



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA – MESTRADO
LINHA DE PESQUISA: PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL E PSICANÁLISE

**A DEPRESSÃO COMO MARCA DO MAL-ESTAR CONTEMPORÂNEO E
SUA RELAÇÃO COM A EXPERIÊNCIA DO TEMPO E DA
TRANSITORIEDADE.**

RECIFE,
FEVEREIRO DE 2021



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA – MESTRADO
LINHA DE PESQUISA: PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL E PSICANÁLISE

ANDERSON BARBOSA DE ARAÚJO

**A DEPRESSÃO COMO MARCA DO MAL-ESTAR CONTEMPORÂNEO E
SUA RELAÇÃO COM A EXPERIÊNCIA DO TEMPO E DA
TRANSITORIEDADE.**

Dissertação para apresentação à
banda, como requisito final para a
obtenção do título de Mestrado em
Psicologia Clínica.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Paula
Cristina Monteiro de Barros

RECIFE,
FEVEREIRO DE 2021

A663d Araújo, Anderson Barbosa de.
A depressão como marca do mal-estar contemporâneo e sua relação com a experiência do tempo e da transitoriedade / Anderson Barbosa de Araújo, 2021.
159 f. : il.

Orientadora: Paula Cristina Monteiro de Barros.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Psicologia. Clínica. Mestrado em Psicologia Clínica, 2021.

1. Depressão. 2. Psicanálise. 3. Psicopatologia.
I. Título.

CDU 159.964.2

Pollyanna Alves - CRB4/1002

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA –
MESTRADO
LINHA DE PESQUISA: PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL E
PSICANÁLISE

ANDERSON BARBOSA DE ARAÚJO

A DEPRESSÃO COMO MARCA DO MAL-ESTAR CONTEMPORÂNEO E
SUA RELAÇÃO COM A EXPERIÊNCIA DO TEMPO E DA
TRANSITORIEDADE.

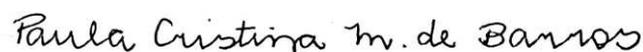
BANCA EXAMINADORA



PROF^o. DR^o. TIAGO IWASAWA NEVES – Examinador externo



PROF^a. DR^a. MARIA CONSUELO PASSOS – Examinador interno



PROF^a. DR^a. PAULA CRISTINA MONTEIRO DE BARROS – Orientadora

RECIFE,
FEVEREIRO DE 2021



Flores-do-campo (Plath, 1956).

Para um espírito animado pelo sopro feminino.
Uma flor para uma poeta.
À Sylvia Plath, dedico.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer minha orientadora, professora Paula Barros, que em tempos tão obscuros na política nacional, tem cumprido o papel de orientadora e levado adiante a missão de transmitir e construir conhecimento. Sempre dependi do ensino público para estudar e quando pensei em fazer mestrado em uma universidade privada, logo senti que estava querendo forçar a entrada em um lugar que “não foi feito para mim”. Paula me ensinou que a educação pode transcender esses limites e ser, ao mesmo tempo, um ato ético, político e afetivo.

Gostaria de agradecer a banca, composta pelos professores Tiago Iwasawa e Maria Consuelo Passos, pelo aceite de participar da avaliação desse trabalho e as contribuições inestimáveis para ele.

Quero destacar um agradecimento ao corpo docente da UNICAP, seus funcionários, secretaria e coordenação da pós-graduação em psicologia clínica, pela dedicação e apoio.

Quero agradecer a minha grande amiga, irmã de alma, Jéssyca Alana, por dividir comigo cafês da manhã online, escutar a minha ansiedade, as minhas ideias malucas e contribuir, sem dúvida alguma, com o percurso dessa dissertação.

Gostaria de agradecer ao meu querido amigo Lucas Amorim, por sua ajuda em inúmeros momentos, seja me ajudando a fazer referências, seja me emprestando seu computador para poder trabalhar, seja dividindo comigo as dores e as delícias da travessia.

À Elis, pela ternura no olhar, por apostar em mim e pelas dicas preciosas antes mesmo de eu entrar no mestrado, me indicando referências importantes, que estiveram presentes nessa dissertação. Além de supervisora, uma grande amiga.

À Cleide, querida professora, que me apresentou uma psicanálise totalmente diferente do que eu pressupunha, me falou sobre esse programa de pós e foi peça fundamental da construção desse meu percurso.

Quero agradecer aos colegas de turma, em especial Nayara, Bira e Priscila, pela parceria nesse caminhar.

Aos membros do laboratório de psicopatologia fundamental e psicanálise, pelas ricas discussões.

Aos membros dos meus grupos de estudo, como Tiago, Severino, Daysa, Cynthia e Wilson, por servirem de meio frutífero para estudos e pesquisas que, sem dúvida, contribuíram na escrita desse trabalho.

Aos pacientes que diante de mim desenrolam suas histórias, deixando-se tocar no mais íntimo, e me revelando verdades que de outra forma eu jamais saberia. É a voz de alguns deles que escuto nos capítulos dessa dissertação.

À Xavier, pela escuta do que em mim é menos eu.

À CAPES e ao CNPQ, pelo incentivo à pesquisa na pós-graduação e financiamento da bolsa.

O sol, após emergir da mortalha cinzenta das nuvens, brilhava com força de verão sobre as colinas intocadas. Interrompi o trabalho para observar aquela vastidão imaculada e senti a mesma excitação de quando vejo árvores e plantas parcialmente cobertas por água – como se a ordem natural do mundo tivesse sido ligeiramente alterada, entrando numa nova fase...

[...] Respirei fundo e ouvi a batida presunçosa do meu coração. Eu sou, eu sou, eu sou.

Plath, S. (1963/2014)

RESUMO

A depressão parece representar, na contemporaneidade, uma das formas hegemônicas de sofrimento psíquico. Dados da OMS de 2018 mostram que, em todo o mundo, são mais de 300 milhões de pessoas, de todas as faixas etárias, em depressão. No presente estudo, destacamos a importância, para além da perspectiva psicopatológica, de situar o discurso sobre a depressão no campo psicanalítico, a partir de um paradigma ético e político, sobre a verdade do sujeito. Diante disso, o objetivo geral desta dissertação de mestrado foi investigar a depressão enquanto marca do mal-estar contemporâneo e sua relação com as experiências do tempo e da transitoriedade. O motor para essa reflexão foi a escuta de Esther Greenwood, personagem do romance *A redoma de vidro*, obra publicada em 1963, pela autora Sylvia Plath. Diante desse material, o recurso metodológico desta pesquisa foi a construção do caso clínico, visando os elementos de real que despontam na experiência e que colocam em questão o objetivo proposto, permitindo uma articulação teórica com o que a literatura apresenta, principalmente nas figuras de Freud e Lacan, além de outros autores contemporâneos. A história de Esther nos permitiu apontar a depressão como um condensador do mal-estar atual, permitindo entrever questões fundamentais da condição humana, a exemplo da verdade subjetiva, da perda, do suicídio, do desamparo. Constatou-se que a depressão, tal como a melancolia na época de Freud, tem um papel de revelação de questões centrais. Também se observou como os sujeitos deprimidos apresentam-se como resistentes, ao mesmo tempo que produto, da racionalidade neoliberal vigente, que, impondo à subjetividade o modelo empresarial, promove um processo de gestão do sofrimento psíquico. Como um resto da operação, o sujeito deprimido parece se apresentar numa posição contrária, até mesmo insurgente, diante dos imperativos de gozo da pressa e da produtividade, experimentando uma temporalidade própria, marcada por uma rejeição à corrida pelo autoaperfeiçoamento. Consideramos que a experiência com a vida e a morte nesses sujeitos também se mostra contracorrente, uma vez que o sujeito deprimido, em seus discursos, expõe a finitude, a transitoriedade de todas as coisas, a morte enquanto horizonte possível, levando essa questão, muitas vezes, para o campo ético sobre o sentido último da existência. Por fim, o que se conclui é que a depressão aparece como um resto, ou até mesmo um efeito, da subjetivação vigente, ao mesmo tempo em que revela a impossibilidade dessa racionalidade de dar conta do que é demasiadamente humano, isto é, o ponto mais íntimo de cada um, lugar onde os imperativos cedem e onde a escuta é demandada.

