneira, optamos em considerar os elementos relevantes para o entendimento de nosso objeto de estudo – o vazio – e compreendê-lo dentro da atualidade por esse olhar psicanalítico.

2.3.1. *Passado*

O estudo de um passado, por mais remoto que ele se apresente, se constitui como uma importante ferramenta para compreendermos alguns aspectos atuais.

Da mesma forma, o estudo do passado pela ótica da Psicanálise nos trará artifícios frente a essa conluia de aspectos atuais que, aliás, ainda figura de maneira soberana no presente.

Diante disso, trataremos de aludir ao passado, baseado principalmente em algumas considerações de *Totem e Tabu* (1913 [1912]/2006) que julgamos relevantes para a compreensão do vazio na atualidade. Este artigo de Freud remete a povos longínquos e primitivos. Enriquez (1990, p. 28) aponta o texto como inaugural na teoria do fundamento social e cultural de Freud.

Freud (1913 [1912]/2006) começa a discussão de *Totem e Tabu* abordando algumas características do homem pré-histórico. Assim, o autor expõe que esses homens são conhecidos pelos seus artefatos, além de seus valores e costumes. Então, conforme Freud, os “selvagens” ou os “semisselvagens” devem se apresentar como um importante objeto de estudo²², já que representam aqueles primeiros homens e também um primitivo estágio de nosso desenvolvimento. Percebe-se, então, uma relação entre a psicologia dos povos primitivos e a psicologia dos neuróticos.

O que chama a atenção é que, na vida sexual desses canibais, o incesto é proibido com muito rigor. Além disso, as instituições sociais e religiosas são ocupadas por um sistema de totemismo. O totem (geralmente um animal, mas também pode ser um vegetal) protege a todos do clã e envia oráculos. Em contrapartida, o clã não pode matar a figura que representa o totem e deve realizar festivais para ela. O laço que se estabelece com o totem deve ser mais forte do que na família e na tribo.

Há vários clãs e eles podem viver pacificamente. Entretanto, algo que intriga e que é comum entre esses povos é a existência de leis que determinam a proibição de relações sexuais entre as pessoas do mesmo totem e, caso isso aconteça, deve ocorrer a punição com a morte. Também é importante perceber o modo de vida do filho, pois é a mulher que estabelece o totem. Ele – por viver no mesmo clã -, então, não pode ter relacionamento com a mãe ou irmãs. Percebemos nos selvagens um verdadeiro horror ao incesto.

Freud (1913 [1912]/2006) alerta que, quando os selvagens expressam graus de parentesco, nunca é em relação a um outro indivíduo, mas entre ele e um grupo. Assim, empregam o termo “mãe” a todas as mulheres da tribo que poderiam tê-lo gerado. O mesmo ocorre com o termo “pai”, “irmão” e/ou “irmã”. Essa classificação, de certa maneira, auxiliou a legitimar a proibição da relação sexual com indivíduos do mesmo clã e a incentivar a exogamia totêmica. Nesse contexto, devemos analisar a origem da exogamia e sua relação com o totemismo.

Então, o primeiro ponto a se considerar é que a lei só é criada se há um desejo de cometer tal infração, o que significa que há um desejo de incesto (Freud, 1913 [1912]/2006). Ao se pensar na relação dos neuróticos, Freud aponta que essa proibição é muito precoce. A proibição, então, se revela como força motivadora de neuroses na vida posterior.

²² Freud realizou então um estudo com os aborígenes australianos, justamente pela razão que esses povos despertam nos antropólogos, como se fossem representantes de uma classe mais antiga. A conclusão é comunicada por Freud, devido ao modo de vida e, também, de costumes e valores que esses “selvagens” carregam.

Ao procurar uma explicação “histórica” para isso, Freud se utilizou da hipótese de Charles Darwin (1809-1882), segundo a qual o homem vivia, originalmente, em grupos ou hordas pequenas, nos quais o ciúme do macho mais velho e mais forte impedia a promiscuidade sexual. Então, um macho mais velho expulsava outro macho ou lutava contra ele para ficar com as fêmeas. A saída para os jovens do sexo masculino era a exogamia.

Freud (1913 [1912]/2006) discutiu ainda uma característica comum na criança e nos homens primitivos. As crianças tratam os animais como seus iguais e se sentem livres frente a necessidades corporais. Entretanto, ocorre da criança começar a ter fobia de um animal que outrora não possuía e que, até então, havia mostrado um interesse particular por ele. Dessa maneira, o autor relacionou que a fobia dirigida a animais maiores era um temor referente ao pai deslocado ao animal.

Ainda sobre esse universo infantil, Freud aponta que o ódio pelo pai surge diante da rivalidade para com a mãe. Mas o menino, diante da afeição e admiração, desloca seus sentimentos hostis e temerosos para um substituto do pai. O deslocamento não dá conta e retorna ao objeto original, deixando emergir a ambivalência.

Segundo Hashimoto (2005), o processo de rivalidade e ambivalência é significativo para a vida adulta, pois constitui elementos para o Édipo – condição de socialização da criança. Ainda de acordo com o autor, “a criança precisa renunciar às pulsões incestuosas e parricidas” (p. 82).

Retornando ao texto de Freud, o animal totêmico é o pai, justificando a razão da proibição de matar e não ter relações sexuais com as pessoas do mesmo totem – aí se instaura, também, os crimes de Édipo²³.

Freud explica que a forma mais antiga de ritual era o sacrifício, no qual se comia o animal e seu sangue era bebido. O grupo se unia e essa prática representava o laço de união. O autor mostra, também, que nas sociedades primitivas havia apenas um laço absoluto e inviolável: o do parentesco. Assim, o parentesco é algo mais antigo que a vida familiar. Isso se mostra verdadeiro, ao retomarmos os ensinamentos já aqui colocados, de que todos descendiam do clã materno - ou seja, o pai ficava separado.

Freud (1913 [1912]/2006) explica que, antigamente, antes mesmo dessas constituições totêmicas apresentadas e consolidadas, todos os animais [sacrificáveis] eram sagrados e sua carne só poderia ser consumida em ocasiões cerimoniais e com a participação de todo clã. Quem come da mesma carne possui uma espécie de laço sagrado com os membros desse clã.

²³ Na tragédia grega, Édipo assassina o pai e se casa com a mãe.

O homem sabe que está fazendo algo proibido e só o faz porque todo o clã participa. Apesar disso, acaba por emergir um sentimento festivo.

Buscando uma explicação para isso, Freud (1913 [1912]/2006, p. 143) demonstra que o tipo mais primitivo – num tempo “primitivo do primitivo” - que encontramos consiste em grupos de machos com direitos iguais e restrições do sistema totêmico. Conjectura-se, então, que, antes disso, o macho mais forte expulsava outros machos (provavelmente os seus filhos) para poder ficar com todas as fêmeas.

Pode-se pensar, por conseguinte, que os irmãos expulsos pelo pai - ciumento, forte e que proibia a promiscuidade sexual - retornaram juntos e mataram e devoraram esse pai, colocando fim à horda patriarcal. Eram canibais e, ao devorá-lo, realizavam a identificação com ele, adquirindo parte de sua força.

Entretanto, ao mesmo tempo em que odiavam o pai, amavam-no e admiravam-no. Surgiu, então, o sentimento de culpa, que coincidia com o remorso de todo o grupo. O pai morto ficou, desse modo, mais forte que o vivo.

Assim, Freud explica que, dessa maneira, proibiram a morte do totem e, também, abriram mão da reivindicação das mulheres que, agora, estavam libertas. Aí estão presentes e explicados os dois maiores tabus no totem. No entanto, há que se ater ao fato de que os irmãos eram aliados em relação ao parricídio, mas rivais em relação às mulheres. Pelo dito, pode-se afirmar que, se eles lutassem entre si, a nova organização terminaria em uma luta de todos contra todos.

Um aspecto a se pensar é quem era o animal totêmico antigo - o próprio deus primitivo. Nesse sentido, a psicanálise revelou que o animal totêmico é o pai. Notamos essa atitude ambivalente – ocasião festiva e pranteada para com a sua morte – não somente nos primitivos, mas também nos sujeitos de hoje.

Observamos, então, que o horror ao incesto parece se tratar de uma característica infantil. Possui a ligação com o Édipo e revela uma concordância com a vida dos neuróticos, já que, como referido, a proibição se apresenta constituinte da vida do neurótico. Sándor Ferenczi (1873 – 1933) demonstra essa relação da neurose com a questão da devoção, ao perceber que ambas possuem a mesma essência (que assim como nos primitivos, era ligada ao tabu) (1914/2011).

Então, se examinarmos as primeiras considerações de Freud a respeito do Totem, em que há exogamia e que os primitivos se encontravam, de certa maneira, alienados em relação a isso, poderemos associar a ideia dos círculos temporais. Isso significa que a história toda foi se repetindo de tal forma, que o futuro foi se restaurando em um passado original. Essa

medida tomou tamanha proporção ao longo dos tempos dos primitivos, que acabou determinando os primevos que, não obstante, acabaram por ficar sem saber a origem dessa lei tão forte e incontestável.

Gostaríamos de apontar que, apesar de darmos credibilidade a essa ideia de ciclos, sabemos que ela se apresenta de forma espiral. Se assim não fosse, ainda estaríamos vivendo como os primevos. Acontece que, ao supor-se repetir tanto o futuro com as “restaurações do passado original”, o ciclo na espiral também fica distante e perdido de sua origem.

Após a discussão de *Totem e Tabu* de Freud, podemos apontar uma correlação importante com a discussão da realidade interna e externa. Então:

Quando Freud escreve *Totem e tabu*, seu objetivo não é encontrar apoio para a teoria psicanalítica nos dados da antropologia, mas estabelecer um ponto capital: o ato pelo qual o indivíduo se constitui como sujeito psíquico é o *mesmo* ato pelo qual ele se constitui como ser social. Não existem, cada qual do seu lado, uma realidade interna e outra externa [...] o mundo interno é constituído numa triangulação que define ao mesmo tempo o sujeito e a realidade “externa”, porque ser sujeito é ser imediatamente sujeito social, capaz de agir e de desejar num mundo atravessado de lado a lado por determinações sociais. A inserção social do indivíduo é possibilitada e efetuada pela instauração da lei do incesto, cuja articulação com o Édipo é óbvia, e que põe em jogo ao mesmo tempo as pessoas “reais” e as imagens inconscientes. Ao situar-se nessa dimensão, a psicanálise [...] simplesmente assinala um momento decisivo da dialética da subjetividade e da objetividade, cujos efeitos são fundamentalmente inconscientes (MEZAN, 2002, p. 41-42).

Podemos, a partir do fragmento, destacar que existe uma realidade, marcada pela dialética subjetiva e objetiva. Existem pontos comuns a todos os sujeitos, que é a cultura. Essa cultura se encontra em constante transformação pelos sujeitos que agem, cada um, seguindo sua realidade. Nesse sentido, como o objeto de estudo da Psicanálise é um sujeito do inconsciente, nos apoiamos novamente em Mezan, quando este afirma que “a psicanálise faz, é claro, parte da cultura, e não apenas como parte num todo. A cultura também atravessa a psicanálise” (p. 8). Assim, acreditamos ter conquistado subsídios para abarcar outro tempo essencial para a psicanálise. O tempo de Freud. O tempo moderno.

2.3.2. *Moderno*

Conforme já observamos, o *moderno* se caracteriza principalmente pela grande narrativa, quer dizer, metanarrativa, que influenciava muito a vida dos sujeitos em questão. Essa metanarrativa se baseava, principalmente, nos grandes ideários burgueses da época, como *igualdade, fraternidade e liberdade*. Por outro lado, a ciência técnica realizou uma

complicada aliança com o pilar do Mercado. Como já demonstrado, a partir de uma análise social, percebemos muitas vicissitudes advindas daquela época, apesar desse estado de bem-estar social. Diante disso, acreditamos que entender a cultura pela ótica da Psicanálise, nos remeterá a uma compreensão enriquecedora.

Uma consideração a se realizar é a intrínseca ligação entre os termos que designam “cultura” e “civilização”²⁴. Com os estudos de Totem e Tabu, podemos conjecturar o que seria essa civilização. Sobre ela, ao passo em que a vida humana se elevou e se difere da condição animal, Freud (1927/2006) tece uma interessante reflexão, mostrando dois de seus aspectos.

O primeiro nada mais é do que o conjunto de conhecimentos e capacidades humanas adquiridas para controlar a natureza para a satisfação dos homens. A civilização inclui os regulamentos necessários que ajustam as relações humanas e, também, a distribuição da riqueza. Diante disso, Freud demonstra que essas tendências, de certa forma, são dependentes, já que: primeiro, as relações mútuas humanas são influenciadas pela satisfação pulsional que a riqueza existente torna possível; segundo, o homem funcionar como riqueza em relação a outro homem, pela sua capacidade de trabalho ou objeto sexual e; terceiro, porque todos são inimigos da civilização²⁵.

Devemos apontar, também, que toda civilização tem de se erigir sobre “a coerção e a renúncia ao instinto” (FREUD, 1927/2006, p. 17). Ora, isso já foi apresentado quando abordamos *Totem e Tabu*. A diferença reside no aspecto que, ao se levar isso em consideração, todos os homens possuem tendências destrutivas, anticulturais e antissociais. Mas se a civilização consiste em homens com tendências destrutivas, como protegê-la?

Freud (1927/2006) explica três termos que podem auxiliar na resposta dessa importante questão. O termo “frustração” é usado para o instinto que não pode ser satisfeito; “proibição” seria o regulamento que essa frustração é estabelecida; “privação”, por fim, refere-se à condição produzida pela proibição. O autor ainda identifica, dentre algumas das privações, o canibalismo, o incesto e a ânsia de matar (podemos observar esses três instintos em *Totem e Tabu*).

Ao longo da discussão do texto de 1913, percebemos a importância dos rituais e cerimônias, aliados a “algo mágico” que envolvia o totem e tabu. Doravante, podemos notar a relevância dessas características para a religião.

²⁴ Tanto que podemos encontrar na literatura, “Mal-estar na Cultura” e também “Mal-estar na civilização”.

²⁵ Este trecho será posteriormente abordado.

Retornando ao texto que estamos discutindo – *O Futuro de uma ilusão* –, Freud (1927/2006) acrescenta que o maior inventário psíquico de uma civilização consiste em suas ideias religiosas - ou em ilusões. Entretanto, o autor questiona o valor peculiar dessas ideias religiosas. Assim, realiza uma reflexão da civilização e conclui que ela existe para nos proteger da natureza, demonstrando que esta é incontrolável e se apresenta como algo que atormenta o homem.

Outro fator apontado por Freud (1927/2006) reside na civilização que impõe a satisfação e em outros homens que trazem sofrimento. Enfim, essa natureza indomável é classificada pelo autor como Destino. O interessante é observar que esse destino, por ser incontrolável, acaba por prejudicar o narcisismo natural.