Palavras-chave: Depressão. Tempo. Transitoriedade. Contemporaneidade. Psicanálise.

ABSTRACT

Depression seems to represent one of the hegemonic forms of psychological suffering in contemporary times. The WHO data from 2018 shows that, worldwide, there are more than 300 million people of all age groups in depression. In the present study, we highlight the importance, beyond the psychopathological perspective, of placing the discourse on depression in the psychoanalytic field, from an ethical and political paradigm, on the subject's truth. Therefore, the general objective of this master's thesis was to investigate depression as a mark of contemporary discontent and its relation with the experiences of time and transience. The engine for this reflection was listening to Esther Greenwood, a character in the novel *The Bell Jar*, a work published in 1963 by the author Sylvia Plath. In view of this book, the methodological resource of this research was the construction of a clinical case, oriented at the elements of real that emerge in the experience and that question the proposed objective, allowing a theoretical articulation with what the literature presents, mainly in the figures of Freud and Lacan, in addition to other contemporary authors. Esther's story allowed us to point out depression as a condenser of current discontent, allowing us to glimpse fundamental questions of the human condition, such as subjective truth, loss, suicide and helplessness. Depression, like melancholy in Freud's day, was found to have a role in revealing central issues. It was also observed how the depressed subjects present themselves as resistant and as a product of the current neoliberal rationality which promotes a process of managing psychological suffering, imposing subjectivity on the business model. As a remnant of the operation, the depressed subject seems to present himself in a contrary position of the *jouissance's* imperatives of enjoyment and productivity, experiencing his own temporality, marked by a rejection of the race for self-improvement. We consider that the experience with life and death in these subjects also proves to be countercurrent, since the depressed subject, in his speeches, exposes finitude, the transience of all things, death as a possible horizon, directing this question to the ethical field about the ultimate meaning of existence. Finally, it is concluded that depression appears as a remnant or even an effect of the current subjectivation, at the same time that it reveals the impossibility of this rationality to apprehend for what is too human, in other words, the point most intimate of each subject, a place where imperatives give way and where listening is demanded.

Keywords: Depression. Time. Transience. Contemporaneity. Psychoanalysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: “SAÍDA DAS CINZAS, ME LEVANTO COM MEU CABELO RUIVO”: UMA POETA, UMA NOVELA, UM CASO	22
1.1 Arte, psicanálise, e a escrita: breves considerações	24
1.2 Tecendo a Lady Lazarus: Sylvia Plath e sua poética.....	27
1.3 Apresentando o caso: Esther Greenwood em uma redoma de vidro.....	31
CAPÍTULO II: SOBRE A VERDADE DO SUJEITO EM FACE DA CONDIÇÃO HUMANA	41
2.1 Uma introdução sobre a melancolia	42
2.2 “Era como se o que eu quisesse matar não estivesse naquela pele”: pontuações sobre o suicídio	50
2.3 “Era meu próprio silêncio”: sobre a perda e o desamparo na condição humana .	55
2.4 “São como manequins simulando vida”: verdade, engano e o real	60
CAPÍTULO III: SITUANDO A DEPRESSÃO COMO MARCA DO MAL-ESTAR CONTEMPORÂNEO: MEANDROS DE UMA ÉTICA DO DESEJO	68
3.1 Considerações sobre o mal-estar contemporâneo	72
3.2 “Riocorrente”: Uma questão ética em Lacan	79
3.3 A depressão como marca do mal-estar contemporâneo.....	85
CAPÍTULO IV: “CAINDO FORA DA CORRIDA”: O QUE ESTHER ENSINA SOBRE O TEMPO E A TRANSITORIEDADE?	105
4.1 Seguindo os rastros de Freud sobre o tempo.....	106
4.2 No tique-taque do lógico: o que Lacan nos diz sobre o tempo?.....	118
4.3 Algumas notas sobre a transitoriedade.....	126
4.4 Tempo, transitoriedade, depressão e seu revés contemporâneo.....	138
DO QUE FINDA E RECOMEÇA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS	147

Introdução

Falar a palavra depressão é tocar em um significante que, na contemporaneidade, parece perder cada vez mais os seus contornos, já que o que se observa é a pulverização, seja da depressão enquanto diagnóstico de domínio da psiquiatria, seja enquanto descrição de um humor que toma conta das redes sociais e da mídia como o “mal do século”. Dunker (2020) chama atenção, por exemplo, para o fato de que entre o fim da segunda guerra e os anos 80, a depressão deixa de ser uma coadjuvante no cenário da loucura e ascende ao lugar de protagonista das formas de sofrimento atuais, normalopática, compulsória e expansiva.

Interessante, pensando nisso, demonstrar como realmente o significante “depressão” sofreu uma pulverização cultural na atualidade, distanciando-se da verdade subjetiva. Se apelarmos para a ferramenta de busca *google*, teremos um exemplo disso. Em uma pesquisa rápida pela palavra “depressão”, apresentam-se um total de quase 42 milhões de resultados. Páginas e mais páginas online sobre o tema tomam conta da internet em mais de 7 milhões de sites ou blogs.

O significante “depressão”, solto na cultura, é revestido de inúmeros significados. Os 42 milhões de resultados no *google* demonstram isso. Tamanha pulverização exige que, nessa apresentação, algo do sentido etimológico da palavra seja resgatado. A palavra provém do latim *deprimere*, cujo prefixo *de* remete a “para baixo”, ao passo que *primere* diz do ato de apertar ou empurrar. Com isso, é possível constatar que etimologicamente a palavra depressão está relacionada com o ato de “empurrar firmemente, para baixo”.

Esse cenário impõe então um desafio marcante e uma demanda para a psicanálise, ou seja, como retomar a depressão no campo psicanalítico? E como, ao mesmo tempo, fugir do lugar comum que esse significante ganhou na atualidade? Parece que a busca

pela verdade do sujeito, a partir de uma perspectiva clínica de escuta da radical singularidade seja um caminho possível para isso. É isso que se pretende com essa dissertação, a partir da escuta de Esther Greenwood, personagem de *A redoma de vidro*, romance publicado por Sylvia Plath em 1963.

Esther Greenwood será apresentada logo no primeiro capítulo dessa dissertação, nos servindo de motor e provocador da teorização durante todo o percurso desse trabalho, a partir da revelação da íntima verdade de sua posição subjetiva. O romance semiautobiográfico de Plath revela uma confusão entre vida e obra, e escancara, a partir da personagem Esther, a verdade atravessada pelo real¹. Mas, como afirma Lacan (1974/2003) em *Televisão*, uma verdade em relação com o real é sempre semidita, pois não é possível dizê-la toda.

Ainda assim, é a verdade do sujeito que aqui se visa, principalmente por se tratar de um caso clínico, pois, como afirma Freud (1937/2019) em *Análise finita e infinita*, a clínica é o lugar por excelência onde o analista deve amar a verdade. Um amor que, nos diz Freud, se propõe a excluir “toda e qualquer aparência e falseamento” (p. 355).

É dessa verdade subjetiva, como portando em si algo que nos permite entrever, a partir de uma posição clínica e ética, fenômenos subjetivos e também coletivos, que se trata esse trabalho de dissertação no final das contas, buscando questionar, com o que Esther nos apresenta, a subjetivação de nossa época e sua relação com as dimensões do tempo e da transitoriedade.

¹ Segundo a definição do *Dicionário de Psicanálise* de Roudisnesco e Plon (1998), o real é um “termo empregado como substantivo por Jacques Lacan, introduzido em 1953 e extraído, simultaneamente, do vocabulário da filosofia e do conceito freudiano de realidade psíquica, para designar uma realidade fenomênica que é imanente à representação e impossível de simbolizar. Utilizado no contexto de uma tópica, o conceito de real é inseparável dos outros dois componentes desta, o imaginário e o simbólico, e forma com eles uma estrutura. Designa a realidade própria da psicose (delírio, alucinação), na medida em que é composto dos significantes foracluídos (rejeitados) do simbólico.” (pp. 644-645)

O romance, publicado em 1963, ano do suicídio de sua autora Sylvia Plath, sob o pseudônimo de Victoria Lucas, é considerado uma obra clássica da literatura confessional, além de ser também vista como uma obra semiautobiográfica, que apresenta diversos elementos da vida da própria Plath. No romance, somos levados ao universo de Esther, que nos conta, em primeira pessoa, sobre suas experiências, percepções e sensações acerca da sua existência e daquilo que a circunda. Como afirma o tradutor da obra Chico Mattoso: “com crueza, a voz da personagem apresenta ao leitor o ponto de vista de quem vivencia o colapso. Esther tem uma visão muito crítica, às vezes ácida, da sociedade e de si mesma” (Plath, 1963/2014). Como veremos desde a apresentação do caso no primeiro capítulo.

Por mais que Freud nunca tenha dedicado um texto especificamente ao tema da depressão, a presente dissertação partiu também, além do caso Esther, de uma questão aberta por ele em seu clássico texto *Luto e melancolia* (1996/1917 [1915]), ao falar que talvez o sujeito melancólico tenha uma visão mais penetrante da verdade. Freud elucida muito a questão, e, poucos meses depois, em *Sobre a transitoriedade* (1996/1916), segue discutindo algo que parece acrescentar-se à resposta, de forma ontológica e poética, da questão levantada em *Luto e melancolia*.

Nesse sentido, a pergunta principal que orientou esse trabalho veio do que Freud suscitou a partir de sua colocação de que existe algo na melancolia que toca a verdade do sujeito e de sua tese sobre a transitoriedade. Os objetivos desse trabalho foram fruto de um diálogo inicial entre esses dois textos, diálogo esse provocado pelo encontro com o caso Esther que atualiza, em sua própria experiência, algo do que Freud anunciava.

O tema dessa dissertação de mestrado também foi resultado de nossas inquietações clínicas, que encontram no contemporâneo uma série de manifestações muito diferentes das apontadas por Freud na metapsicologia da melancolia. A clínica atual

parece dizer muito mais de um campo polissêmico das depressões, na qual diversas demandas escancaram certo modo de gozo² da contemporaneidade no trato com a vida e a morte, com o tempo, com o sentido, com o absurdo da condição humana.

Já nessa introdução é necessário dizer, no entanto, que “contemporâneo” e “atualidade” não se revestem um ao outro e não querem dizer exatamente a mesma coisa. Por mais que, na atualidade, exista muita coisa que representa a contemporaneidade, esta extrapola o domínio do tempo presente, muitas vezes subvertendo-o, como coloca Agamben (2009) ao dizer que: “pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual” (p. 58).

Com isso, vemos que aquilo que é verdadeiramente contemporâneo, muitas vezes está em direção oposta ao que é atual, e por isso mesmo, escancara na atualidade a forma de funcionamento que é vigente. Ou, como ainda aponta Agamben (2009, p. 59): “a contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias”. É nessa direção que podemos dizer que, por mais que não seja escrita na exata atualidade, a personagem Esther é muito contemporânea, por escancara em seu discurso a lógica própria que rege a subjetivação desses tempos, a do neoliberalismo.

O autor também atribui àquilo que é contemporâneo um certo caráter intempestivo e descontínuo com o tempo cronológico. São as sombras, as trevas, o escuro do tempo

² Segundo a definição do *Dicionário de Psicanálise* de Roudisnesco e Plon (1998), “raramente utilizado por Sigmund Freud, o termo gozo tornou-se um conceito na obra de Jacques Lacan. Inicialmente ligado ao prazer sexual, o conceito de gozo implica a idéia de uma transgressão da lei: desafio, submissão ou escárnio. O gozo, portanto, participa da perversão, teorizada por Lacan como um dos componentes estruturais do funcionamento psíquico, distinto das perversões sexuais. Posteriormente, o gozo foi repensado por Lacan no âmbito de uma teoria da identidade sexual, expressa em fórmulas da sexuação que levaram a distinguir o gozo fálico do gozo feminino (ou gozo dito suplementar).” (p.299)

que se esconde atrás das luzes da atualidade o que esses sujeitos como Esther visam. É o que o leva a afirmar que os sujeitos realmente contemporâneos são, ao mesmo tempo, raros e corajosos, uma vez que o tempo que eles entreveem possui um anacronismo onde ora é “não mais” e ora é “ainda não”.

Seguindo nessa lógica do contemporâneo, a autora Maria Rita Kehl (2009) acha importante destacar que entre a melancolia freudiana e a depressão há uma diferença marcante na contemporaneidade. Para ela, o que atualmente se denomina de depressão e que aparece nos consultórios, é algo muito mais próximo ao campo da neurose, enquanto que a melancolia estaria muito mais referida ao campo da psicose. Destaca que a semelhança entre as duas condições é apenas de ordem fenomenológica, mas que respondem a estruturas psíquicas diferentes, sendo a depressão muito mais um sintoma do mal-estar contemporâneo.

Ainda no que tange a essa separação conceitual entre a melancolia e a depressão, Berlinck e Fedida (2000) trazem alguns comentários interessantes, que partem de uma crítica ao movimento promovido pela psiquiatria que dissolve a melancolia na categoria geral de depressão. A posição dos autores difere, em certo sentido, da defesa estrutural de Kehl, visto que concebem a depressão como não necessariamente associado ao campo estrutural da clínica, mas como um estado que pode se fazer presente tanto na melancolia como em qualquer estrutura.

No entanto, a questão do diagnóstico estrutural e da separação entre melancolia e depressão não aparecerão de forma central nessa pesquisa, pois o que se busca aqui não é a verdade diagnóstica, mas a verdade do sujeito, a partir de uma posição ética e clínica de escuta. O que Esther nos revela é sua posição como resto da operação da subjetivação contemporânea. Essa perspectiva se aproxima do que destaca Safatle (2020) ao afirmar que: “o sofrimento psíquico guarda uma dimensão de expressão de recusa e de revolta

contra o sistema social de normas” (p. 33). É nessa direção, da ênfase na posição de recusa e revolta, que a escuta aqui se orienta.

Sendo assim, como resistente aos imperativos de gozo da contemporaneidade, Esther apresenta uma subjetividade que parece marcada por uma experiência diferente com o tempo, a vida, a morte, o transitório. São essas as perspectivas que suscitaram esse trabalho, de modo que a diferença diagnóstica entre melancolia e depressão é, nesse sentido, pouco útil ao que aqui se objetiva.

Sendo assim, a melancolia e a depressão não aparecem neste texto com importância estrutural ou diagnóstica, mas a depressão nos serve enquanto um significante que denota processos que se configuram, poderíamos arriscar dizer, como uma marca da expressão do mal-estar contemporâneo. Talvez seja até mesmo possível afirmar que a depressão represente a marca mais privilegiada de expressão desse mal-estar, uma vez que aparece como “falha”, “resto”, “efeito rebote” massivo, imperativo e compulsório, como diz Dunker (2020), da própria lógica de subjetivação contemporânea, marcada pelo neoliberalismo.

É nesse ponto que Dardot e Laval (2016), em *A nova razão do mundo*, representam uma referência importante nesse trabalho para se fazer possível pensar a depressão justamente como essa forma privilegiada de expressão do mal-estar contemporâneo, ao se configurar como efeito rebote da subjetivação neoliberal. Os autores deixam claro na obra que o neoliberalismo não é uma simples continuação do liberalismo nem representa o espírito capitalista tal como denunciado por Marx.

A partir de uma leitura de Foucault, os autores demonstram que, muito além de uma ideologia, o neoliberalismo pode ser concebido como uma forma de gestão da subjetividade contemporânea, que estende a lógica do capital a todas as relações sociais

e esferas da vida, imprimindo uma subjetivação em que cada um deve tratar-se como uma empresa, como veremos no decorrer dessa dissertação. Safatle (2020), na mesma direção, destaca o neoliberalismo como sustentado por um discurso de psicologia moral, nessa perspectiva ressaltando que, mais do que um sistema econômico, trata-se de uma engenharia social.