Vale observar que um meio de se defender, encontrado pelo homem, consiste na tarefa de humanizar a natureza. Feito isso, temos como nomear (personificação) um ato que nos foge do controle como, por exemplo, uma Vontade Maligna. Outro exemplo bastante ilustrativo é a nomeação de um fenômeno natural como o *El Niño*. Dessa maneira, parece que não estamos tão indefesos, já que lutamos contra algo semelhante a nós, e não alguma coisa “sobrenatural”, ou melhor, ironicamente, natural²⁶.

Freud (1927/2006) aponta que essa situação de humanizar não é novidade, pois se baseia em um protótipo infantil. Quer dizer, nos sentimos desamparados em relação a nossos pais, mas, ao mesmo tempo, eles nos protegem. Podemos também fazer uma correlação, a partir daí, com os deuses. O homem, então, tem que se livrar dos terrores da natureza, se reconciliar com o Destino e compensá-lo com sofrimentos e privações que a civilização impôs.

Nesse movimento, Freud explica que os deuses também possuem seus próprios destinos e, na medida em que vão se afastando da natureza, a moralidade vai entrando em ação e o homem, então, tem que respeitar a civilização. Isso faz com que ele se proteja da natureza, do Destino e, ainda, de outros homens. Tudo à custa de sua privação de instinto. O que acontece no mundo é expressão de uma intenção e de uma inteligência superior, que não pode ser da natureza. A morte não é extinção, mas o começo de um novo tipo de existência.

Percebe-se que isso é feito através de uma justiça divina. O divino, aliás, se encontra naquela figura oculta do pai, que outrora discutimos (*Totem e Tabu*). Parece que a civilização preza muito pela religião visando a certo alívio.

²⁶ sobrenatural – algo fora da natureza. Pelo contrário, lidamos com fenômenos da natureza e não algo sobrenatural.

Talvez o segredo da força da religião esteja na necessidade da proteção (proporcionada pelo pai) por meio do amor. Há a necessidade de se criar um pai mais poderoso. Causa alívio ao homem se os conflitos de sua infância forem “retirados e levados a uma solução universalmente aceita” (FREUD, 1927/2006, p. 39), o que é conseguido através da religião.

Outro texto no qual podemos buscar uma consonância com esse abordado é o *Mal-estar na Civilização*, de 1930. Freud nos alerta que o tema principal do livro é o antagonismo irremediável entre as exigências do instinto e as restrições da civilização. Essa preocupação já era recorrente ao autor, se considerarmos a entrevista que ele concedeu a Viereck, em 1926, em que expõe as vicissitudes do conflito entre o instinto e a cultura.

No início de *Mal-estar na Civilização*, Freud (1930 [1929]/2006) comenta um sentimento subjetivo peculiar, de eternidade, de algo ilimitado, sem fronteiras: oceânico. Freud explica que há uma dificuldade de se estar pesquisando acerca desse sentimento “oceânico”, mas que a psicanálise se encontra justificada para esse estudo.

Ao se estabelecer uma relação deste texto com o de 1927, faz-se necessário considerar a religião como sendo:

[...] o sistema de doutrinas e promessas, que, por um lado, lhe explicam os enigmas deste mundo com perfeição invejável, e que, por outro, lhe garantem que uma Providência cuidadosa velará por sua vida e o compensará, numa existência futura, de quaisquer frustrações que tenha experimentado aqui (FREUD, 1930 [1929]/2006, p. 82).

Freud vai adiante e afirma que “o homem comum só pode imaginar essa Providência sob a figura de um pai ilimitadamente engrandecido [...]. Tudo é tão patentemente infantil, tão estranho à realidade” (ibid.).

Seguindo o texto, discorre sobre o sofrimento da vida humana. Diante disso, explica que o que os homens fazem frente ao sofrimento é tomar medidas paliativas.

Freud (1930 [1929]/2006) aponta acerca do propósito da vida humana. Acrescenta que, para alguns, a vida não teria valor sem propósitos. Entretanto, ele se questiona se isso altera alguma coisa, já que parece mais “presunção humana” (p. 83). O autor acredita que a felicidade seria o grande propósito da vida. Entretanto, pode-se buscar a felicidade através de uma meta positiva (procurando pelo prazer) e de uma meta negativa (evitando o desprazer). Freud demonstra que o segundo recurso é o mais utilizado.

Aludindo ao tipo de sofrimento apresentado no texto de 1927 (natureza, civilização), Freud retoma essa questão, explicando que:

O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: do nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens. O sofrimento que provém dessa última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro (1930 [1929]/2006, p. 84-85).

Diante da citação acima, percebemos o mesmo movimento de Freud em *O Futuro...* e, também, em *Mal-estar...*, ao apontar esses três sofrimentos: natureza, corpo e o outro. O autor ainda discorre diversas formas de se aliviar desses sofrimentos ao longo do texto. Mas, iremos nos abster desse importante texto aqui, para retomá-lo nos seus aspectos metapsicológicos no capítulo adiante.

Outro texto que vale mencionar, neste momento, é a carta que Freud respondeu a Albert Einstein (1879-1955). Einstein se mostrava preocupado e o indagou sobre os motivos da guerra. Freud direcionou a discussão para os impulsos destrutivos e apontou, enquanto possibilidade, uma humanidade pacifista, que tenha medo da guerra e atitude cultural (1933 [1932]/2006b).

Diante dos textos apresentados e discutidos de Freud nesse período, podemos conjecturar de que o autor observava que havia algo errado em seu contexto, no qual reinava a metanarrativa de “bem-estar social”. Douville (2009) aponta os diversos obstáculos que Freud enfrentou em sua vida: ser judeu em uma época de antissemitismo, viver em um tempo de guerras, crises e revoluções etc. Ao se analisar isso, não espanta o fato de Freud ter escrito *Mal-estar na Civilização* no ano da quebra da bolsa de Nova Iorque.

Em um momento bastante ilustrativo, podemos notar a influência da cultura em Freud, no prefácio que ele escreveu em 1930 de *Totem e Tabu* para a tradução hebraica. Freud – judeu – revela a importância do espírito científico justamente para os judeus. Isso mostra uma preocupação inerente de Freud frente a sua cultura.

Percebemos, então, que a psicanálise não é peripatética como acreditava Politzer (1998), mas algo muito complexo e que está em constante relação com o pesquisador.

Outro exemplo elucidativo pode ser encontrado no diário de Sigmund Freud (1933/2000), em que há uma explicação de que Freud decidiu publicar o *Por que a Guerra?* como um comentário dirigido à política de Benito Mussolini.

Acreditamos na importância de destacar esses fatos, a fim de demonstrar as diversidades que Freud teve que enfrentar em seu contexto. Kehl (2007, p. 16) afirma que “[...] na segunda metade do século XIX, um autor como Freud observava e lamentava os

efeitos da rigidez dos costumes burgueses na produção de sofrimento neurótico, numa época em que esses costumes pareciam tão arraigados [...]”. Podemos notar, também, que Freud, de certa maneira, conseguiu perceber e expressar que o modelo metanarrativo, pelo qual a sociedade vivia naquele momento, estava ruindo. Afinal, não há como sustentar os ideários burgueses em uma sociedade com uma guerra iminente.

Demonstrado isso, fica claro o pensamento de Birman (2006, p. 24), quando este afirma que, no momento em que a psicanálise começou a versar sobre a cultura, pretendeu-se ser uma crítica da modernidade. Sobre isso, podemos observar que:

A psicanálise revelou ao século XX o preço pago pelo controle excessivo dos impulsos que as sociedades oitocentistas haviam imposto a seus membros. [...] a psicanálise contribuiu para a desmoralização de uma série de tabus e restrições, característicos do apogeu da dominação do modo de vida burguês (KEHL, 2007, p. 17).

Segundo Roudinesco (2000, p. 150), no nascimento da Psicanálise com Ferenczi e Freud, a sociedade vivia um declínio, mas havia uma coesão protegida por uma autoridade imperial. Entretanto, devemos considerar que, apesar dessa autoridade imperial, o mundo estava ameaçado e o homem se encontrava desamparado.

Birman (2007) aponta que, após o texto de 1930 [*Mal-estar na civilização*], havia um desamparo do sujeito no campo social. Freud pensa na modernidade não como Heidegger ou Weber, quer dizer, como um desencantamento do mundo ou como a morte de Deus. Ele pensa, antes, no desamparo que tal condição nela se desencadeou.

Devemos, então, analisar esse desamparo, pois parece que o homem se encontra só e contra a civilização e os *outros* que o obrigaram a renunciar aos seus instintos. Kehl (2007, p. 22) afirma esse pensamento ao mostrar que nas “sociedades modernas, cada homem convive diariamente com um número enorme de pessoas estranhas a ele, pelas quais não tem a menor condição de sentir amor, muito menos um amor imposto por lei”. Ainda sobre o assunto, a autora credita à modernidade a responsabilidade por separar as pessoas de outras. Isso ocorreu através de regras para tornar suportável a convivência entre elas, permitindo uma espécie de alienação do homem em relação aos seus desejos. Essa alienação já foi explicada quando analisamos os textos de 1913, 1927 e 1930: para se viver em civilização, o homem renunciou seus instintos.

Figueiredo (2003, p. 12) explica que, na modernidade, havia uma tensão entre o que seria ordem e o que seria caos. A ordem englobaria a cultura, enquanto no caos estaria o “incontrolável”, como a natureza. Nesse sentido, a ordem é vivida como tarefa e possui

classificações dicotômicas. Assim, é feita uma cisão em que figuram dicotomias tais como *sujeito x objeto*, *corpo x mente*, *indivíduo x sociedade* etc. Então, nesse contexto tão dual, a ambivalência, involuntariamente, começa a ganhar força, já que é impossível falar de uma “ordem pura” sem levar em consideração as diversas contingências presentes.

Outro ponto a se pensar é que, em um contexto tão ambíguo, no qual frente aos desejos se impõem ordens, a idade Moderna fica associada ao traumático. Figueiredo (2003) demonstra que, diante de um trauma, o sujeito se encontra passivo perante o impacto de um objeto que excede uma capacidade de enfrentamento e domínio.

Percebemos, dessa maneira, a difícil tarefa de Freud frente a toda essa trama moderna: “Ele pretendia abalar a prepotência da moral burguesa e a vaidade do “homem de bem” do início do século XX, apontando o mal que se pratica, o sofrimento que se inflige ao outro e a si próprio em nome de um código que se acredita absoluto, inquestionável” (KEHL, 2007, p. 29).

Importantes questões, a partir dessa reflexão, começam a emergir. Como foi o impacto que surtiu a quebra da metanarrativa tão enrijecida para esses seres traumatizados? Ora, estamos vivendo, na atualidade, as pequenas narrativas. Então, será que temos condições de agir em nosso tempo? Será que nosso contexto é mais ambíguo do que o moderno?

2.3.3. Atualidade

Ao rememorarmos os aspectos atuais, percebemos, basicamente, uma sociedade pautada em pequenas narrativas, consumistas e extremamente individualistas.

Nesse contexto aparentemente caótico, faz-se necessário refletir no modo como a Psicanálise encara essa atualidade. Ao conseguirmos reunir as diversas acepções acerca do atual, esperamos trazer subsídios que permitam a reflexão sobre as inquietações e forneçam respostas para as perguntas acima abordadas.

Certamente, a Psicanálise possui muita validade no contexto atual, já que ela surge “como um pensamento e uma prática questionadora dos pressupostos éticos tradicionais, que, de fato, já não se sustentavam como orientadores da ação moral nas sociedades do final do século XIX” (KEHL, 2007, p. 7). Então, podemos observar que, desde Freud (pois ele viveu nesse tempo), havia uma crítica em relação à sociedade de sua época. Ora, isso significa que é plausível a segurança em uma teoria que consegue se comprometer com o social, desde seu nascimento, de uma maneira diferenciada.

Sobre isso, o próprio Freud admitiu a Viereck (1926) que ele apenas iniciou o que seria a psicanálise, quer dizer, havia muito, ainda, a se explorar – o que permite pensar a teoria psicanalítica na atualidade.

Entretanto, talvez pela genialidade ou pela construção de uma trama única, parece que, a partir de 1939 (ano da morte de Freud), a Psicanálise desacelerou seu ritmo produtivo, desencadeando inúmeras dissidências e discussões sobre o destino dessa teoria. Poderíamos estabelecer relações com a morte do pai da horda primeva?

Michael Balint (1896-1970) concorda com esse pensamento ao advertir que não “devemos esquecer que a última revisão de nossa teoria das instâncias e localizações foi feita por Freud, no início da década de 20” (1993, p. 7). O autor continua e apresenta que “[...] é inquestionável que, desde aquele tempo, nosso potencial técnico, nossa habilidade atual e com eles nossos problemas técnicos aumentaram consideravelmente” (ibid.).

É necessário citar, aqui, que Balint realiza uma crítica ao mencionar que muitos analistas não acompanham esse desenvolvimento da Psicanálise em relação ao contexto de sua época. Outro julgamento similar se mostra em Herrmann (2002), quando este cita que os psicanalistas não conseguem ascender suas criatividades e ficam sempre na sombra de Freud²⁷.

O que devemos considerar, então, são as possíveis implicações que essa “trava” na psicanálise pode causar. Safra (2004, p. 21) aponta que o “ser humano é, continuamente, afetado pelos acontecimentos do mundo”. Percebemos, assim, o prejuízo que pode representar um hiato na psicanálise - para a própria psicanálise, que já não consegue acompanhar as vicissitudes do mundo.

Diante desse panorama, concordamos com Birman (2006) quando este aponta que a psicanálise “foi certamente surpreendida pelas transformações em pauta” (p. 173). Notamos, também, essa transformação vinculada a questões de mercado e, conseqüentemente, a questões do individualismo. Dessa maneira, as sociedades:

têm na liberdade, na autonomia individual e na valorização narcísica do indivíduo seus grandes ideais, pilares de novos modos de alienação, orientados para o gozo e para o consumo. Cada geração se constitui pelo rompimento com o que ainda teria restado de “tradição” para as gerações anteriores. (KEHL, 2007, p. 13)

²⁷ Um exemplo disso pode ser observado na discussão do reservatório da libido. Freud aponta, no texto de 1914, que o reservatório era o eu. Em 1923, no *Eu e o Isso*, apontou o isso como o grande reservatório. Em seu texto de 1938, um ano antes de falecer, voltou a defender a ideia de que o reservatório da libido se encontrava no eu. Simplesmente por esse único fato, quer dizer, de ser o último artigo de Freud que lidou com o assunto, muitos psicanalistas defendem a última posição do pai da Psicanálise.

Observamos, dessa maneira, apenas resquícios da tradição, representada pela metanarrativa. Esses resquícios metanarrativos podem ser as pequenas narrativas. Costa (2005) também discute sobre elas como se fossem a destradicionalização.