Dito isso, fica claro que a diferenciação estrutural entre melancolia e depressão, assim como o diagnóstico do caso clínico, são absolutamente secundários e não serão enfatizados na travessia deste trabalho. Escolhemos por priorizar o que os sujeitos ditos depressivos no contemporâneo, como Esther, denunciam de sua posição como resto de uma operação, o um que está de fora, e que, como lembra Torquato Neto, desafina o coro dos contentes.

Já no que tange a nosso interesse em articular a depressão com o tempo e a transitoriedade, Kehl (2009) destaca a relação singular que os sujeitos depressivos apresentam com o tempo, e como isso demarca algo da vivência dos sujeitos contemporâneos, pela sua direta oposição. Os depressivos demarcam a experiência de uma temporalidade contra hegemônica, uma lentidão que denuncia a pressa desenfreada do mundo neoliberal e a falha de tal estrutura em fornecer objetos de gozo que normatizem a subjetividade.

Se a experiência depressiva demarca uma temporalidade resistente aos ideais do discurso capitalista, também esses mesmos sujeitos estão denunciando, em suas lamentações, um real difícil demais de escutar: a transitoriedade de tudo, a finitude, a morte enquanto horizonte. Se, em *Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte*, Freud (1915/2020) destaca que no inconsciente os sujeitos estão convencidos da imortalidade, é para lembrar da impossibilidade humana de lidar com a “negatividade” no sentido de um “não mais ser”.

O que a experiência de Esther parece nos ensinar, nesse sentido, é algo que Freud (1916/2010) já anunciava em *A transitoriedade*, ao dizer que “o que é doloroso pode ser verdadeiro” (p. 186). Esther, como o poeta melancólico amigo de Freud nesse texto, revela algo nela mesma de radicalmente oposto aos imperativos neoliberais. Se, com relação ao tempo, se exige pressa, ela nos apresenta sua lentidão, seu “cair fora da corrida”. Se se exige que a morte seja excluída da vida, ela nos apresenta a sensação constante de que tudo é transitório, sem sentido, finito e fadado à morte.

Se Freud se questionava, em *Luto e melancolia*, sobre o porquê era necessário adoecer para ter acesso a verdades como essas, enfatizando que não adiantava repreender o paciente por isso, visto que no fundo ele tinha razão, era para destacar a dificuldade que existia em escutar os sujeitos melancólicos. Dificuldade que permanece viva na atualidade para escutar os sujeitos deprimidos que denunciam, como fala o poeta Durval: que “a depressão é essa estranha doença que faz as pessoas verem o mundo como ele é”. Mas que mundo? Longe de ser o mundo da realidade, o da fantasia compartilhada, é o “mundo puro”, como diz Lacan (1962-63/2005) no seminário da angústia. Local onde o real se comprime. O não simbolizável da vida e da morte.

Seguindo essas indicações introdutórias levantadas até aqui, surgiu o objetivo geral dessa pesquisa, que foi investigar a depressão enquanto marca do mal-estar contemporâneo e sua relação com as experiências do tempo e da transitoriedade, a partir do caso clínico de Esther Greenwood, personagem do romance *A redoma de vidro*.

A partir desse objetivo geral, propusemos os seguintes objetivos específicos, a saber: (1) traçar contribuições dos estudos sobre a melancolia no campo psicanalítico e sobre a atualidade das depressões; (2) compreender o que a depressão denuncia sobre a

relação contemporânea dos sujeitos com o tempo; e, por fim, (3) indagar o que a depressão revela sobre a condição transitória da existência humana diante da morte.

Diante desses objetivos, tratando-se de uma pesquisa em psicanálise, essa dissertação utilizou-se da construção do caso clínico como método de pesquisa, na direção apontada por Figueiredo (2004), de acordo com a qual **construção** diz respeito ao “arranjo dos elementos do discurso visando a uma conduta”, o **caso** como aquilo que cai da regulação simbólica, como o elemento de real presente na experiência, e a **clínica** como o acolhimento necessário para aquilo que do material cai.

A autora também deixa claro que a construção do caso clínico não é da ordem do sujeito necessariamente, mas da ordem do discurso, dos elementos que caem dos discursos e, sendo assim, é passível de ser utilizado com diversos materiais, dentre eles a música, o cinema, a literatura, o teatro. Tal como fez Freud, com a autobiografia de Schreber, *Memórias de um doente dos nervos*, publicado em 1905.

Quaresma da Silva (2013) também disserta sobre a construção do caso clínico e da pesquisa em psicanálise, afirmando que, assim como Freud aprendeu com as histéricas sobre a neurose e com *Édipo Rei* sobre o complexo de Édipo, é possível à psicanálise aprender a partir de qualquer fenômeno humano que nos faça questão, a partir do que dele cai, construindo, com isso, conhecimento e teoria.

Para a autora, nessa direção, a pesquisa psicanalítica funcionaria como um caleidoscópio, que, conforme se gira seu prisma, a luz incide sobre outros ângulos, possibilitando outras visões. Metaforicamente, isso seria a pesquisa em psicanálise, em que uma determinada questão é iluminada sob ângulos diferentes, permitindo a emergência de aspectos poucos percebidos ou ignorados.

Sendo assim, um caso clínico provindo da literatura, Esther Greenwood, serviu de motor para as questões que se seguem, a saber: de que verdade esses sujeitos estão falando? O que o caso Esther revela não só sobre sua radical singularidade, mas também sobre o contexto que a circunda? De que temporalidade se trata na depressão? O que essa temporalidade tem de disruptiva com relação à contemporaneidade? O que esses sujeitos revelam sobre a transitoriedade? Que experiências transversais da condição humana eles deixam à mostra? O que Esther nos permite compreender sobre experiências humanas como a perda, o suicídio, o desamparo, o desejo, a verdade?

Socialmente e para o campo da psicanálise, as temáticas em questão justificam a urgência de sua investigação por retratarem um sintoma contemporâneo que tem cada vez mais chegado aos consultórios dos psicanalistas, e, mais do que isso, que tem sido representativo do mal-estar contemporâneo, como afirma Kehl (2015).

Kehl (2015), ao traçar essa perspectiva, chama atenção para dados como o fato de que a depressão, já enquanto um transtorno psiquiátrico presente nos manuais de classificação, teria sido cada vez mais diagnosticada principalmente nos países mais industrializados. Ressalta também dados que apontam o crescimento exponencial do mercado do *Prozac* (fluoxetina) e demais antidepressivos. A autora trazia dados de um crescimento anual de 22% nesse mercado no mundo, além de lembrar a pesquisa da Organização Mundial de Saúde (OMS), que colocava a depressão como a possível segunda principal causa de morbidade no mundo industrializado até 2020, atrás apenas das doenças cardíacas.

Já no Brasil, dados divulgados pela instituição *Funcional Health Tech* apontam um crescimento de 23% do mercado de antidepressivos entre 2014 e 2018. Como uma sociedade “essencialmente antidepressiva” (p. 50) viria como efeito rebote a produzir cada vez mais depressivos? Essa é uma questão que parece premente de se manter viva

também neste trabalho, uma vez que dados da OMS e da Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS), atualizados em março de 2018, mostram que no mundo existem cerca de 300 milhões de pessoas de todas as idades em depressão. Dado alarmante que leva à urgente necessidade de mais estudos sobre o tema em diversas áreas de conhecimento, tal como a psicanálise.

Essa dissertação se estrutura, a partir desta introdução, em quatro capítulos, a saber: o primeiro capítulo – “Saída das cinzas, me levanto com meu cabelo ruivo”: uma poeta, uma novela, um caso – faz uma apresentação do caso Esther no romance *A redoma de vidro*, pensando em questões importantes para tal, como a relação entre arte e psicanálise e elementos da história da própria autora. O segundo capítulo – Sobre a verdade do sujeito em face da condição humana – se propõe a pensar, a partir do que Freud construiu sobre a melancolia, questões transversais que daí surgem e que Esther nos apresenta, como o suicídio, a perda, o desamparo, a verdade.

O terceiro capítulo – Situando a depressão como marca do mal-estar contemporâneo: meandros de uma ética do desejo – situa a depressão como marca paradigmática do mal-estar na contemporaneidade. Partindo de uma visão sobre o que seria esse mal-estar, o capítulo se propõe a pensar a depressão e suas nuances, além de situar a discussão em um plano ético, pensando a questão da ética do bem dizer. O quarto e último capítulo – “Caindo fora da corrida”: o que Esther ensina sobre o tempo e a transitoriedade? – investiga a questão do tempo e da transitoriedade em psicanálise, e o que Esther tem a nos ensinar sobre essas dimensões. Por fim, as considerações finais se pretendem a retomar eixos centrais da discussão.

CAPÍTULO I

“SAÍDA DAS CINZAS, ME LEVANTO COM MEU CABELO RUIVO”: UMA POETA, UMA NOVELA, UM CASO

Herr Deus, Herr Lúçifer
Cuidado.
Cuidado.
Saída das cinzas
Me levanto com meu cabelo ruivo
E devoro homens como ar
(*Lady Lazarus*, Plath, 1965/2010)

O primeiro capítulo desta dissertação se propõe, em certa medida, a subverter um pouco da lógica acadêmica de como apresentar o percurso de uma pesquisa. Tentando não perder de vista o específico do que é a escuta psicanalítica, no que diz respeito a tomar um caso enquanto paradigmático, é preciso inverter a lógica e tomar pelo avesso o que se espera. Uma vez que, com a psicanálise, se compreende que não é a teoria que se busca nos casos, mas que os casos se fazem como ponto de partida para as elaborações, é preciso dar primeiro a voz para isso. Sendo assim, o caso desta dissertação precisa falar primeiro.

Desde Freud (1912/2015), nas notas de posfácio à segunda edição do texto sobre a *Gradiva* de Jensen, por exemplo, já se vê uma mudança importante em sua forma de pensar a psicanálise e sua relação com a arte, e, mais do que isso, faz-se presente a proposta de tomar essa relação pelo avesso, como defendemos neste trabalho de dissertação, em que o caso precisa ser ponto de partida e força propulsora das elaborações teóricas, que devem seguir dialogando entre si até o fim. Nas palavras do próprio Freud:

Nos cinco anos transcorridos desde a redação desse estudo, a pesquisa psicanalítica ousou abordar as criações literárias também com outra intenção. Já não busca nelas apenas confirmações dos achados que fez em indivíduos não poéticos, neuróticos, mas quer saber igualmente a partir de que material de impressões e lembranças o escritor deu forma à sua obra, e por quais caminhos, mediante quais processos esse material foi transportado para a obra literária (p. 82).

No que se segue à escrita, Freud tece quase que uma homenagem a Jensen, justamente por sua capacidade de, e assim é comum se formular em psicanálise, o autor

antecipar algo das próprias elaborações teóricas. O artista antecipa o psicanalista e, portanto, é com a régua dessa medida que buscaremos tecer os fios desta dissertação, visando verificar como Plath, na escrita de sua personagem Esther Greenwood, em seu único romance publicado, *The bell Jar (A redoma de vidro)*, antecipa os objetivos apresentados na introdução.

Para tal, três momentos de evidência são importantes nesse primeiro capítulo, os quais se traduzirão nos três tópicos seguintes. Primeiramente, se fará saber acerca da imbricada relação entre arte e psicanálise – tão importante neste trabalho de pesquisa, uma vez que é de onde provém o caso (uma peça clássica da literatura universal) – tecendo comentários acerca de algumas questões sobre essa relação em Freud e em Lacan.

Um segundo momento desse capítulo se detém em Plath, em alguns poucos aspectos de sua vida e obra, uma vez que, como afirma Janet Malcolm (2012), em uma das biografias, os limites entre a vida e a obra de Plath, especificamente no que diz respeito ao texto *A redoma de vidro*, são quase imperceptíveis. Não à toa o romance é considerado uma das mais importantes obras da literatura confessional, além de ser constantemente referenciado como semiautobiográfico.

Há algo da própria Plath, a *Lady Lazarus*, como ela se denominou em um de seus poemas, que precisa aparecer antes que conheçamos sua Esther Greenwood. Justamente por ser uma obra semiautobiográfica, não se trata aqui de uma personagem fruto do devaneio, mas que circunscreve algo em torno do real avassalador que afligiu a própria Sylvia nos meses que antecederam seu suicídio.

Por fim, esse capítulo se encerra em uma apresentação da personagem Esther Greenwood. Uma apresentação que não visa esgotar a verdade que se desvela a partir do

desenrolar da trama e que será material das demais discussões, mas que buscará introduzir o universo da jovem que, em suas próprias palavras, já no início do romance se coloca:

Vejam só do que esse país é capaz, elas diriam. Uma garota vive em uma cidade no meio do nada por dezenove anos, tão pobre que mal pode comprar uma revista, e então recebe uma bolsa para a universidade e ganha um prêmio aqui e outro ali e acaba em Nova York, conduzindo a cidade como se fosse seu próprio carro (Plath, 1963/2014, p. 8).

É nesse universo de si mesma e do mundo, apresentado pelo olhar de Esther Greenwood, que esse capítulo se encerrará. O que Esther teria a dizer sobre a depressão na contemporaneidade? O que ela diz de sua experiência com a vida e com a morte? Como ela experimenta o tempo? E o que teria em Esther de tão estranho? O que ela nos apresenta de tão radicalmente diferente do contexto onde ela se insere? – ou seja, Nova York, berço símbolo do capitalismo, ainda mais nos anos 60, ápice da expansão econômica neoliberal. O que a faz se comparar com todas as demais moças, ao indagar “eu devia estar me divertindo loucamente” (p. 8)?

1.1 Arte, psicanálise, e a escrita: breves considerações

Diante do caso Esther, um primeiro dado de evidência: a importância latente da relação entre arte e psicanálise, e o trabalho da escrita literária como antecipação da própria psicanálise. Nesse sentido, faz-se pertinente realçar algumas articulações já presentes, bem prematuramente, no próprio Freud.

No texto, *O delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen*, Freud (1907/2015) aproxima o saber da psicanálise muito mais dos antigos, do público supersticioso e dos escritores, do que necessariamente da ciência. Em especial aos escritores, Freud chama atenção para o fato de que eles são aliados preciosos da psicanálise e de que “seu testemunho deve ser altamente considerado” (p. 12), uma vez que eles recorreriam a fontes inacessíveis ao homem cotidiano e à ciência, como os sonhos, os devaneios, o livre fluir do inconsciente. O inconsciente, portanto, está vivo na escrita.

Em outro texto importante, da mesma época, denominado *O escritor e a fantasia*, Freud (1908/2015) segue se indagando e se colocando como leigo na questão sobre a personalidade do escrito e a natureza de seu ato. É o que o leva a indagar sobre a natureza infantil da atividade criativa e poética e a pensar no papel da matéria da fantasia como um correlato importante para os escritores, pois, para ele, a brincadeira da criança poderia ser aproximada, em si mesma, do ato de criação literária.

Há algo então para Freud (1908/2015) que aponta certa oposição entre a brincadeira – poderíamos deslocar também para a escrita – e a realidade. A escrita para o adulto seria como uma forma substitutiva de manter a fruição que existia na brincadeira infantil e de fazer uma certa barreira ao que é da ordem da realidade na existência. A brincadeira é, então, substituída pelo fantasiar, ou, numa posição mais próxima, ela devaneia.

Freud (1908/2015) defende nesse artigo que aquilo que motivaria a escrita seria da ordem de “sua majestade o Eu”, fazendo um recorte relativamente específico no que diz respeito a escritos românticos nos quais a figura do herói está bastante presente. A sua majestade o Eu, herói, nesse sentido, de todos os devaneios e de todos os romances.