Uma característica dessa destradicionalização apontada por Kehl (2007, p. 8-9) é a de que o homem não mais se responsabiliza pelo viver. Assim, delega a médicos e a fármacos suas “pulsões e destinos”. Além disso, parece querer eliminar toda a inquietação de sua vida, deixando-a cada vez mais vazia e insignificante. A autora nos mostra, ainda, que o empobrecimento da vida pode estar ligado a discursos cada vez menos filosóficos e cada vez mais voltado para as razões de mercado.

Certamente, esses aspectos abordados nos fazem refletir sobre a questão da individualidade, que está em alta e acaba por criar “a ilusão de uma liberdade irrestrita, de uma independência sem desejo e de uma historicidade sem história” (ROUDINESCO, 2000, p. 14).

Essa independência parece estranha, pois não há um desejo nela. Isso pode acarretar em um estado que se aproximaria ao de um sujeito esvaziado, que pode buscar em pequenos grupos (religiosos, curandeiros etc.) uma ligação e um sentido – explicando, talvez, a diversidade de tratamentos alternativos que se misturam com os científicos.

Birman (2007) concorda com essas questões e afirma que a atualidade é marcada por um individualismo inimaginável do sujeito, que pode se chamar de autocentramento. Tal característica, aliada à falta de alteridade, acaba constituindo o que Lasch chamou de *Cultura do narcisismo*. O autor ainda considera que existe uma exaltação da individualidade pelo enaltecimento de si-próprio, influenciado pela imagem midiática. Ademais, mesmo quando há a presença do outro, o indivíduo a utiliza de maneira a exaltar sua própria imagem, como num ato de predação. Safra (2004) aponta que uma das necessidades fundamentais do homem, em sua comunidade, é ser percebido pelo outro. Mas, como fica essa percepção em uma sociedade na qual todos querem somente aparecer?

Ainda sobre o assunto, de acordo com Birman (2007), é necessário repensar a subjetividade nesse novo tempo. Devemos, portanto, pensar qual é a condição da subjetividade na atualidade. O autor explica que, nas últimas décadas, a questão da fragmentação da subjetividade ganhou força, tal como o autocentramento no eu. Assim, “o horizonte intersubjetivo se encontra esvaziado e desinvestido das trocas inter-humanas”. (p. 25). Birman também defende que a característica da subjetividade, em nossa cultura, é a impossibilidade de admirar o outro, uma vez que não consegue se descentrar de si mesma. O outro serve apenas para servi-lo.

Roudinesco (2000) desenvolve a ideia de que saímos de uma sociedade do conflito para uma sociedade da evitação. Isso pode ser explicado com o exemplo de que repudiamos a revolução e retiramos o heroísmo da guerra. Surge, assim, um dado alarmante de que também não podemos demonstrar nosso sofrimento.

Para uma melhor compreensão, basta imaginarmos um sujeito que busca um “outro” para servi-lo. Ele acha que o encontra, mas não sabe que o outro está desejando o mesmo. Isso ocorre porque estamos muito autocentrados no eu e, não obstante, nosso sofrimento tem que se manter oculto, devido à lógica de uma suposta felicidade que impera em nossa atualidade.

Percebemos, nesse sujeito, uma desorientação que possui relação direta com a hipertrofia da economia capitalista. Com o aumento dela, diluíram-se aqueles valores tradicionais - como a religião, a política, a família etc. - e emergiu um consumismo hedonista e narcisista. Sobre isso, Kehl (2007) demonstra que os valores tradicionais são importantes para deixar viva uma lei. Entretanto, é necessário considerar que a lei “rouba” uma parcela do gozo. Ou seja, notamos a diluição do sujeito que se rende aos prazeres.

Costa (2007) mostra, através de exemplos, que o prazer é relativo e se encontra ligado ao contexto. Dessa forma, o Grande Sexo da época de Freud se tornou hoje um *petit sexe*, algo “sem graça”, “banal”. Além disso, percebemos a destradicionalização nas relações parentais: parece que os pais não protegem mais os filhos da sedução como outrora, mas competem e “lutam como insanos para concorrerem com o fascínio exercido por objetos do gozo como drogas, sucesso midiático, apego ao corpo próprio e aos incontáveis *credicard*” (2007, p. 126).

A consequência dessa vida, na atualidade, marcada por hedonismo, consumo e ausência de uma tradição - quer dizer, metanarrativa - pode ser encontrada em Birman. O autor demonstra que as pesquisas em psiquiatria sobre “depressões, síndrome do pânico e toxicomania” (2007, p. 24) estão em pauta devido à construção de uma subjetividade que privilegie o *eu*, o narcisismo, característico da contemporaneidade.

Roudinesco (2000) parece concordar com Birman, quando afirma que, atualmente, o sofrimento psíquico manifesta sob a forma de depressão, uma síndrome em que se mistura tristeza e apatia, além de uma busca de identidade e o culto de si mesmo. Ainda de acordo com a autora, há o vazio de um desejo.

Ao se dar uma continuidade no que foi supracitado, Birman (2006) expõe a ideia de que, na contemporaneidade, há uma incidência maior a compulsões, já que a individualidade está tomada pelo excesso, sendo aquela compulsão uma forma de livrar do excedente que, se não fosse “eliminado”, transformar-se-ia em uma grande angústia. O excesso está no cerne do

mal-estar contemporâneo e é definido pelo autor (2006, p. 185), como sentimento e “irrupção de algo que escapa à regulação da vontade e que se impõe no psiquismo”. Dessa maneira, a subjetividade fica diante de algo que a ultrapassa, resultando em uma paralisia psíquica. Frente a essa irrupção inesperada, o psiquismo não se compele mais à *compulsão*, à *repetição*, responsável por reviver as experiências traumáticas que visa à antecipação e preparação do que já aconteceu de traumático. Como há uma paralisia, a subjetividade fica impotente e o pânico pode ascender. Outra característica seria que o “eu e o psiquismo perdem a sua potência” (2006, p. 186), fazendo com que a autoestima se enfraqueça. Perante esse quadro, o vazio parece se instaurar.

Seguindo essa lógica, o consumo se transforma também em compulsão, dando *status* ao indivíduo, pois segundo Birman (2006), a sensação de *ter* dá segurança ao indivíduo e, ao mesmo tempo, tenta preencher o vazio com esse consumo.

Complementando o pensamento de Birman (2006), Roudinesco (2000) mostra que o sujeito está emancipado dos conflitos que ora dominavam o mundo moderno. Dessa maneira, ele acaba buscando a felicidade em drogas, religiosidades, culto ao corpo entre outras perspectivas desse nível.

Ao se fazer uma compilação do que os autores apontaram, nota-se que há uma grande semelhança da visão deles em relação à contemporaneidade nos indivíduos, na cultura e na sociedade.

Por outro lado, é interessante observar uma visão um pouco diferente frente a essas vicissitudes atuais.

A questão da destradicionalização e desorientação, outrora abordada de maneira negativa (relação com a hipertrofia da economia capitalista), não parece ser tão grave sobre a ótica de outro autor. Costa (2005) demonstra que, atualmente, o catastrofismo está à tona, mas os alarmismos não são tão apavorantes. A razão disso é que as tradições estão caindo, quer dizer, há uma espécie de fim da alienação. Em contrapartida, esse fim implica em um começo de outra coisa, a desorientação.

Na análise social realizada no capítulo anterior, diversas vicissitudes foram consideradas, em referência ao objeto²⁸. Assim, instaurou-se uma preocupação sobre a impossibilidade de se trocar libido com esses objetos, já que o homem se via mais rodeado por objetos, desde sua nascença, do que por outros homens. Costa (2005) afirma que os objetos não pervertem, coisificam ou inibem. Na realidade, eles cedem parte de sua

²⁸ Objeto material e não psicanalítico.

concretude física a uma certa emoção. Então, o que deles importa é saber “como participam na gestação, manutenção e reprodução de nossos ideais de eu” (p. 163).

Após demonstrar essa visão um pouco mais atenuada da atualidade, é necessário apontar que não nos cabe julgar se estamos vivendo em um período melhor ou pior do que a modernidade. Esperamos, também, poder trazer um pouco de luz referente àquelas perguntas que se referiam à nossa ação na atualidade, quando ainda estávamos voltados para o moderno.

Para auxiliar nessa reflexão, observamos em Birman (2007) que a modernidade foi construída em torno da ideia de revolução que marcou o sujeito coletivo. A psicanálise situou esse desejo do sujeito no plano individual. Assim, o desejo seria uma condição fundamental para uma reinvenção do sujeito moderno, quer dizer, com o auxílio do desejo, o sujeito conseguia acreditar em uma transformação sua e de seu mundo. Entretanto, como podemos pensar na relação do sujeito nessa atualidade em que o individualismo se manifesta de maneira tão exacerbada? Essa nova cultura certamente retirou a potência do indivíduo em estar se reinventando, visto que não há um direcionamento do desejo ao outro, mas somente a si mesmo.

2.4. Possibilidades do vazio

Após as discussões aqui apresentadas, poderíamos supor que haveria uma reflexão de um “vazio” visto de uma forma negativa, apática e alienante.

Outra possibilidade seria ligá-lo ao desamparo. No entanto, isso se mostra implausível já que, se assim fosse, ele deveria estar vinculado ao aspecto da culpa - Notamos, porém, que esse vazio atual parece estar ausente dessa culpa.

Ao se pensar estritamente na clínica podemos chegar a algum resultado muito limitado. Birman (2006) anuncia que a subjetividade passou por mudanças significativas ao longo do tempo e se restringir à clínica não é o suficiente para conseguir lidar com a problemática.

Diante de tudo, preferimos, nesse momento, recorrer a uma interessante frase de Freud, quando este concede a referida entrevista a Viereck. Freud afirma que “nossos complexos são a fonte de nossa fraqueza; mas, com frequência, são também a fonte de nossa força” (1926, p. 25).

Dessa maneira, podemos pensar o “sentimento de vazio” como uma grande fonte, um disparador, ou algo que precede um impulsionador. Observamos a relevância do papel do

desejo para que haja uma mudança significativa na sociedade. Afinal, assim foi com a ordem patriarcal primeva e, também, com a entrada do sujeito na modernidade.

Nesse âmbito, questionamos se um sentimento similar, que estamos chamando de vazio, também se encontrava no centro dessas transições paradigmáticas.

Certamente, para conseguirmos mais subsídios a fim de melhor compreender o sentimento de vazio, é necessário pensar em uma análise (meta)psicológica do sujeito, quer dizer, algo mais interno, inconsciente.

Por conseguinte, devemos alertar que, ao se tratar de um aspecto mais psicológico, poderíamos ainda nos questionar se o vazio que alguém sente pode se diferir de outro vazio, que outro pode sentir. Nesse sentido, nos apoiamos em Mezan (1998), que argumenta que “os processos psíquicos são essencialmente os mesmos em seres humanos [mas] todos nós temos certas características que nos individualizam” (p. 91). Ou seja, podemos afirmar que os motivos que levam ao sentimento de vazio podem diferir, mas o mecanismo psíquico que envolve esse sentimento é o mesmo para todo ser humano.

Visto isso, acreditamos ter conquistado importantes subsídios para entrarmos no terceiro capítulo, pretendendo realizar uma análise metapsicológica desse processo psíquico que envolve o vazio.

3. O AMOR, NARCISO E TRANSITORIEDADE: elementos para se pensar o vazio

É interessante contemplar vertente verdejante revestida por muitas plantas de várias classes, com aves que cantam nos ramos das árvores, com diferentes insetos que voam e com vermes que se arrastam com a terra úmida, e reflexionar que estas formas, primorosamente construídas, tão diferentes entre si, e que dependem mutuamente de modos tão complexos, foram produzidas por leis que fazem a nosso redor [...]. Assim, a coisa mais elevada que somos capazes de conceber, ou seja, a produção dos animais superiores, resulta diretamente da guerra da natureza da fome e da morte.

Charles Darwin

Até o presente momento, muito se discutiu sobre os aspectos sociais que circundam o vazio. Podemos afirmar que, nessas diversas alterações acerca do social, alguns termos como *individualismo* e *narcisismo* se manifestaram de forma constante.

Diante disso, optamos por trabalhar com o conceito de narcisismo através da metapsicologia freudiana, ou seja, pelo estudo do conceito psicanalítico desenvolvido por Freud. Dessa maneira, acreditamos que, ao aliar alguns conceitos da psicanálise e da sociologia, conseguiremos maiores subsídios que alavancariam o entendimento do vazio.

Dentro desse contexto, entender o que é o amor se faz relevante, pois, somente através dele, iremos compreender que o ato de amar depende de uma condição narcísica relevante. Além disso, o amor poderá nos trazer inúmeros aspectos para elucidar o mecanismo narcísico e, conseqüentemente, o do sentimento de vazio.

Observaremos, neste capítulo, a sensação de “completude”, de um “ser completo” que o amor pode nos proporcionar. Assim, é necessário pensar, também, sobre a transitoriedade, em que serão mostradas algumas reflexões da relação do “ser” com o “não ser” e como ela influencia para pensarmos sobre o sentimento de vazio, comum na sociedade atual.

3.1. *Narcisismo*

Ao nos depararmos com alguns dicionários de Psicanálise, percebemos definições praticamente uniformes em relação ao narcisismo. Laplanche e Pontalis (2004) o classificam como “amor pela imagem de si mesmo” (p. 287). Vicent (2005) o explica como “amor a si próprio” (p. 1222). Até nos dicionários comuns de língua portuguesa, encontramos o termo como “o estado em que a libido é dirigida ao próprio ego; amor excessivo a si mesmo” (FERREIRA, 2010, p. 1452).

Entretanto, apesar dessa aparência entre as definições, explicar o conceito se mostra um trabalho custoso, visto a diversidade de nuances que o termo foi adquirindo frente ao seu desenvolvimento. De acordo com muitos estudiosos, o narcisismo foi responsável por algumas mudanças nos caminhos dos pensamentos de Freud. Roudinesco e Plon (1998) destacam, como exemplo, que o termo implicou em uma primeira reformulação da teoria das pulsões. Hornstein (1989), por sua vez, destaca que o conceito abriu caminho para a transformação da primeira para a segunda teoria do aparelho psíquico.

Apesar de Freud (1914/2010) atribuir o termo “narcisismo” ao estudioso P. Näcke, Roudinesco (1998) informa que esse termo foi empregado pela primeira vez por Alfred Binet, em 1887, seguido por Havelock Ellis, em 1898, para, somente então, ser usado por P. Näcke, em 1899. É interessante observar, nesses autores, a imputação do conceito, já que, em partes, acaba se aproximando de alguns sentidos dados por Freud.

Dessa maneira, Freud (1914/2010) explica que Näcke se utilizou do termo na clínica, quando examinava pacientes que pareciam designar o próprio corpo como objeto sexual. Roudinesco (1998) aponta que Binet utilizava o termo como uma espécie de fetichismo, enquanto Ellis o designava como um comportamento perverso.

Podemos verificar algumas relações ao observar que, segundo Vincent (2005, p. 1222), Freud propõe e explica quatro sentidos diferentes para o termo *narcisismo*. São eles: narcisismo enquanto perversão sexual, etapa do desenvolvimento, investimento libidinal do Eu e escolha do objeto.

Discutiremos, primeiramente, os dois primeiros aspectos (como perversão sexual e como etapa do desenvolvimento). Para tanto, traçaremos um breve momento histórico, pois acreditamos que, dessa maneira, o desenvolvimento desse conceito tornar-se-á mais claro.

3.1.1. Dois sentidos: perversão sexual e etapa do desenvolvimento

De acordo com Garcia-Roza (2008), o “termo ‘narcisismo’ foi empregado pela primeira vez por Freud em 1909, durante uma reunião da Sociedade Psicanalítica de Viena” (p. 18). Esse dado também pode ser confirmado por outros autores como Roudinesco e Plon (1998), Laplanche e Pontalis (2001) e Hornstein (1989). Conforme eles, de modo geral, um esboço do que seria o “narcisismo” aparece nos escritos de Freud, primeiramente, no ano de 1910, em uma nota de rodapé da segunda edição do artigo *Três ensaios sobre a Teoria da sexualidade* (publicado em 1905). Posteriormente, o tema é aprofundado em *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância* (1910) e, finalmente, o termo é densamente estudado e apresentado, em 1914, em *Sobre o Narcisismo: Uma introdução*²⁹.

Em 1905, Freud (1905/2006) escreve em seu artigo que, ao estudar a sexualidade na infância, esta já se encontraria com uma pulsão sexual. O autor vai além e examina o que seria um primeiro “esboço” do narcisismo. Assim, ele discorre que aquela pulsão sexual acabaria por se satisfazer no próprio corpo, sendo auto-erótico. Além disso, aponta que a criança tem uma zona erógena, visada pelo auto-erotismo. Exemplifica esse pensamento ao falar do chuchar (sugar com deleite)³⁰.

No ano de 1910, no artigo *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua Infância*, Freud faz um estudo de obras e da biografia de Leonardo da Vinci. Desse modo, ele percebe que o pintor nutria, em um primeiro momento, um forte amor à mãe, que depois foi reprimido. Frente a isso, o autor explica que:

O menino reprime seu amor pela mãe; coloca-se em seu lugar, identifica-se com ela, e toma a si próprio como um modelo a que devem assemelhar-se os novos objetos de seu amor. Desse modo ele transformou-se num homossexual. O que de fato aconteceu foi um retorno ao auto-erotismo. [... as crianças] encontram seus objetos de amor segundo o modelo de *narcisismo* (FREUD, 1910/2006, p. 106).

Nota-se que o conceito de narcisismo utilizado por Freud ainda se apresentava limitado. Laplanche e Pontalis (2001) indicam que, nesse momento, o termo aparece “para explicar a escolha de objeto nos homossexuais” (p. 287). O próprio Freud explica, em 1914, que, até certo ponto, o narcisismo - quando designa a conduta de ter o próprio corpo como objeto sexual a fim de obter satisfação – acaba ganhando o “significado de uma perversão que absorveu toda a vida sexual da pessoa” (FREUD, 1914/2011, p. 14).

²⁹ Freud não se limita ao estudo do Narcisismo apenas nesses três artigos. Há contribuições sobre o tema também no Caso Schreber, *Totem e Tabu*, *Luto e Melancolia* etc.

³⁰ Freud aponta que a boca seria uma zona erógena, a princípio pela necessidade da fome e do peito.

De acordo com Hornstein (1989), em 1911, no caso Schreber, o narcisismo é colocado como uma etapa do desenvolvimento. Roudinesco e Plon (1998) complementam a ideia ao apontar que Freud considerou o narcisismo um estágio normal da evolução sexual. Hornstein mostra que:

em Schreber, Freud diz que um sujeito atravessa primeiro uma fase auto-erótica; depois, uma fase narcisista – onde o ego se unifica – em seguida, eleições de objetos predominantemente narcisistas, para só depois fazer eleição do objeto heterossexual (1989, p. 150).

Por meio do que foi supracitado, percebemos o narcisismo não somente como perversão, mas como uma etapa comum. Então, podemos inferir que esse pensamento originou-se em 1911 e foi se consolidando ao longo do tempo. Para afirmar isso, é necessário indicar que, em 1914, Freud explicava que o narcisismo “poderia apresentar-se de modo bem mais intenso e reivindicar um lugar no desenvolvimento sexual regular do ser humano” (FREUD, 1914/2011, p. 14).

A partir do explorado, conseguimos perceber a construção do conceito de narcisismo sobre dois aspectos – perversão e etapa do desenvolvimento. É necessário apontar que um aspecto não exclui o outro. Isso significa que não há abandono de sentidos, já que é possível observar o narcisismo como perversão e como etapa de desenvolvimento, além dos outros dois sentidos que iremos observar posteriormente: investimento libidinal do Eu e escolha do objeto.

3.1.2. Mais dois sentidos: investimento libidinal do Eu e escolha do objeto

Para uma melhor compreensão, devemos entender um mecanismo existente entre a libido do Eu e a libido do objeto. Ela pode, nos dois casos, emanar e recuar. Entretanto, é necessário apontar que “quanto mais se emprega uma, mais empobrece a outra” (FREUD, 1914/2011, p. 17). Isso significa que nesse trânsito da libido, é possível um abandono libidinal da própria personalidade, visando a um objeto.

Antes de nos aprofundarmos propriamente no universo desses dois sentidos, é preciso explorar, de forma breve, acerca da construção da Psicanálise realizada por Freud. Hornstein (1989) explica que tudo começou pelo sintoma. A partir desse sintoma, conseguiram-se as chaves para acessar elementos inconscientes, vida pulsional etc.

Essa afirmação, realizada por Hornstein (1989), pode ser observada por Freud (1933 [1932]/2006a), quando este explica que seu trabalho começou com o sintoma: “A trajetória conduziu dos sintomas ao inconsciente” (p. 63). Isso significa que, em grande parte do desenvolvimento da teoria freudiana, notamos um movimento a partir de algo estranho ao Eu – sintoma – para poder entender o inconsciente. A seguinte afirmação dada pelo autor parece simbolizar bem isso: “Mais uma vez teremos que descobrir, a partir dos exageros e distorções do patológico, o que é aparentemente simples do normal” (FREUD, 1914/2011, p. 25). Então, podemos inferir que Freud aproveitava os espaços sintomáticos como uma porta de entrada para entender o mecanismo psíquico.

Em relação ao narcisismo não foi diferente. Ao realizar um estudo metuculoso sobre a parafrenia, Freud observou, nas pessoas que eram acometidas por essa patologia, que a megalomania e o afastamento do mundo externo eram características frequentes. Diante disso, conjecturou que há uma retirada da libido do mundo externo, ou seja, das relações objetais. O destino dessa libido aparece de maneira lógica ao observar a megalomania, ou seja, a libido se dirige ao Eu, que acaba por sugerir “uma conduta que podemos chamar de narcisismo” (1914/2011, p. 16). Sobre esse estudo, é necessário apontar que, posteriormente, Freud (1917/2006) atribuiu créditos a Karl Abraham (1877-1925), que dedicou suas pesquisas no que se referia à psicose. Segundo ele, o investimento libidinal nos objetos se encontrava ausente na parafrenia³¹.

O mecanismo já demonstrado (interjogo libidinal entre o Eu e o objeto) auxiliou para a compreensão da parafrenia proposta por Abraham e Freud. Dando prosseguimento a esse pensamento, Freud apresenta três exemplos que podem auxiliar no conhecimento acerca do narcisismo.

O primeiro foi uma sugestão de Ferenczi, sobre a influência da enfermidade orgânica. Dessa maneira, Freud discorre (1914/2011, p. 25-26) acerca do enfermo. É notável que o doente retire a libido do objeto, quer dizer, do mundo externo e o aloque de volta ao Eu. Esse movimento é extremamente relevante para sua recuperação e conjecturamos que muitas vezes observamos, nesses casos, não somente uma necessidade de retração libidinal de volta ao Eu, mas uma carência de exigir, do mundo externo, mais libido.

O segundo exemplo reside na hipocondria, que seria a retirada da libido do objeto – mundo externo – para o órgão específico destinado. O terceiro, por fim, se estende à vida amorosa dos seres humanos. Segundo Freud (1914/2011, p. 31-36), observamos inicialmente

³¹ Abraham, discípulo de Bleuler, se utilizava do termo *dementia praecox* no lugar de parafrenia.

os objetos sexuais ligados ao Eu. Podemos utilizar, como modelo, a relação com o bebê, que se apoia no objeto para receber proteção e nutrição. Assim, leva-se um tempo para que os objetos ganhem independência do Eu. Essa escolha objetal se daria pelo tipo *de apoio*, já que encontra um *apoio* dos primeiros objetos sexuais, que pode ser a mãe, o pai etc. O autor ainda comenta que pode se constatar o tipo *narcísico* em que a escolha objetal se daria *por ele mesmo*.

Entretanto, Freud (1914/2011) alerta que não há uma divisão entre pessoas, em que as escolhas objetais se dão pelo tipo de apoio ou narcísico. Segundo explica, as pessoas podem dar preferência acerca dos caminhos das escolhas de objetos.

A partir disso, Freud conjectura a existência do narcisismo primário. A justificativa dessa hipótese se dá justamente pela escolha narcísica descrita nos parágrafos anteriores. O narcisismo primário nasceu da observação de pais em relação aos filhos, que atribuem todas as perfeições e proteções contra as experiências por eles já vividos. O bebê, então, não poderá sentir fome e frio e nem poderá ser acometido por doenças ou experiências ruins. Devemos lembrar que o bebê nada mais é do que “um pedaço” dos pais, que depositam o narcisismo nessa nova criatura, como se visassem a uma imortalidade do Eu. Ou seja, o narcisismo da criança é o resultado do narcisismo dos pais, que seria como um renascimento desse narcisismo dos pais, transformado em amor objetal, dirigido para a criança.

Assim, narcisismo primário seria o estado mais primitivo em que a libido está assentada no Eu. Roudinesco e Plon (1998), Laplanche e Pontalis (2001) e Garcia-Roza (2008) concordam que a definição de narcisismo primário se mostra difícil e confusa. De maneira geral, nesse tipo de narcisismo, o “eu é o objeto privilegiado de investimento libidinal, a ponto de se constituir como o “grande reservatório da libido””. (GARCIA-ROZA, 2008, p. 43). O narcisismo secundário, por sua vez, envolve o direcionamento da libido para o objeto e, posteriormente, o retorno ao Eu.

Ainda nesse artigo, Freud comenta acerca do amor-próprio. O autor nos mostra que “o investimento libidinal de objetos não aumenta o amor-próprio” (1914/2011, p. 46). Ora, isso parece se tornar claro, já que a libido se volta ao Eu e não ao objeto.

Em contrapartida, podemos nos questionar sobre o que ocorre se amamos outra pessoa, já que isso implicaria em um deslocamento da libido para o Eu. Qual a razão de não nos sentirmos com o Eu empobrecido?

A resposta se dá de modo análogo ao fenômeno supracitado descrito. Ao mesmo tempo em que dirigimos libido para o objeto, o objeto também dirige libido para o Eu, de

forma que não sentimos esse vazio libidinal. Por outro lado, surge o questionamento no caso do amor não correspondido, sobre o qual discorreremos no próximo item.

Enfim, conseguimos perceber, por meio dessa explicação, outros dois sentidos do conceito de narcisismo – como investimento do Eu e escolha objetal, que pode ser do tipo *de apoio* e *narcísico*. Cabe salientar a importância do interjogo libidinal entre Eu e objeto para compreendermos os movimentos subjetivos que ocorrem nos indivíduos, já que a entrada na cultura depende desses infinitos câmbios entre a libido no Eu e no objeto, que nos auxiliam a experienciar e perceber o outro – objeto – à nossa volta.

3.2. Amor

O que seria o amor? Consistiria ele em uma simples troca libidinal entre o Eu e o objeto?

Um questionamento que nos aflige e que também certamente *foi, é e será* motivo de angústia a muitas pessoas, tais como poetas, filósofos, musicistas etc., reside justamente na dúvida supracitada, sobre o que é o amor.

Uma forma interessante de se pensar sobre o amor pode ser encontrada na Filosofia. Abbagnano (2007, p. 38) aponta que há muitos significados envoltos a esse termo. Então, escolhamos uma obra, intitulada *O banquete* ou, como descrito no grego, “*Sympósion*”, de Platão (aproximadamente 428-347 a. C.), que traz relevantes subsídios para compreendermos a respeito do amor pelo viés da Psicanálise.

Essa obra, de acordo com Chauí (2002), retrata um banquete em que estavam reunidas várias figuras importantes gregas, como Platão, Fedro, Sócrates, Aristófanes, Erixímaco etc. Nessa reunião, eles discutiam acerca do amor.

Aristófanes, que era comediógrafo, após ouvir Erixímaco explicar que o amor nos traz felicidade e paz, decidiu dar seu relato. Assim, Aristófanes (*apud* PLATÃO, 1991) discorreu sobre a natureza da humanidade, proferindo que em seu princípio existiam três classes de humanos: masculino, feminino e uma mescla entre esses dois citados, resultando no andrógino. Esse tipo peculiar era composto por quatro mãos, quatro pernas, uma cabeça sobre dois rostos, quatro orelhas e dois sexos. Esses seres se sentiam completos e vigorosos, ao ponto de querer subir aos céus. Entretanto, Zeus os puniu pelo atrevimento lançando um raio e cortando-os pela metade. Cada metade buscava, desesperadamente, a outra e, quando a

encontrava a envolvia em um abraço, procurando novamente a fusão, mas ao invés disso, as criaturas morriam de fome e inanição.

Essa história de Aristófanes é importante para notarmos algumas características próprias do amor, com destaque à completude, em que estaríamos fundidos e, portanto, nada nos faltaria – bastando a outra metade.

Como já observado no segundo capítulo, o propósito da vida humana, de acordo com Freud (1930 [1929]/ 2006), seria a felicidade. Uma forma simples de consegui-la seria através do amor:

Evidentemente, estou falando da modalidade de vida que faz do amor o centro de tudo, que busca toda satisfação em amar e ser amado. Uma atitude psíquica desse tipo chega de modo bastante natural a todos nós; uma das formas através da qual o amor se manifesta – o amor sexual – nos proporcionou nossa mais intensa experiência de uma transbordante sensação de prazer, fornecendo-nos assim um modelo para nossa busca da felicidade. (p. 89)

Entretanto, não nos entregamos plenamente ao amor. A razão disso reside justamente no fato de que, quando amamos, estamos indefesos quanto à perda desse objeto tão prazeroso. De acordo com Freud (1930 [1929]/2006), não há nada que nos deixe tão desamparadamente infelizes quanto perder o objeto de amor.