Longe de considerar inválidas as elaborações freudianas escolhidas para ilustrar um pouco essa questão, é preciso, entretanto, avançar nas considerações sobre a escrita, a arte e a psicanálise em Lacan, que retoma essa questão a partir de uma matriz menos centralizada no simbólico do que Freud, e talvez se deixando ensinar mais pelos artistas, ao invés da postura mais interpretativa de Freud sobre a questão. Mais do que para Freud, que avança inclusive nessas colocações, a crítica de Lacan se volta a algumas psicanálises que, definitivamente calcadas na interpretação de sentido, se propõem a interpretar os significados supostamente ocultos nas obras de arte.

Em uma formulação muito importante nessa direção, Lacan (2001/2003), no seu texto em homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein, chama de grosseria o ato de algumas psicanálises, especialmente algumas psicanálises pós freudianas, tomarem a postura de uma certa “análise psicodinâmica”, visando “atribuir a técnica declarada de um autor a uma neurose qualquer” (p. 200). Mais do que grosseria, chega a afirmar: burrice. Nessa direção, ele diz:

Penso que, apesar de Marguerite Duras me fazer saber por sua própria boca que não sabe, em toda a sua obra, de onde lhe veio Lol, e mesmo que eu pudesse vislumbrar, pelo que ela me diz, a frase posterior, a única vantagem que um psicanalista tem o direito de tirar de sua posição, sendo-lhe esta reconhecida como tal, é a de se lembrar, com Freud, que em sua matéria o artista sempre o precede e, portanto, ele não tem que bancar o psicólogo quando o artista lhe desbrava o caminho (Lacan, 2003/2005, p. 200).

Talvez, então, o diálogo entre a arte e a psicanálise, aqui se tratando especificamente da escrita de uma personagem por Plath, deva ser da ordem de uma homenagem, como faz Lacan à Marguerite Duras. O que se visa com esse texto é uma homenagem à Sylvia, para que se tome emprestado de sua escrita o sopro feminino que anima a revelação da verdade. Aquilo que se desvela da sua construção de Esther Greenwood, aqui, dá vida à psicanálise, que nada mais faz que homenagear a sua capacidade de nos ensinar sobre as questões levantadas na introdução.

É isso que nos apresenta a escrita de Plath, ao fazer da literatura um caminho de escrita possível para aquilo que insiste em não se reduzir. Como um ponto irreduzível, Plath nos apresenta a possibilidade de escrever algo do indizível, mesmo deixando as pontas soltas, tenta escrever o silêncio de si mesma, e de sua personagem Esther Greenwood, que nos fala, por exemplo, em um momento: “o silêncio me deprimia. Não era o silêncio do silêncio. Era o meu próprio silêncio” (Plath, 1963/2014, p. 26).

Sozinha com seu gozo, acompanhada, no entanto, de seu próprio silêncio, Esther Greenwood escreve algo de Plath e cerne, através da arte, a possibilidade de, neste

trabalho de dissertação, ser também possível escrever algo do semidizer da verdade, visando em última instância a construção de migalhas de um saber que, como lembra Lacan (1971-72/2012) em seu seminário *Ou pior*, é um saber caduco, submigalhas de saber, que só se postulam a partir do gozo do sujeito. É isso que se revela em *A redoma de vidro* e que buscamos cernir no presente trabalho.

1.2 Tecendo a Lady Lazarus: Sylvia Plath e sua poética

Se até então se discutiu a relação entre psicanálise e arte, especificamente no que se refere à escrita, podemos vislumbrar um cenário no qual de fato talvez seja possível atingir algo da verdade do sujeito ao tomar uma personagem da literatura como caso clínico. Como nos diz Plath (2017) em seus diários:

Como explicar a Bob que minha felicidade depende de arrancar um pedaço da minha vida, um fragmento de aflição e beleza, e transformá-lo em palavras datilografadas numa página? Como ele poderia entender que justifico minha vida, minhas emoções ardentes, meu sentimento, ao passá-la para o papel? (p. 560).

Nesse esforço de escrita, é preciso situar também brevemente o lugar da escrita de Plath e a produção de seu único romance em prosa publicado, que é *A redoma de vidro*. Compreender um pouco da história da própria Plath e de seu percurso de escrita desse romance nos coloca numa posição mais confortável para apresentar inclusive sua personagem, cuja história se confunde com sua autora.

Em um momento da redoma de vidro, vemos esse paralelo apresentar-se de maneira sutil e bastante interessante. Esther, também uma jovem escritora no romance, em um momento da obra, enfrenta grande dificuldade na escrita, um bloqueio que diz respeito ao amplo da linguagem, à perda das palavras, ao embaralhamento dos significantes.

Mas eis que a ideia de um romance lhe surge. Ela escreveria sobre uma heroína, uma mulher como ela. Nas palavras de Esther: “uma ternura preencheu meu coração.

Minha heroína seria eu, só que disfarçada. Ela se chamaria Elaine. Elaine. contei as letras com meus dedos. Esther também tinha seis letras. Parecia um bom sinal” (Plath, 1963/2014, p. 135).

É um interessante paralelo presente na redoma de vidro para pensar em que medida há uma contiguidade difícil demais de separar entre a Sylvia e sua personagem Esther. Interessante observar que Sylvia também tem seis letras no nome. Sylvia, Esther, Elaine. Uma sendo produto da outra, uma sendo para a outra um véu possível de fazer suportar a dor da existência, tornando-a mais palatável. Assim como Esther faz de Elaine uma personagem heroína, uma outra versão disfarçada de si mesma, como formulou Freud no seu texto sobre os escritores e a fantasia, talvez seja possível fazer o mesmo paralelo com Sylvia, que também faz de Esther uma heroína de si mesma.

Publicado em 1963 na Inglaterra, *A redoma de vidro* surge com o pseudônimo Victoria Lucas. Sem muitas fontes de informação sobre o porquê da escolha de um outro nome também feminino para a publicação de sua obra, ela surge assim banhada em um novo disfarce, como Elaine e como Esther. Uma nova forma de dizer de si, sem dizer diretamente, imprime uma Plath que nunca ousou escrever uma clássica biografia, uma vez que a verdade jornalística não lhe interessava, como diz em seus diários. Constrói então uma ficção sobre si, e se localiza no bojo das poesias confessionais, como Anne Sexton.

Longe, no entanto, de ser falsa, *A redoma de vidro* faz da história de Plath uma ficção que, não pretendendo relatar os eventos necessariamente tal como ocorreram, parte de uma perlaboração, que faz da verdade o seu maior objetivo. Sem compromisso com a realidade objetiva, Plath nos ensina, como diz Lacan (1962-63/2005), em seu seminário da angústia, que “no irreal, é o real que atormenta” (p. 91).

Lacan (1962-63/2005) nos apresenta assim que, diferentemente do que acredita a psicologia clássica – que diz que no real (compreendido como realidade) é o irreal (delírio, por exemplo) que atormenta – o que efetivamente atormenta os sujeitos é a presença do real no irreal. É o real que atormenta no irreal. É essa mesma fórmula que nos apresentam Plath e sua personagem Esther.

Sem compromisso objetivo com o irreal da realidade e com o delírio compartilhado que compõe a tessitura da nossa vida subjetiva e cultural, Plath se pretende ir ao âmago do que atormenta os sujeitos, ao real que está sempre ali à espreita, promovendo uma mancha na paisagem cotidiana, ao lembrar que nem tudo é sonho, e que o despertar está logo ali, no que há de mais infamiliar em cada um.

É nesse cenário, que não vai sem o real, que Plath constitui Esther Greenwood e se constitui também como personagem, como aquela que dá título a um de seus poemas: *Lady Lazarus*. Aquela que, como o personagem bíblico, experimenta a morte e, saída das cinzas, se levanta com seu cabelo ruivo para dar o seu testemunho, diante de todos aqueles que estão sedentos por ver, como ela mesma define em seu poema: “o grande striptease” que desnuda a própria alma.

Do que aqui interessa de sua biografia objetiva, Plath nasceu em Boston, nos Estados Unidos, país berço do capitalismo, e viveu em plena era de consolidação da economia capitalista e início das reformas neoliberais. Perde seu pai, que morre quando ela tinha entre oito e nove anos de idade, o que se torna um tema recorrente em seus poemas e escritos, questão que também se faz presente em *A redoma de vidro*.

Outro destaque importante se refere a sua entrada, com apenas dezenove anos, no *Smith College*, em 1950, e após sua conclusão, a bolsa de estudos que recebe para estudar na Universidade de *Cambridge*, na Inglaterra, em meados de 1956. Mudanças importantes

de rumo e transformações da juventude e vida adulta que também estão amplamente presentes em *A redoma de vidro*.

É na Inglaterra onde Plath conhece aquele que viria a ser seu marido, o também poeta Ted Hughes, vivendo uma paixão avassaladora, a ponto de eles se casarem poucos meses após se conhecerem, ainda em 1956. O casal tem dois filhos, Frieda e Nicholas, e vivem um relacionamento marcado por intensos conflitos profissionais e pessoais, e pelo constante ciúme de Sylvia. Mudam-se para os Estados Unidos, onde Sylvia trabalha como professora, mas retornam para a Inglaterra, onde sua atividade como escritora se intensifica.

É também nesse retorno para a Inglaterra que os problemas do casal se tornam insustentáveis e a escrita de Plath se aproxima cada vez mais de um retrato de sua devastação. A morte se torna um tema recorrente dos escritos que antecedem o seu suicídio, no ano de 1963, assim como os seus sentimentos mais profundos acerca de sua relação com o marido, a depressão, e sua visão sobre a vida, o mundo e a feminilidade.

No dia de seu suicídio, deixa pronto o manuscrito de seu último livro de poemas, a coletânea *Ariel*, encontrada, organizada e publicada por seu ex-marido Ted Hughes, no qual se encontram os registros escritos em forma de poema dos momentos mais críticos de sua experiência, como ao dizer no poema *Olmo*: “tenho medo dessa coisa escura que dorme em mim. O dia todo sinto seu roçar suave e macio, sua maldade”.

Foi ao escrever esse indizível em seus poemas e no seu romance *A redoma de vidro*, que Plath pôde cernir, na máquina de escrever, algo dos limites de sua experiência e do real que não cessa de insistir na existência de cada um, como também na sua. O suicídio foi o ato final de uma existência marcada pela poesia de tentar dizer alguma coisa

sobre um gozo sem limites. Do ilimitado do gozo ao inapreensível da poesia e da escrita, Plath faz de suas palavras um cântico.

1.3 Apresentando o caso: Esther Greenwood em uma redoma de vidro

Como dito anteriormente, o romance *A redoma de vidro* é publicado no ano da morte de Plath, em 1963, na Inglaterra, sob o pseudônimo de Victoria Lucas, talvez numa tentativa de disfarçar a natureza semibiográfica da obra, que guarda, sem dúvida, grandes similaridades com eventos biográficos da autora. Numa tentativa de confessar o que há de mais íntimo, a trama se desenrola.

A apresentação desse caso no presente tópico parte do pressuposto de pensar o modo como a personagem é construída por Plath no decorrer do romance. Esse tópico visa elaborar quase que uma construção paralela que denote essa travessia, trazendo o modo como Esther se apresenta durante o enredo, os personagens mais relevantes e sua relação com eles.

Não se objetiva, nesse primeiro momento, trazer o seu discurso necessariamente, uma vez que serão as suas falas em primeira pessoa o motor dos demais capítulos. Motor na medida em que provocam a teorização. Nesse tópico, se apresentará então mais um percurso, quase que em formato de resumo, dos eventos e trajetórias de Esther no romance.

O romance já parte de uma visão muito íntima de Esther, que, logo no primeiro capítulo, se apresenta como alguém perdida. Uma estudante de dezenove anos que ganha uma bolsa de estudos para estagiar em uma revista na grande cidade de Nova York. Vinda de um subúrbio de Boston, a cidade grande parece para ela ser possuída de uma densidade surpreendentemente sufocante, como ela mesma deixa entender ao dizer: “era um verão

estranho, sufocante, o verão que electrocutaram os Rosenberg, e eu não sabia o que estava fazendo em Nova York” (Plath, 1963/2014, p. 7).

É interessante destacar a forma como a trama se inicia, a partir do curioso e incômodo interesse de Esther pela electrocussão dos *Rosenberg*. Um detalhe que ganhará pouco relevo no decorrer da narrativa, voltando em alguns momentos, mas que chama atenção por estar presente logo no início de suas falas, o que faz Esther pensar como seria horrível ser electrocutada viva até os nervos.

Julius e Ethel Rosenberg foram o primeiro casal de civis executados por espionagem da história dos Estados Unidos, em 1953, ano em que o romance *A redoma de vidro* se inicia, com a ida de Esther para Nova York. O casal de judeus estadunidenses entregava informações aos soviéticos sobre bombas atômicas americanas, e foi electrocutado justamente no verão de 1953, em uma execução torturante, principalmente para Ethel, cuja aplicação de choques elétricos se deu em duas sequências, o que gerou a grotesca cena de fumaça saindo pela sua cabeça, horrorizando os presentes.

Uma história trágica e cruel que atormenta Esther, que sente como se carregasse por aí as cabeças dos Rosenberg como balões flutuando sobre sua própria cabeça. Esther, no desenrolar do romance, como veremos, também terá em si mesma a aplicação de choques elétricos com fins de tratamento de sua depressão profunda. Entre a execução e a cura, qual a fronteira? Essa parece ser mais uma questão que Esther provoca sem, entretanto, responder.

A jovem, então, tendo chegado em Nova York, divide um hotel com outras onze meninas, que também estavam começando seu estágio na revista sob responsabilidade da chefe Jota Cê, uma mulher rígida, sem nome definido, que se dá a conhecer unicamente por seu pseudônimo, tendo uma função importante no decorrer da narrativa. Também o

leitor é apresentado logo de cara à Doreen, uma das estagiárias que divide quarto com Esther e que, ao mesmo tempo, é radicalmente diferente das demais meninas do lugar. Livre e ousada, Doreen se propõe a apresentar para Esther uma Nova York totalmente diferente dos ideais.

Também já no primeiro capítulo, o leitor é apresentado a outro personagem importante na narrativa: Buddy Willard. Uma parceria amorosa para Esther, Buddy atravessa todo o romance como um personagem mais ou menos enigmático, com o qual Esther não consegue fazer um laço suficientemente firme, uma vez que para ela, e isso atravessa todo o romance, ele “não passa de um hipócrita”. Rejeitando a figura masculina, o sexo como uma grande dádiva e descoberta, as insígnias fálicas com as quais Buddy Willard se ornamenta durante toda a trama, Esther permanece ao mesmo tempo próxima e distante dele.

As experiências de ambos contrastavam ferrenhamente. Buddy, um estudante de medicina, que contrai tuberculose e se interna, é descrito por Esther como “um sujeito bem científico, do tipo que sempre pode provar as coisas” (Plath, 1963/2014, p. 65). Esther, por outro lado, crente na poesia, se vê presa a Buddy sem conseguir terminar com ele justamente em função de sua doença; tenta lidar com a ideia dele de que, no final das contas, talvez um médico e uma escritora possam ficar juntos.

No entanto, durante toda a trama, o que se apresenta é um desencontro fundamental entre os dois. Idas e vindas de uma relação marcada por uma desadaptação de Esther ao que se espera, e uma fragilidade fantasmática diante do que diz sobre a mulher, o casamento, os homens, o sexo, decorrendo em um profundo desencanto.

O homem ideal, bom e decente que é Buddy parece inspirar em Esther o tempo todo um certo sentimento de complacência. Ao mesmo tempo em que um afeto

apaixonado se faz presente por ele, também um desencanto fundamental por tudo que é da ordem do mundo e das relações imprime uma certa apatia. Apesar de compreender o que se espera, quando ela mesma diz: “tudo que eu vivia escutando, na verdade, era como Buddy Willard era bom e decente, e como ele era o tipo de pessoa para quem uma garota devia manter-se boa e decente” (Plath, 1963/20144, p. 79), havia, por outro lado, uma apatia fundamental diante do outro sexo, que termina por romper-se ainda mais diante da verdade de que Buddy não passava de um homem como todos os outros tentando parecer admirável.