Em 1921, Freud (1921/2011) tenta explicar o amor pela libido. Dessa maneira, ele demonstra que libido é uma energia pulsional ligada a tudo o que se pode chamar de amor. Pensando dessa forma, o amor é ampliado e não fica restrito somente a pares, mas também a amigos, família e ao amor de si mesmo. Isso significa que o amor é o grande laço social, que nos une aos outros. O autor também discorre sobre o enamoramento – “investimento de objeto por parte dos instintos sexuais para satisfação sexual direta, o qual se extingue quando esta é alcançada” (FREUD, 1921/2011, p. 69). Freud até concorda com esse pensamento do que poderia ser o amor, mas sabe-se que isso não é tão simples.

A situação citada acima seria o amor, mas não o “amor duradouro”. Isso porque, nesse amor duradouro, temos a certeza de que essa necessidade que acabou de ser extinta retornará, para “‘amá-lo’ também nos intervalos sem desejo” (ibid.).

Esse tipo de amor pode ser observado em diversas etapas da vida. Na primeira delas, a criança dirige seus instintos sexuais para um dos pais. Mas, devido ao recalque, ela é inibida em sua meta, substituindo-os por algo mais “terno”. Entretanto, as tendências sexuais continuam com maior ou menor intensidade no inconsciente.

Na puberdade, ocorrem fortes tendências à satisfação das metas sexuais diretas. Em alguns casos, se divide ainda as metas sexuais (ternas e sexuais). Assim, percebemos, por

exemplo, um homem que se apaixona por mulheres que admira, mas que não o estimulam para o amor. Por outro lado, notamos homens potentes com mulheres que eles não amam, menosprezam ou desprezam. No entanto, é mais comum o adolescente criar uma síntese entre essas duas metas. Diante dessa síntese, encontramos a idealização do objeto – sem defeitos, com hipervalorização etc.

Dessa maneira, com a idealização, o objeto é tratado como o próprio Eu. Uma maior libido narcísica transborda para o objeto. O objeto serve para substituir um ideal não alcançado do próprio Eu. Ele é amado pelas aspirações que o indivíduo desejou para o próprio Eu.

Devido a isso, os desejos narcísicos ficam mais modestos, empobrecidos e o objeto mais sublime. O objeto consumiu o Eu. Então, a satisfação sexual direta pode ser jogada para segundo plano. Por meio dessa explicação, percebemos que, no enamoramento, é necessário saber “*que o objeto seja colocado no lugar do Eu ou do ideal do Eu*” (FREUD, 1921/2011, p. 73, itálico do autor).

Diante do que foi supracitado, conseguimos notar que o objeto, no enamoramento, parece tentar fundir-se, a ponto de confundir-se com o Eu. É necessário, também, indicarmos que essa relação de fusão pode ser observada no relato de Aristófanes, conforme já apresentado.

Uma característica forte no amor é a questão da cumplicidade. A fim de ilustração, referenciaremos o personagem Alexandre e sua esposa Cesária, de Graciliano Ramos (1997) – a mulher se apresenta constantemente como cúmplice, mesmo nas aventuras mais exageradas de Alexandre como, por exemplo, quando ele perde um olho e o recoloca, ou seu estribo de prata cresce ao ser mordido por uma cobra.

Portanto, não seria exagero afirmar que amar consiste, de certa forma, adentrar na loucura do amado, como se estivesse hipnotizado, envolto pelo amor.

Sobre isso, Freud (1921/2011) afirma que, na hipnose, o hipnotizador toma o lugar de ideal de Eu. O *hipnotizador* é o único objeto, ou seja, ninguém recebe atenção além dele.

Observando essa relação entre hipnotizador e hipnotizado, é possível realizar um paralelo com outra relação: a dos enamorados. Tal vinculação se apresenta como uma grande força em que há entrega e o *amante* é o único objeto, único receptor de atenção por parte do outro.

Uma discussão já apresentada em outro contexto foi a existência de um sentimento “oceânico”, que traria paz e uma sensação de não-limitação, como se as fronteiras do Eu se dissipassem e tudo se fundisse (FREUD, 1930 [1929]/2006).

Ora, ao discutirmos tanto sobre o amor, é possível realizar também uma correspondência com esse sentimento oceânico. Afinal, no processo de enamoramento, a sensação de fusão do Eu com o objeto é constante.

Diante de tudo isso, podemos afirmar que o narcisismo tem um papel muito relevante no amor, já que a retração da libido no Eu é importante nesse processo. Para explicar isso, é necessário entender o conceito de “filáucia”, de Aristóteles. Abbagnano (2007) aponta que esse termo é uma virtude em que há um amor de si, mas não visando ao egoísmo. Segundo ele, somente amando a si, conseguiremos felicidade fora de nós. Ao estabelecer um paralelo com o que vimos na Psicanálise, podemos validar que é necessário um mínimo de libido no Eu para dirigirmos ao mundo externo. Justamente com a filáucia (e não com o egoísmo), lograremos dispersar as fronteiras do Ego e buscar esse verdadeiro propósito da vida: a felicidade.

Nesse contexto, podemos conjecturar que o sentimento de vazio resida em algo que seja contrário à completude e ao preenchimento que o amor nos trás. Por outro lado, não devemos pensá-lo como ódio ou em um impulso destrutivo, pois amor e ódio não se apresentam como antônimos, visto a intensidade desses dois sentimentos. Nesse sentido, o contrário de amor, pelo menos no que alude à sensação, é a indiferença.

Outro aspecto importante a se considerar, para se pensar o vazio, localiza-se na discussão do luto e da melancolia. Isso porque o vazio pode ser questionado como sendo algo imilar a alguns desses processos. Freud (1917 [1915]/2011) aponta que a perda está no centro deles. Assim, no luto, há um conhecimento de que o objeto se perdeu e pouco a pouco, o investimento no Eu vai cessando e visa à substituição do objeto perdido. Na melancolia, o objeto perdido não é encarado como totalmente morto. Dessa forma, o melancólico continua fixo e investindo libido em um objeto não encontrado. A ambivalência em relação ao objeto surge em uma oposição de amor e ódio.

Dessa maneira, o vazio parece se instalar em um empobrecimento do Eu. Entretanto, é diferente do Luto ou da Melancolia proposto por Freud (1917 [1915]/ 2011), uma vez que, em nossa sociedade narcísica, parece não haver um apego no mundo externo, pois o foco deve ser apenas o Eu. As relações objetais (materiais e psíquicas) soam como se estivessem cada vez mais superficiais ou quase nulas. Não existe, também, uma demonstração de amor e ódio, apenas uma grande apatia, um grande vazio.

3.3. Transitoriedade

Uma pausa... Um intervalo entre a música e o aplauso... Um espaço deixado por uma bomba e um terreno que luta para se criar vida... Transitoriedade.

Em um pequeno e profundo texto, Freud (1916/2011) conta de um passeio que fez com um amigo tristonho e com um poeta, jovem e famoso. O autor relata que o poeta admirava toda a beleza do cenário, mas, por alguma razão, não conseguia se alegrar. Isso porque ele lamentava que toda a beleza daquele cenário, tal como a produção humana, um dia deixaria de existir, pois a destruição era o destino de tudo.

Freud, então, aponta que essa preocupação com a fragilidade do belo e perfeito acaba por originar duas tendências diferentes na psique: o cansaço do mundo (como demonstrou o poeta) e a rebelião contra o fato constatado. Tudo será destruído? Será que nada vai conseguir subsistir? A imortalidade, certamente, é um desejo que não pode ser concretizado e nem realizado.

Freud, todavia, nos conta que tentou contestar o poeta, argumentando que acredita que a transitoriedade do belo implica uma desvalorização injusta, já que o belo deve ser valorizado, justamente por ser uma raridade no tempo. Essa limitação da possibilidade de prazer o deixa ainda mais precioso.

Uma das alterações de Freud (1916/2011) foi refletir sobre a beleza da natureza, pois ela sempre volta depois do inverno. Ele acrescenta que, apesar de existirem flores que só florescem de noite, nem por isso elas ficam menos belas. O belo reside justamente na não-duração das coisas.

Apesar dos argumentos, seus amigos continuaram desanimados. Freud pensa, então, que tudo isso poderia ser “uma revolta psíquica contra o luto” (1916/2011, p. 250). Isso porque, ao se ter noção de que a beleza era transitória, abre-se um gosto do luto pelas suas ruínas. Dessa maneira, nesse caso, o gozo/prazer da beleza acaba sendo atrapalhado pela transitoriedade.

Conforme já observado, nós possuímos certa medida de capacidade de amar, que está relacionada à libido. No começo ela está voltada para o Eu. Depois, ela começa a se dirigir para o objeto, que acabamos incorporando no Eu. Quando os objetos são destruídos ou perdidos, nossa libido é novamente liberada. Ela, então, pode ser substituída ou regressar ao Eu (melancolia). O que se sabe é que é um processo dolorido.

Essa conversa com Freud ocorreu um ano antes da Guerra, que chega e despoja o mundo de sua beleza. Destrói, ainda, as belezas naturais e, também, o orgulho pelas realizações da cultura, nosso respeito pelos artistas, esperança etc.

Freud finaliza seu texto, deixando uma mensagem: Depois da guerra, tudo deve ser reconstruído e, de certa maneira, ser mais duradouro. Dessa forma, o ser humano é possibilitado de olhar para o belo e não sentir a tristeza.

Nesse contexto, estaria o vazio ligado a essa transitoriedade?

É necessário recorrer novamente à Filosofia para uma melhor compreensão acerca dele.

Chauí (2002) explica o pensamento de Melissos, um pré-socrático, que introduziu uma ideia de um “ser pleno e infinito”. Dessa maneira, para o “ser”³², não existe a noção de tempo e espaço, ou seja, não há limites no tempo e no espaço. Do contrário, não nos referiríamos ao “ser”, mas ao “não-ser”. O “ser”, então, é indivisível e completo.

O que podemos extrair desse pensamento é o seguinte: pode ser que exista esse “ser pleno e infinito”, mas acreditamos que ele se apresenta em um plano ideal. Assim, o “ser” atualmente, se mostra irregular, limitado e com muitos intervalos, ou seja, com o “não-ser”. Nesse “não ser” estaria representado justamente o vazio. E, dentro desse parâmetro, o vazio se faz de modo relevante, pois, somente onde há o vazio, há o movimento.

Esse último pensamento se mostra verdadeiro, ao ponderarmos que, se o “ser” é completo, por qual razão ele se movimentaria? Somente por meio do “não-ser” que é possível um movimento.

Ao retomarmos o texto de Freud, percebemos a visão de que, no vazio dos espaços transitórios, podemos reconstruir algo e percebê-lo como belo.

Estaríamos vivendo, então, esse período de transitoriedade em que surgem inúmeras lacunas cujo sentimento de vazio se faz presente? Estaríamos ilhados em um espaço desértico, esperando florir objetos (no sentido psicanalítico) para dirigirmos nossa libido, sem ter que nos apegarmos desesperadamente em objetos (materiais) de consumo?

Se estivermos vivenciando isso, devemos nos lembrar da importância de se movimentar, pois o vazio permite essas andanças. Esperar, apáticos, não nos difere daqueles amigos de Freud que apenas se lamentavam da fugacidade do belo. Esse sentimento de vazio/apatia/indiferença se apresenta constantemente, hoje, em nossa sociedade narcísica.

³² Não é, por exemplo, “ser vivo” ou “ser humano”. É puramente “ser”.

Dessa maneira, após essas reflexões, adentraremos na teoria de um psicanalista contemporâneo que estuda esses estados pré-edípicos, portanto, para Freud, narcísicos. Assim, esperamos uma gama maior de contribuições frente ao sentimento de vazio.

4. BALINT E O SENTIMENTO DE VAZIO

A maior loucura que um homem pode fazer
nesta vida é deixar-se morrer, sem mais nem
menos, sem que ninguém o mate, nem deem
cabo dele outras mãos que não as de melancolia.
Olhe, não seja preguiçoso: levante-se dessa
cama e vamo-nos ao campo vestidos de pastores,
como temos concertado.

Miguel de Cervantes

Uma fala, um ato, um grito, um gesto, um olhar, uma feição, um sintoma, um sonho, uma conduta, uma palavra.

Certamente, essas ações (e outras mais que não elencamos) nos auxiliam a expressar algo que estamos sentindo, mesmo que, por muitas vezes, elas se apresentam de maneira insuficiente.

Ações e palavras não conseguem demonstrar, por completo, um sentimento. É tão complexo compreendê-lo que, até construindo as mais intrincadas associações das diversas acepções verbais, fica nítida a sensação de que não foi expresso por completo o sentimento daquele momento.

Sentir é algo completamente subjetivo. Apesar de muitos acreditarem que são seres dotados de razão, observamos que isso não significa muito em nosso campo individual interno.

É comum nos depararmos com algumas situações cotidianas, em que, por lógica, deveríamos nos *sentir* felizes, mas, por alguma razão, nos *sentimos* tristes, incompletos, enraivecidos etc.

Apesar de Kant acreditar que no sentimentalismo reside a fraqueza do homem e que, por isso, seria necessário um autodomínio, conjecturamos que o *sentimento* é o que nos torna e demonstra estarmos vivos e sermos seres humanos.

Então, podemos afirmar que quando *sentimos*, sentimos “algo”. É possível, então, sentir um “vazio”? Embora manifeste aparente contradição, defendemos essa possibilidade. Que “algo”, nesse sentido, seria esse sentimento de “vazio”?

Em busca de uma maior concretude para solucionar essa problemática, nos deparamos com a obra de Balint. O autor, contemporâneo de Ferenczi, observou esse sentimento de vazio

em seus pacientes, durante os seus diversos atendimentos. É interessante e necessário ressaltar que muitas psicopatologias vão se transformando junto ao social. Portanto, estudar Balint se mostra válido não somente por suas inovações técnicas e teóricas, mas também pela proximidade cronológica com o nosso tempo atual.

As teorias dedicadas à Psicanálise de Balint são pouco exploradas no Brasil. Obras importantes como *Primary Love and Psychoanalytic Technique* (1952) e *Thrills and Regression* (1959) não foram traduzidas no país. *The Basic Fault* (1968) foi traduzido em 1993 (como *A falha básica*), mas só teve publicada uma edição, tornando-se uma obra rara, difícil de ser encontrada.

Em contrapartida, Balint ganhou importância acentuada no meio médico (incluindo no do Brasil), por explorar a relação médico-paciente. Seu livro intitulado *O médico, seu paciente e a doença* já foi reeditado e é considerado um clássico de Psicologia Médica. Apesar disso, não existe, até o presente momento, uma biografia de Balint traduzida para o português.

Então, explorar a biografia de Balint se torna relevante por dois motivos: o primeiro, a título de informação de um autor pouco conhecido, ao passo em que o segundo se dá para observar como Balint se aproximou e construiu seus conceitos, no que se refere à Psicanálise.

4.1. Breve Biografia

De acordo com Ricaud (2000), em 1896 nascia em Budapeste, na Hungria, Michael Balint (naquela data ele ainda se chamava Mihály Bergsmann). Inicialmente de religião judia, acabou se convertendo ao protestantismo.

Stewart (2007) relata que Balint estudava medicina, mas teve que servir o exército na Primeira Guerra, em 1914. Depois, foi dispensado das forças armadas e se formou médico em 1918. Ele já demonstrava certo interesse pela Psicanálise, já que havia lido a *Interpretação dos Sonhos* (1900) e a *Psicopatologia da Vida Cotidiana* (1901), de Freud. Mas, segundo Stewart (2007), o que conquistou Balint foram as leituras dos *Três Ensaios sobre a Sexualidade* (1905) e *Totem e Tabu* (1913).

Todavia, um fato marcante para o ingresso de Balint na Psicanálise, foi seu casamento com Alice Szekely-Kovács, filha de Vilma Kovács, discípula de relações estreitas com Ferenczi. Foi Alice, em 1917, que apresentou *Totem e Tabu* para Michael. Até então, Balint

se interessava por bioquímica, filosofia e matemática (ele até estava interessado em obter um doutorado em Ciências). É graças a Alice que ele se centra na psicanálise.

Ricaud (2000) explica que, com a ditadura na Hungria (*Horthy*), Balint e Alice se refugiam em Berlim, estudando nos cursos de formação de Karl Abraham e sendo reconhecidos como membros da Sociedade Psicanalítica de Berlim.

Em 1924, Balint retorna a Budapeste e inicia uma análise com Sándor Ferenczi. Stewart (2007) aponta que essa análise durou por volta de dois anos, pois Ferenczi teve que se estabelecer temporariamente em Nova York por oito meses. Nesse período, Balint iniciou suas publicações em Psicanálise, sempre com o apoio de Alice que, conforme Haynal (1995), foi uma grande companheira para Michael, pois estudavam, viviam e trabalhavam juntos. Era um casal harmonioso, mas Alice acabou falecendo em 1939.

Com a aliança entre a Alemanha e a Hungria na guerra, Balint foi obrigado a se refugiar em Londres. Pouco antes de 1950, ele entra para a Sociedade Britânica de Psicanálise. Nesse período, conhece Enid Eichholz e, em 1953, se casa com ela. Nesse matrimônio, os interesses também se mesclaram e ambos produziram materiais juntos, como o *Study of Doctors* (1966) e *Focal Psychotherapy* (1972).

Haynal (1995) explica que, nos anos subsequentes, Balint atendeu seus pacientes e assumiu vários cargos na Sociedade Britânica de Psicanálise, assumindo até o posto de Presidente. Ricaud (2000) revela que ele demonstrou controvérsias com os pensamentos de Anna Freud e de Melanie Klein. Com isso, surgiram subgrupos advindos dessas duas correntes de pensamento e Winnicott, Bion, Hermann e Balint formaram o “Middle Group” ou “Grupo do Meio” ou o “Grupo Independente”. Foi em 1969 que ele se tornou o Presidente e, no último dia do ano de 1970, veio a falecer. Ricaud (*ibid.*) aponta que Balint nunca abandonou sua doutrina de Freud (apesar de criticar alguns pontos da teoria deste) e, também, a continuidade dos pensamentos de Ferenczi.

4.2. O Amor Primário

4.2.1. Controvérsias acerca do narcisismo primário

‘Seguir alguém’ não significa imitar ou colocar essa pessoa em uma posição tão elevada que seus preceitos se estabeleçam de modo inquestionável. ‘Seguir’ também adquire um sentido de acompanhar, levando em consideração que há possibilidade de discussão.

Balint (1937/2003) demonstra muito bem essa sua posição ao explicar que, em uma pesquisa, ocorrem situações novas que podem complementar uma teoria. Ao considerar isso, o autor (1968/1993) explica que a teoria que envolve o narcisismo primário – de Freud – se encontra rodeada de contradições. Continua sua explanação denotando que “não foram descritas novas observações clínicas que comprovem a existência ou aceitabilidade do narcisismo primário” (p. 58). Ademais, ele aponta que a literatura sobre esse tema é escassa, ao contrário da que se volta para o narcisismo secundário, passível de ser encontrada em observações clínicas.

Balint (1968/1993) acredita na impossibilidade de um narcisismo puro. Explica que é impossível pensar em um Eu isolado, detentor de uma libido não corrompida, mesmo que minimamente, por qualquer objeto.

Diante disso, concordamos com Balint e ainda conjecturamos o seguinte: conforme os pais “carregam” (no sentido de “colocar carga”) o narcisismo primário da criança - quando eles aplicam suas expectativas nela –, acabarão por depositar uma carga libidinal que já estará “contaminada” pelos narcisismos deles, portanto, secundários.

4.2.2. Objeto primário

É interessante apontar que, quando o narcisismo primário é colocado em xeque, é iniciada uma movimentação, na qual essa fase pré-edípica começa a ser repensada.

Se não há a possibilidade de considerarmos o narcisismo primário, devemos cogitar que a relação objetal é a grande precursora, quer dizer, pertence a uma relação mais arcaica.

Essa relação objetal primitiva está intimamente ligada ao amor. Segundo Costa (1998), Balint pesquisa de maneira profunda sobre o amor, considerando um erotismo e modo de satisfação que acaba se tornando diferente daquela do adulto (em que é visado a uma satisfação genital).

Portanto, Balint (1935/2003) demonstra que há uma distinção entre o desenvolvimento das relações de objeto e o desenvolvimento dos objetivos sexuais. Para ele, o amor é um fenômeno da relação objetal. Corroborando com isso, Costa (1998) indica que o tipo de satisfação libidinal não determina o tipo de relação objetal, ou seja, o prazer pode influenciar no amor, mas não é determinante para a escolha deste. O autor adverte que, ao observamos o

pensamento de Freud, notamos certo determinismo entre essa satisfação libidinal e a relação objetal³³.

Então, percebemos que a satisfação libidinal influencia sem determinar o objeto. Esse objeto parece depender mais de processos históricos em sua volta. Certamente, isso nos remete a importantes aspectos para pensarmos em nossas primeiras relações objetais.

Surge, nesse momento, outra novidade no que concerne ao objeto primário: “é praticamente passivo. *A pessoa em questão não ama, mas deseja ser amada. Esse desejo passivo é certamente sexual, libidinoso*”³⁴. (BALINT, 1935/2003, p. 48. Tradução nossa. Itálico do autor).

4.2.3. Inversões

Dessa maneira, Balint (1935/2003) mostra que a sexualidade é a fonte pulsional do amor, mesmo sendo uma “sexualidade não-sensual” (passiva). Isso significa que aquele amor “terno” que Freud postulou no artigo *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921) - em que o amor adquiriu essa característica de ternura graças ao recalque, ocorre de modo muito diferente para Balint. Segundo Costa, “a ternura estaria no começo e não no fim. O desejo terno seria uma manifestação emocional espontânea na criança e não o efeito do recalque ou da censura sobre a perversidade polimorfa [...] ou sobre o desejo incestuoso” (1998, p.109).

Percebe-se, então, uma inversão dessa faceta da teoria freudiana. O amor terno seria um fenômeno anterior ao amor sexualizado. Entretanto, é necessário considerar que não há uma desconstrução da teoria de Freud, já que ainda haveria aquele modelo de amor terno “mais ativo” (que advém do recalque). Ele viria depois do passivo, e poderia estar mais ligado à sexualidade adulta.

Além disso, Costa (1998) aponta que Balint acreditava em uma paixão, advinda de uma ausência de gratificação, que acabaria por se transformar em uma emoção pacífica e tranquila de bem-estar, quando se poderia obter a satisfação. Nota-se que aí, a frustração e o desejo podem se tornar apaixonados e ternos.

³³ Balint (1935/2003, p. 40-41) expõe o exemplo do Homem dos Lobos: a criança era dócil e tranquila até sofrer a ameaça de castração. A partir disso, sua vida sexual foi destruída e rejeitada a uma fase de organização pré-genital. Entretanto, Balint aponta que era possível que isso não acontecesse se o adulto compreendesse a criança.

³⁴ No original: “It is almost entirely passive. *The person in question does not love, but wishes to be loved. This passive wish is certainly sexual, libidinous*”.

De acordo com Costa (1998, p. 111) o “desejo é apaixonado, mas não o prazer. Prazer apaixonado, para ele [Balint], é a descarga sexual voluptuosa”. Podemos desejar sem que o objetivo seja esse prazer apaixonado. Como já observado, na paixão terna, o desejo é ser amado passivamente. Interessante apontar que esse desejo não é patológico, mas sadio e vigoroso. A relação amorosa primária sadia tem o desejo apaixonado, mas não o prazer apaixonado. Nesse sentido, não há oposição entre paixão e ternura, mas sim entre prazer apaixonado e prazer terno.

4.2.4. Por uma não determinação

Muitas dessas mudanças de pensamento consideradas por Balint foram inspiradas por Ferenczi. Segundo Costa (1998, p. 107), é Ferenczi quem discute sobre os fenômenos da sexualidade pré-genital, como se significasse um trauma e “não como uma etapa da evolução ‘natural’ da ‘libido’”.

Dessa maneira, não há como pensar em um determinismo do tipo: “se a criança sofreu isso, ocorrerá aquilo, já que ela se encontra em determinada fase”. Balint defendia que algumas características infantis, tais quais medo, frustração e ameaça de castração só se dão por uma falta de compreensão dos adultos. Ou seja, podemos estender esse pensamento e defender a posição de Balint (1935/2003) que acredita que tanto a sexualidade polimórfica perversa, como as fases de desenvolvimento psicosssexuais de Freud, possuem mais relações com a cultura do que com a própria biologia.

No objeto primário ou no amor passivo, o sujeito deve ser amado em todo lugar e de todas as formas, em todo o ser. Entretanto, Costa (1998) afirma que algumas pessoas só conseguem esse amor passivo de objeto por outros caminhos, já que não o admitem. Se a criança recebe pouco, pode investir sua libido no auto-erotismo e se tornar narcísica, agressiva. Se ela recebe um pouco mais, consegue ser moldada pela gratificação recebida. Nota-se, por aí, que os estágios sucessivos de desenvolvimento (anal, fálica e genital) possuem essa base cultural.

As fases de desenvolvimento não são naturais, mas defensoras da cultura diante do “amor passivo terno” e são, também, reelaborações defensivas do auto-erotismo. Dessa maneira, “o amor é autônomo em relação ao auto-erotismo, ao narcisismo, ao falicismo e à genitalidade” (p. 112).

4.2.5. Entorno

Considerada essa não determinação, acreditamos que acabamos por possuir subsídios para uma melhor compreensão do amor primário.

De acordo com Balint (1968/1993), na vida fetal há um entorno indiferenciado, sem limites em relação ao indivíduo, sem estrutura e sem objetos. Entorno e indivíduo estão misturados, interpenetrados.

Quando ocorre o nascimento aparece, de modo concomitante, uma alteração de equilíbrio, já que há uma separação entre entorno e indivíduo. Objetos e Eu começam a emergir frente ao rompimento dessas expansões que parecem não ter fim. “Os objetos possuem [...] contornos nítidos e limites claros, que desde então devem ser reconhecidos e respeitados” (BALINT, 1968/1993, p. 61).

Ora, diante disso, percebemos que não há realmente a possibilidade de haver um narcisismo primário, pois ele já será “secundário à mais primitiva dessas relações, a da mistura interpenetrante harmoniosa” (BALINT, 1968/1993, p. 65). Na relação do entorno, então, é que se daria um investimento original.

4.2.6. Ser amado

Enquanto Freud fala de ‘desejar ser amado como fomos no início’ Balint fala ‘desejar ser amado por outro sem ter de retribuir o amor recebido’. Há a presença do outro na concepção balintiana. Narcisismo, desse modo, para Balint é “uma reação psíquica secundária que só existe quando o outro se furta ao pedido que lhe é feito, levando o sujeito à “cisão narcísica do *self*”, na qual uma parte do eu se ocupa da outra, simulando uma doação que não existiu” (COSTA, 1998, p. 113).

Balint (1936/2003) acredita que há diferença entre o prazer pré-genital terno e o prazer genital. Dessa maneira, explica que o primeiro é coerente com o amor primário e exclui o modo de satisfação obtido pelo orgasmo. Já o segundo representa o amor ativo e é derivado desse amor passivo de objetos.

Percebemos, assim, que o amor objetal primário é extremamente relevante para nossa constituição. Costa (1998) alerta que quando o amor objetal primário não se realiza, acompanha, além da frustração e do ódio, o medo. A razão de emergir os dois primeiros sentimentos é apontada por Balint (1968/1993) pelo fato de nos frustrarmos por não nos

sentirmos amados. Devemos estar sempre em uma relação harmoniosa com o objeto. O medo seria apenas uma consequência frente a esse contexto assustador. Diante disso, sentimos uma necessidade de se agarrar a algo.

4.2.7. Integração

Tentar se agarrar a algo seria uma tentativa de recuperar aquela sensação de unidade que tínhamos ao nos relacionarmos com o entorno.

Ao considerar isso, Balint (1968/1993) explica que o investimento libidinal, na primeira infância, pode ser observado por quatro tipos:

[...] (a) os restos do investimento ambiental original, transferidos para os objetos emergentes, (b) outros restos do investimento ambiental original, retirados para o Eu³⁵ como tranquilizadores secundários contra a frustração, isto é, investimentos narcisistas e auto-eróticos e (c) o reinvestimento emanado do narcisismo secundário do Eu. Além desses três [...] há uma quarta, resultante do desenvolvimento das estruturas ocnofílica e filobática do mundo (p. 61).

A partir disso, Balint “vai sugerir uma metapsicologia edificada sobre dois tipos básicos de relações objetais – o tipo ocnofílico e o tipo filobático” (COSTA, 1998, p. 121). O primeiro seria um tipo de vínculo em que há uma necessidade da presença de objeto, enquanto no segundo os objetos são afastados. Isso significa - ao pensar nos indivíduos – que, em uns, a companhia é requisitada, enquanto, em outros, a solidão e o isolamento são relevantes.

Entretanto, para dar continuidade a essa discussão, é necessário compreendermos, antes as três áreas da mente apontadas por Balint.

4.3. As três áreas da Mente

Segundo Stewart (2007), Balint foi um dos analistas mais criativos, que se preocupou em realizar reflexões da teoria frente às suas diversas observações clínicas. Nessas observações, percebeu que não somente ele, mas uma grande gama de analistas possuía pacientes extremamente difíceis e que a análise, de certo modo, parecia se limitar diante de alguns percalços e fracassos.

³⁵ A tradução se utiliza da palavra “ego”. Entretanto, como o trabalho sempre se utilizou do termo “Eu”, optamos por realizar essa mudança na própria citação, para que não confundisse o leitor.

Isso levou Balint a questionar se sua capacidade técnica estava precipitada ou se ela estava “mal ajustada” frente a um contexto diferente de seus mestres, a quem ele seguia. Avançando nessas indagações, Balint (1968/1993, p. 7) adverte que não “devemos esquecer que a última revisão de nossa teoria das instâncias e localizações foi feita por Freud, no início da década de 20”. O autor continua e afirma que “[...] é inquestionável que, desde aquele tempo, nosso potencial técnico, nossa habilidade atual e com eles nossos problemas técnicos aumentaram consideravelmente”.

De acordo com Balint (1968/1993), havia uma dúvida tópica, ou seja, sobre a localização dos processos terapêuticos. O autor acreditava que ao, descobrir uma resposta perante a isso, conseguiria responder a razão das dificuldades enfrentadas pelos analistas, hoje, em suas clínicas. Dessa maneira, através de suas observações clínicas, o autor discorre sobre três áreas: a área edípica, a área da criação e a área da falha básica.

4.3.1. A Área Edípica

A área edípica é representada por aqueles pacientes clássicos, constatados na maioria dos casos de Freud, por exemplo. Esses pacientes possuem seus conflitos e uma linguagem bem estruturada.

Balint (1968/1993) observou que, no conflito edípico, a linguagem se faz muito importante e, por isso, em pessoas com um Eu estruturado, aquela análise, tal como Freud realizava - em que as ambivalências e as relações triangulares se adequavam -, se mostrava possível.

É importante notar que, quando se passa pela situação edípica, há sempre a presença de três (triangular): bebê – pai – mãe. A razão do conflito se mostra justamente pela interdição do incesto e, conseqüentemente, pela ambivalência. Ocorre, então, a entrada do indivíduo na cultura e sua linguagem – estruturada – se torna um meio confiável e adequado no divã.

Em contrapartida, Balint (1968/1993) questiona se esse modelo de paciente, com esse tipo de conflito, continua a frequentar os consultórios. O autor discute acerca do nível edípico, que possui as características já mencionadas (ambivalência, relações triangulares etc.) e, ainda, do pré-edípico.

4.3.2. A Área da Criação

De acordo com Balint (1968/1993), é possível pensar em uma área na qual não há objeto externo. O paciente, dessa forma, acaba produzindo algo por si mesmo e tem como característica ser muito silencioso.

Na realidade, existem pré-objetos, ou objetos muito primitivos que estão desorganizados. Balint (1968/1993) explica que somente ao organizá-los é que o paciente poderá começar a verbalizar algo. Podemos observar o indivíduo nessa fase quando ele se encontra recuperando ou obtendo alguma doença, ou nos processos criativos propriamente ditos, como os que ocorrem nos campos da Matemática, Física, Música, Artes etc.

4.3.3. A Área da Falha Básica

Balint (1968/1993) demonstra uma ideia de que, algumas vezes, em terapia, é comum ocorrer uma modificação na atmosfera. Esse fenômeno pode ser explicado quando o paciente não experimenta mais as interpretações como interpretações. Dessa maneira, elas podem ser sentidas como demanda, ataque, insinuação, prazer, afeição, sedução etc., tanto no bom como no mau sentido.

No tratamento desses pacientes, quando o analista não responde como o paciente espera:

[...] não surgirá, na transferência, como seria de esperar no nível edípico, nenhuma reação de zanga, ódio, contentamento ou crítica. Somente pode ser observado um sentimento de vazio, de perda, morte e futilidade, associado a uma aceitação aparentemente sem vida de tudo o que lhe é oferecido. De fato, tudo é aceito sem muita resistência, mas nada faz qualquer sentido (p.17).

Aliado a isso, Balint (1968/1993) aponta que, apesar disso tudo ser algo que remete a muita dor, raramente o paciente tenta lutar contra essas adversidades. Entretanto, acaba desenvolvendo um sentimento de desespero.

Nesse nível, parecem se misturar esse desespero e esse desânimo. Emergem, também, sensações de vazio intenso, porém com uma determinação de avançar.

Esse conjunto excêntrico de sofrimento, ausência de vontade de lutar, desespero e determinação de avançar compreende o universo não usual, que Balint classifica como Falha Básica.

Nessa falha básica, como podemos observar, há algumas características que destoam do nível edípico. Segundo Balint, a relação não é mais triangular (com dois objetos externos) e nem ausente (como na Área de Criação), mas bipessoal, em que existe apenas um objeto externo.

A sensação de vazio, a apatia parece se dever justamente a esse fato de se relacionar com apenas um objeto externo. Nesse caso, não há interdição do incesto, quer dizer, não há conflito, não há ambivalência e nem haverá uma linguagem estruturada.

4.4. Ocnofilia e filobatismo

A razão de explorar esses dois termos somente nesse momento se deve pelo fato de que Balint (1968/1993, p. 62) atribuía esses dois aspectos como instâncias da Falha Básica.

Como já demonstrado, a reação ocnofílica estaria mais ligada a prender-se a objetos, pois, sem eles, o indivíduo poderia se sentir inseguro. Aquela reação de medo se daria justamente nessa situação. Segundo Costa (1998), um aspecto que vai marcar a teoria de Balint a partir disso é o desejo de segurança. O agarramento (no sentido objetal) “tem duas derivações principais, o *sentimento de segurança* e o *sentimento de ternura*” (p. 122).

No filobata, ao contrário, há uma espécie de um superinvestimento nas funções do Eu, fazendo com que acabe “desenvolvendo habilidades para poder manter-se sozinho com muito pouco ou mesmo sem o auxílio de seus objetos” (BALINT, 1968/1993). Nota-se que essa reação também pode representar uma saída diante do medo.

Conforme Balint (1968/1993), a partir da ocnofilia e do filobatismo é que conseguimos um fundamento para que seja construída a área do Complexo de Édipo e a Área da Criação.

Há uma tendência em acreditar que uma saída para Área da Criação seja o mais insensato. No entanto, devemos pensar que às vezes é necessário retirar objetos indesejáveis e frustrantes para uma tentativa de se criar algo melhor.

Balint (1968/1993, p. 64-65) explica que se, diante um tratamento, um analista conseguir atender de forma correta os desejos primitivos e irrealis, conseguirá reduzir a distância entre o paciente e seu objeto. Dessa maneira, o paciente irá se tornar mais independente do seu objeto primário. Quando essa distância e dependência diminuir, a necessidade de defesa contra elas também se reduzirá. Resumindo, o autor demonstra, então, que é possível esperar esses três tipos de relações objetais em um tratamento: “*o da mistura*

interpenetrante harmoniosa mais primitiva, o da crispação onofílica aos objetos e o da preferência filobática pelas expressões sem objetos” (ibid., itálico do autor).

4.5. Considerações acerca do vazio

Após nos aventurarmos na teoria de Balint, certamente, conseguimos subsídios para enriquecer ainda mais nossa compreensão acerca do vazio.

O primeiro aspecto que destacamos reside na relevância dada à Cultura para nossa constituição subjetiva. Sobre isso, é perceptível que Freud conduziu inúmeras reflexões acerca da Psicanálise x Cultura e seria inócuo desconsiderá-las.

Nesse sentido, Balint conseguiu complementar o pensamento de Freud, ao mostrar que, em alguns fenômenos teóricos freudianos aparentemente biológicos, a cultura se mostrava tão ou mais importante quanto.

Ao realizar tais considerações, Balint demonstrou que realmente há uma necessidade de se pensar a Psicanálise e, ademais, de adaptar suas técnicas de acordo com o contexto.

Pelo que observamos até o presente momento, o sentimento de vazio se aproxima nesse contexto, marcado pelos valores do mercado e pelo individualismo exacerbado. Esse sentimento seria uma defesa, um sintoma... Ou uma possibilidade para esse tempo atual?

É possível considerar que esse tempo atual é consonante com as estratégias onofílicas ou filobáticas.

Isso porque, se pensarmos o vazio na estratégia filobática, acabamos conjecturando que ele pode ser uma possibilidade frente a esse contexto de pequenas narrativas, já que nos desgarraríamos de objetos insuportáveis. Em contrapartida, há um risco de não conseguirmos nos agarrar em mais nada, ou de que haja uma piora em nossa situação, ao ficarmos tão retraídos. Assim, da mesma maneira que podemos nos reorganizar e desgarrar de um objeto insuportável, podemos nos sentir isolados, sem um objeto de amor para o qual nos dirigir.

Balint também expõe de maneira cativante sobre o amor. Há como realizar hipóteses de que o sentimento de vazio vem nos acompanhando desde o momento em que há a separação do indivíduo com o entorno e, dessa maneira, o vazio que nos motiva e nos dá mobilidade para tentarmos nos integrarmos, frente aos cacôs das pequenas narrativas.

Outra contribuição que devemos considerar de Balint é a riqueza de reflexões quando este manifesta sua ideia acerca das três áreas da mente, em especial a área da Falha Básica. Isso porque, conforme já observamos, as características desse nível são representadas por uma

mescla de sofrimento, desespero, vontade de lutar e determinação de avançar. Sobre isso, Balint aponta que é nessa fase que emerge sensações de vazio.

Uma anedota que envolve Tales de Mileto parece se adequar bem a essas características advindas da Falha Básica. Abbagnano (2007) nos conta que, certo dia, Tales estava caminhando e contemplando o universo e as estrelas. Havia um buraco em sua frente e ele, distraído, caiu.

Diante essa história, podemos abrir um paralelo entre ela e a Falha Básica:

Contemplar as estrelas e o universo é como se fosse um questionamento acerca desse sentimento de vazio. Frente a esses devaneios que evocam a vacuidade, se cairmos em um buraco profundo, poderemos nos desesperar, ter muita gana de lutar e vontade de avançar, mas acabaremos ficando estáticos/parados. Uma alternativa válida diante dessa dramática situação seria, talvez, gritar.

E, justamente, os analistas devem saber ouvir e interpretar esse grito estridente, alto e desesperado, que é representado, ironicamente, por um estranho silêncio, uma sensação de vazio.

Dessa maneira, poderemos conjecturar que, apesar de parecer contraditório, o vazio é o silêncio que representa o grito desesperado de alguém em um buraco, buscando se “agarrar” a algo de qualquer maneira.

Nesse sentido, é válido perceber toda a dificuldade do analista nos tempos atuais, em que o próprio contexto e os próprios homens revolvem buracos cada vez mais fundos. É interessante observar, ainda, que o vazio continua a se mostrar como possibilidade, pois é apenas por ele que expressamos e conseguimos a inquietação para nos alavancarmos e seguirmos em frente.

5. O VAZIO COMO POSSIBILIDADE: Passeios

O vazio é um meio de transporte
Pra quem tem coração cheio
Cheio de vazios que transbordam
Seus sentidos pelo meio

Paulinho Moska

Até o presente momento, transitamos por diversos caminhos em que pudemos contemplar o vazio. Percorremos campos, trilhos, veredas e matas quase fechadas, representadas por teorias da Sociologia e da Psicanálise, perseguindo respostas acerca do sentimento de vazio.

Interessante notar que, ao nos atermos à construção teórica do trabalho, o sentimento de vazio pareceu-nos mais como um companheiro de percurso do que algo que estivemos no encalço.

Essa ideia se justifica, pois a impressão que nos fica é a de que tangenciamos constantemente o vazio. Entretanto, isso não significa que não o abordamos, pois, se ficássemos apenas tangenciando-o, iríamos ficar estagnados, apenas cingindo e tonteados. Podemos atestar nosso desenvolvimento frente ao avanço de nossos passeios.

Então, como em um diário de viagem, inscreveremos algumas impressões deixadas ao longo desse percurso, para posteriormente discutirmos sobre elas.

Ao passear pelos belos campos da Sociologia, percebemos uma impossibilidade do vazio racionalizado, já que, por vias da razão, não tem o porquê de nossa sociedade se sentir esvaziada.

Atualmente, somos marcados pelo excesso. *Frente a uma* necessidade, *há inúmeras alternativas* para suprir. *Frente a uma* necessidade de um produto, *há inúmeros* produtos para suprir. *Frente a uma* alternativa, *há inúmeras* necessidades para incutir um desejo. Diante desse modelo, qual a razão de me sentir esvaziado? Parece que nenhuma. Em contrapartida, *sentimos*, sim, um vazio.

Ao passar pela trilha entre a Sociologia e a Psicanálise, começamos a perceber que há instaurado um desejo em que todos querem aparecer. Além disso, observamos que o vazio

pode parecer uma grande fonte, um disparador. Conjecturamos, também, a possibilidade do surgimento desse sentimento em transições paradigmáticas.

Ao sair da trilha, percorremos um caminho com algumas dificuldades. Dessa maneira, a metapsicologia foi como uma bússola para seguir em frente. Analisamos, então, o narcisismo e o amor, e conquistamos relevantes subsídios para se pensar na transitoriedade. Assim, acabamos por indagar se, em períodos transitórios, surgem lacunas em que o sentimento de vazio floresce.

Em uma determinada rota, pudemos perceber um pequeno rastro que nos levaria a uma mata quase cerrada. Influenciados por uma curiosidade investigativa, abrimos espaços em veredas e ficamos deslumbrados com as belezas que nos aguardavam. Defrontamo-nos com a teoria de Balint e percebemos a riqueza de contribuições que essa teoria poderia nos oferecer para compreender o vazio. Destacamos, em meio a esse tesouro, a estratégia filobática como possibilidade de se desgarrar de objetos desagradáveis.

5.1. Fim do diário

Ao saber que nossa jornada está chegando ao final, paramos um momento para começar a apreciar a beleza de um novo espaço conquistado. É interessante perceber que o lugar não seria tão belo se não considerássemos tudo o que conseguimos passar e aprender ao longo de nossa viagem. Então, retomar alguns pontos cuidadosamente anotados se faz extremamente necessário para conseguirmos aproveitar o máximo dessa bela paisagem que agora nos aparece.

Diante disso, analisaremos os pontos já descritos de nosso diário.

Em primeiro lugar, precisamos atentar para a transição paradigmática entre a modernidade – marcada pelas metanarrativas - e a atualidade – marcada pelas pequenas narrativas.

Isso significa que as grandes verdades, as grandes tradições, começam a ruir. Pequenas verdades acabam se instaurando, criando pequenas contradições em tudo, sempre atravessadas pela lógica do consumo. Como pensar, por exemplo, em uma sociedade individualizada? Se há o social, como se pensar o individual?

Sobre isso, Rolnik (1997) nos elucida que, por intermédio do consumo, há uma espécie de pulverização das identidades, produzindo espécies de “kits de perfis-padrão de

acordo com cada órbita do mercado, para serem consumidos pelas subjetividades [...], que mudam ao sabor dos movimentos do mercado e com igual velocidade” (p. 20).

Notamos no pensamento de Rolnik (1997) que esses *kits* representam bem a ideia de pequenas narrativas. Percebemos esse mesmo movimento ao Harvey (2011) apresentar a consideração de Jacques Derrida (1930-2004), que aponta a atualidade como sendo marcada por montagens e colagens. Dessa maneira, a “continuidade só é dada no ‘vestígio’ do fragmento em sua passagem entre a produção e o consumo” (p. 55).

Há de se notar, também, a diferença que esses inúmeros vestígios provocaram. Na modernidade, as noções de tempo e de espaço se davam de maneira mais rígidas; já na atualidade, essa noção muda totalmente. De acordo com Harvey (2011), a noção de espaço e a de tempo vêm mudando, já que elas são sujeitas à circulação e à acumulação do capital.

Esse pensamento faz sentido ao considerarmos o papel do consumo na vida dos sujeitos. Ressaltamos o pensamento de Baudrillard (2008) quando este cita que vivemos o tempo dos objetos materiais, ou seja, o homem passa a viver de acordo com o ritmo e a troca desses objetos.

Dessa maneira, devemos considerar a fugacidade de tudo, em que o tempo e o espaço se reconfiguram constantemente. Rolnik (1997) chama a atenção de que, nessa lógica, haja uma espécie de um esvaziamento da subjetividade que se dá pela desestabilização causada pela velocidade e também a constante ameaça de perda da referência identitária.

Viver nessa lógica realmente parece algo preocupante. Nesse sentido, é totalmente plausível e racional vivermos uma sociedade da apatia ou, como nos aponta Matos (2009), uma sociedade do tédio.

Entretanto, acreditamos na impossibilidade de estagnação desse estado, pois o homem sente algo que vai contra essa racionalidade, quer dizer, sente um vazio. O vazio parece ser, então, um grande disparador, visto que expressa que essa sociedade, que nos estufa de informações e consumo como se fosse possível “comprar a felicidade”, não nos deixa saciados. Ou seja, não há uma lógica que, de fato, nos satisfaça, pois nos sentimos esvaziados. Assim, o sentimento de vazio nos permite conjecturar que vivemos um período de transitoriedade.

Para um maior esclarecimento desse ponto, abriremos um paralelo com a teoria e o contexto freudiano. Como já observado, Freud conseguiu denunciar os malefícios sociais demonstrando que as psicopatologias possuíam uma relação muito estreita com o social, ou seja, esses acometimentos pareciam querer mostrar uma incompatibilidade entre o estado de bem-estar social e a ascensão científica, com o contexto de variadas guerras, crises e

revoluções. Outrossim, o sentimento de vazio parece expressar essa incoerência existente entre nossa atual sociedade e a infelicidade.

Importante notar que não estamos relacionando o sentimento de vazio às psicopatologias, mas apenas demonstrando que ele é uma expressão válida, capaz de nos impulsionar a uma mudança.

É necessário considerar, também, que o modelo de metanarrativas se apresenta arriscado, afinal, as tradições e modelos identitários fixos podem acarretar danos em nossas subjetividades. A própria Rolnik (1997) nos indica que a referência identitária deve ser combatida “para dar lugar aos processos de singularização, de criação existencial, movidos pelo vento dos acontecimentos” (p. 23). O vazio poderia ser esse hiato, que impulsionaria o sujeito em direção à criação.

Não iremos cindir o sentimento de vazio e analisá-lo diferenciadamente da Cultura e da Psicanálise. Demonstramos ao longo do trabalho que elas são áreas complementares e acentuamos isso ao explicar a teoria de Balint. Esse sentimento, portanto, parece ser um indício de que há algo de errado com o contexto em que ele é inserido. Também devemos considerar que ele pode ser explicado como um impulsionador e/ou uma possibilidade que nos acompanha desde sempre e que, desse modo, é fundamental para nos movimentarmos.

Reiterando a explicação, acreditamos que, para haver alguma mudança, é necessário um desejo. Do mesmo modo, para que haja um desejo, há a necessidade de um sentimento de vazio, que o impulsionaria. Dessa maneira, o vazio não somente expressa um contexto que não satisfaz, mas também consegue reservar grandes possibilidades frente ao nosso contexto fragmentado.

Com essa fragmentação advinda das pequenas narrativas, há realmente um amplexo no vazio. No entanto, será que esse amplexo não conseguiria envolver realmente nada?

Conjecturamos que não. Em um abraço nos cacos metanarrativos, há de ficar algo, ao menos um fragmento. Esse pequeno pedaço pode nos trazer sofrimento e, como já observado, é possível retirá-lo e substituí-lo. Diante dessas considerações, devemos pensar que a estratégia filobática se encontra, apesar de arriscada, de maneira admissível para esse contexto de pequenas narrativas.

Considerado isso, podemos também concluir que o sentimento de vazio nos permite transitar por vários lugares e nos ligarmos e desligarmos de várias coisas e sentidos, como verdadeiros pastiches ambulantes. Assim, devemos considerar, igualmente, que na atualidade conseguimos permitir “um modo particular de experimentar, interpretar e ser no mundo” (HARVEY, 2011, p. 56).

Finalizamos aqui nosso diário de viagem, neste lugar tão gostoso e confortável que é esse novo horizonte aberto. Neste último momento, em que a caneta quase repousa, admiramos nossa conquista e observamos a vastidão de infinitos elementos em nossa volta.

Porém, é hora de retornar. Pelo menos, se estabelece uma sensação de ter auxiliado a alargar o caminho e ter contribuído com mais alguns indicativos ao longo dessa estrada.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim sendo, minha tentativa de dar fechamento a este trabalho acaba se transformando em abertura para novas questões, que mostram a necessidade de outros estudos e pesquisas, que forneçam maiores esclarecimentos [...].

Francisco Hashimoto

Quando sentamos de maneira confortável e rememoramos nossa viagem, é comum realizarmos retrospectivas e nos deliciar com algumas lembranças. Um aspecto que devemos considerar são os diversos ensinamentos nesse intercâmbio cultural.

Matos (2009) nos explica que o termo ‘experiência’ muito tem a ver com o sentido de viagem. Isso porque, quando se faz uma relação etimológica, percebemos que essa palavra se relaciona com a ‘travessia de uma região’, por muitas vezes desconhecida, onde é possível ampliar nossos conhecimentos.

Diante disso, podemos afirmar que essa experiência nos acompanhou nesta dissertação o tempo todo. Acabamos por nos aventurar nos meandros do sentimento de vazio e tentamos ampliar um entendimento dele.

Neste momento, é necessário apontar que, em muitas leituras aqui não relatadas, o vazio foi observado não como uma possibilidade, mas antes com uma conotação negativa, muitas vezes associada a patologias do vazio.

Certamente, todas as leituras foram válidas para a construção do trabalho e não as desconsideramos. Entretanto, o que realizamos aqui foi somente um olhar, em um diferente ponto de vista, sobre esse fenômeno.

Por fim, gostaríamos de apontar que há uma imensidão de trilhas, estradas, veredas e lugares a serem explorados. Especificamente ao focarmos em nossa jornada, quando decidimos seguir um caminho, tivemos que deixar, para trás, infinitos outros.

Enfim, é isso. Pretendemos relatar sobre nossa viagem inúmeras vezes e esperamos que nossas experiências estimulem e tragam contribuições para outras viagens. E, quem sabe, porventura, quando tivermos seguindo novos caminhos (talvez já trilhados) nossos caminhos não se cruzarão?

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BALINT, M. *A falha básica: aspectos terapêuticos da regressão*. Tradução de Francisco Frank Settineri. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- _____. *Primary love and psycho-analytic technique*. London: Tavistock Publications, 2003.
- _____. (1935). Critical Notes on the Theory of the Preenatal Organizations of the Libido. In: _____. *Primary love and psycho-analytic technique*. London: Tavistock Publications, 2003.
- _____. (1936). Eros and Aphrodite. In: _____. *Primary love and psycho-analytic technique*. London: Tavistock Publications, 2003.
- _____. (1937). Early Development States of the Ego. Primary Object-love. In: _____. *Primary love and psycho-analytic technique*. London: Tavistock Publications, 2003.
- BAUDRILLARD, J. *A sociedade de Consumo*. Lisboa: Edições 70, 2008. Tradução de Artur Mourão.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Traduções de Mauro Gama e Cláudia Martinelli.
- _____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. Tradução de Plínio Dentzien.
- _____. *Vida Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. Tradução de Carlos Alberto Medeiros.
- BECK, U. A individualização como forma social. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernidade reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Edunesp, 1997. Tradução de Magda Lopes.
- BIRMAN, J. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- CHAUÍ, M. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- COSTA, J. F. *Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamound, 2005.
- _____. *O risco de cada um: e outros ensaios da psicanálise e cultura*. Rio de Janeiro: Garamound, 2007.

_____. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DOUVILLE, O. *Chronologie de la psychanalyse du temps de Freud*. Paris: Dunod, 2009.

ENRIQUEZ, E. *Da horda ao Estado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. Tradução de Teresa Cristina Carreteiro e Jacyara Nasciutti.

FERREIRA, A. B. H. *Dicionário Aurélio de língua portuguesa*. 5 ed. Curitiba: Positivo, 2010.

FIGUEIREDO, L. C. *Psicanálise: Elementos para a clínica contemporânea*. São Paulo: Escuta, 2003.

FRANCHINI, A. S.; SEGANFREDO, C. *As 100 melhores histórias da mitologia: deuses, monstros e guerras da tradição greco-romana*. 9 ed. Porto Alegre: L & PM, 2007.

FREUD, S. (1895) *Projeto de uma Psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. Tradução de Osmyr Faria Gabbi Junior.

_____. *Diário de Sigmund Freud – 1929-1939: crônicas breves*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000. Tradução de Francis Rita Apsan.

_____. (1905). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. VII.

_____. (1910). *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. XI.

_____. (1911). *Formulações sobre os Dois Princípios do Acontecer Psíquico*. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004. Vol. I.

_____. (1912). *Alguns Comentários sobre o Conceito de Inconsciente na Psicanálise*. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004. Vol. I.

_____. (1913 [1912]). *Totem e Tabu*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. XIII.

_____. (1914). *Introdução ao Narcisismo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Vol. 12

_____. (1916). *A transitoriedade*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Vol. 12

_____. (1917[1915]). *Luto e Melancolia*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Vol. 12

_____. (1917). *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. XVI

_____. (1921). *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Vol. 15

_____. (1922). *Dois verbetes de enciclopédia*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. XVIII.

_____. (1927). *O Futuro de uma ilusão*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. XXI.

_____. (1930[1929]). *Sobre O mal-estar na civilização*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. XXI.

_____. (1933[1932]). *Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006a, Vol. XXII

_____. (1933[1932]) *Por que a guerra?*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006b. Vol. XXII.

_____. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986. Organização de Jeffrey Moussaieff Masson; tradução de Vera Ribeiro.

_____. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 2004. Tradução de Luiz Alberto Hanns.

_____. *Obras Completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Sigmund Freud & Sándor Ferenczi: correspondência*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. Tomo I, v. II. Tradução de Claudia Cavalcanti e Suzana Kampff Lages.

GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à Metapsicologia Freudiana 3: Artigos de Metapsicologia, 1914-1917: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. 21 ed. São Paulo: Loyola, 2011.

HASHIMOTO, F. *Sol Nascente no Brasil: cultura e mentalidade*. Assis: HFV Arte & Cultura, 1995.

_____. *Vivências de perdas em uma empresa familiar*. 2005, 156 f. Tese (Livre docência em Orientação Profissional). Faculdade de Ciências e Letras da UNESP de Assis. Assis, 2005.

HAYNAL, A. *A técnica em questão: controvérsias em psicanálise – de Freud e Ferenczi a Michael Balint*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1995.

- HERRMANN, F. *A infância de Adão e outras ficções freudianas*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.
- HOBSBAWM, E. J. *A Era dos impérios*. 13 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2009. Tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo.
- HORNSTEIN, L. *Introdução à psicanálise*. São Paulo: Escuta, 1989.
- KEHL, M. R. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- KUMAR, K. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. Tradução de Ruy Jungmann e Carlos Alberto Medeiros.
- LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B.. *Vocabulário de Psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LASCH, C. *A Cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago, 1983. Tradução de Ernani Pavaneli Moura.
- LIPOVESTKY, G. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. São Barueri: Manole, 2005. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch.
- LYOTARD, J-F. *O pós-moderno explicado às crianças: Correspondência 1982-1985*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- _____. *A condição pós-moderna*. 12 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa.
- MAFFESOLI, M. *O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno*. Rio de Janeiro: Record, 2007. Tradução de Clóvis Marques.
- MATOS, O. *Café Filosófico: Tempo sem experiência*. São Paulo: TV Cultura, 2009. Disponível em <<http://www.cpfcultura.com.br/2009/06/09/integra-tempo-sem-experiencia-olgaria-matos/>>. Acesso em 01 de maio de 2012.
- MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- _____. Sobre a pesquisa em psicanálise. *Revista Psychê*. São Paulo, n. 2, ano 2. p. 87-96, 1998.
- _____. *A Vingança da Esfinge: Ensaio de Psicanálise*. 3 ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.
- MONZANI, L. R. *Freud: O movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.
- PAZ, O. *Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 17-35. Tradução de Olga Savary.

PLATÃO. *Diálogos*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 5º ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

POLITZER, G. *Crítica dos fundamentos da Psicologia: a Psicologia e a Psicanálise*. Piracicaba: Unimep, 1998. Tradução de Marcos Marcionilo e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva.

RAMOS, G. *Alexandre e outros heróis*. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 1997.

RICAUD, M. M. *Michael Balint: El Nuevo comienzo de la Escuela de Budapest*. Madrid: Síntesis, 2000. Tradução de: Isabel Moreno Correa.

ROLNIK, S. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, D. (org.) *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papyrus, 1997, p. 19-24.

ROUDINESCO, E; PLON, M. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Trad. Vera Ribeiro e Lucy Magalhães.

ROUDINESCO, E. *Por que a Psicanálise?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. Tradução de Vera Ribeiro.

SAFRA, G. *A po-ética na clínica contemporânea*. Aparecida: Ideias e Letras, 2004.

SANTOS, B. de S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 13 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SARLO, B. *Cenas da vida pós-moderna: intelectuais, arte e videocultura na Argentina*. 4 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. Tradução de Sérgio Alcides.

SIBILIA, P. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. 3 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

STEWART, H. *Michael Balint: Object Relations Pure and Applied*. Cornwall: Routledge, 2007.

TOURAINÉ, A. *Crítica da Modernidade*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1995. Tradução de Elias Ferreira Edel.

VIERECK, G. S. *Entrevista com Freud, Alpes Austríacos, 1926*. Tradução de Paulo César Souza.

VINCENT, M. Narcisismo. In: MIJOLLA, A. *Dicionário Internacional de Psicanálise: Conceitos, noções, biografias, obras, eventos, instituições*. Rio de Janeiro: Imago, 2005. Trad. Álvaro Cabral