Uma cena parece ser um recorte interessante da fragilidade da estrutura fantasmática de Esther. Se o que se espera de uma jovem de dezenove anos, diante de um rapaz que a deseja, é que ela possa olhar para ele e fazer de um corpo biológico um corpo de desejo, marcado por uma fantasia que dota de sentido atos como a relação sexual, diante do corpo nu de Buddy, o que vem para Esther é apenas um sentimento deprimente, quando ela diz: “então ele ficou ali na minha frente e eu continuei olhando para ele. As únicas coisas que vieram à cabeça foram o pescoço e a papada de um peru, e fiquei muito deprimida” (Plath, 1963/2014, p. 79). Sem excitação, sem enigmas ou fantasias, o corpo de Buddy não passava de um corpo.

Paulatinamente, o leitor é também apresentado ao universo interno de Esther que, em meio a experiências diversas com as outras jovens e diante da agitação e luzes da cidade que não dorme, Nova York, vê-se tomada por um certo silêncio e uma certa apatia que imprimem nela um ritmo completamente diferente de tudo o que está ao seu redor. Vê-se crescer nela, ao mesmo tempo, uma profunda sensação de desalojamento, vazio e desadaptação.

Sua relação com as moças estagiárias no hotel é um traço interessante no início do romance, justamente por sua posição intermediária na cena. Por um lado, todas as moças no hotel, estagiárias de uma revista feminina, se formavam em uma massa homogênea representada, por exemplo, pela personagem Betsy e sequer o leitor é bem informado sobre o nome das outras (todas são meigas, ingênuas e normais como Betsy. Todas “tentando emagrecer”); por outro lado, Doreen, com quem Esther tinha sentimentos bastante ambivalentes.

Além disso, uma sensação de paralisia diante de uma exigência de temporalidade capitalista, que se revela cada vez mais latente nos questionamentos de Esther, que se pergunta “e o que eu havia feito senão ficar empacada feito um pangaré?” (p. 39). Há algo aí que começa a se revelar e será marca no decorrer do romance, de uma experiência singular com o tempo, e ao mesmo tempo um questionamento massivo da experiência dita como normativa que se impõe ao seu redor. No capítulo sobre o tempo e a transitoriedade em psicanálise, as suas falas servirão para ensinar sobre isso.

Outro personagem aparece, Constantin, amigo da mãe de Buddy, um tradutor simultâneo que tinha algo que, diz Esther, os homens dos Estados Unidos não tinham: intuição. O encontro com esse homem provoca em Esther um contato não programado e infamiliar consigo mesma, com aspectos de sua própria história que retornam para ela de forma imprevisível, como a questão com a perda, referida pela primeira vez como a perda de seu pai, aos nove anos de idade. Ao mesmo tempo, o encontro com esse homem, de um todo estranho e excitante, provoca nela também um sentimento de desadaptação.

Uma desadaptação que, por outra via, a leva a questionar o seu lugar enquanto mulher diante dos homens, já que a imagem que sua mãe lhe havia entregado era a de ser uma mulher bem adaptada e que deveria saber taquigrafia além do inglês, cozinhar e ser

uma boa esposa; uma mulher que é para um homem “o lugar de onde a flecha parte” ou a datilógrafa que transcreveria centenas de cartas arrebatadoras.

Mas Esther estranhava esse lugar, no qual ela mesma queria ditar as próprias cartas arrebatadoras e ser também a flecha que avança em todas as direções. Uma demanda para além da “segurança infinita” que sua mãe lhe prometia ao tentar transmitir o que é uma mulher, em direção a um gozo além, como um “rojão de quatro de julho”.

Ainda como um desdobramento dessa questão, descobre-se que Esther visitou Buddy durante a sua internação no sanatório no qual ele tratava a sua tuberculose e é lá que ele a pede em casamento. Esther não hesita em dizer que não só não casará com ele, mas que nunca casará. Define-se como uma neurótica, desalojada, não-fixa, aquela que não conseguiria viver nem no interior e nem na cidade. Como ela diz: “se ser neurótico é querer ao mesmo tempo duas coisas mutuamente excludentes, então eu sou uma baita de uma neurótica” (Plath, 1963/2014, p. 106).

É também nessa visita ao sanatório que se sabe da primeira vez em que Esther se deixa cair, em que larga de mão [*laisser tomber*], como diz Lacan (1962-63/2005), ao descrever a passagem ao ato em seu seminário da angústia. Além dos detalhes dessa cena, que serão abordados em capítulo posterior, esse momento da trama parece um divisor de águas para algo que, a partir daí, parece desandar para Esther.

Sustentar as máscaras que lhe davam as pilastras da existência deixa de ser algo apenas triste para se tornar algo depressivo e insuportável, como na cena de uma das últimas fotos para o catálogo de estagiárias da revista, em que, segurando um objeto que deveria representar o que ela queria ser (uma flor para uma poeta), deixa-a em prantos.

Retornar para Boston é marca no romance de um isolamento cada vez mais intenso de Esther, que se vê sufocada em si mesma e desconectada das demandas do mundo e da

cultura. “Em uma redoma de vidro” é como ela define o seu estado. A de quem não via motivos para levantar, uma vez que ela não ansiava por nada.

Sua tentativa de curso de verão fracassa, assim como sua tentativa de escrever um romance se esvai entre seus dedos, e a escrita que antes era reconfortante, torna-se impossível. Sem conseguir dobrar-se sobre sua experiência, Esther se sente vazia e ausente de desejos. Sentindo-se sem experiência de existir, ela se questiona “como é que eu poderia escrever sobre a vida se nunca tivera um caso amoroso ou um filho ou vira alguém morrer?”.

É a tentativa de escrita que revela o fosso das palavras que se embaralham, e, diante da leitura de James Joyce, Esther se vê diante de um objeto pesado de madeira caindo escada abaixo. Os afetos se agravam a ponto de ela não conseguir mais dormir ou ler. Uma tia médica lhe faz a recomendação de consultar-se com o doutor Gordon, um psiquiatra, outro personagem bastante importante nessa virada da narrativa, em que a redoma de vidro se torna ainda mais densa e impermeável.

É nas consultas com Gordon que ele lhe recomenda o tratamento de choque em sua clínica de repouso em Walton. A eletroterapia era um tratamento experimental na época e uma grande aposta dos psiquiatras no tratamento da depressão e estados melancólicos. É interessante como a primeira coisa que Esther sente diante dessa proposta é uma certa curiosidade, a mesma com que abre o romance, quando, diante da eletrocussão dos Rosenberg, questiona-se como seria ser queimada até os nervos. As ideias referentes ao suicídio começavam a se tornar mais concretas.

Nesse processo, Esther tem sua primeira sessão com uso de choque, na clínica de repouso do Dr. Gordon e sua sensação é a de que seus ossos “se quebrariam no meio e a seiva jorraria de mim como uma planta partida ao meio” (Plath, 1963/2014, p. 161). É

interessante que esse é o segundo momento da narrativa onde uma forte lembrança de seu pai vem à mente, especificamente de uma luminária de seu escritório, que a havia feito tomar um choque. O primeiro momento de uma lembrança assim tinha se dado no seu encontro com Constantin.

Tendo surgido por volta de 1940, nos anos em que se passa a trama da redoma de vidro, década de 60, o “tratamento de choque” para casos severos de melancolia e depressão era considerado uma grande revolução na psiquiatria e uma alternativa comum nos tratamentos desses pacientes. Como sintoma de uma época, a redoma de vidro também escancara as contradições de uma cultura, ao abrir o romance com o “tratamento de choque” que leva à execução dos Rosenberg e o “tratamento de choque”, num outro sentido, que levaria à cura da depressão.

Portanto, como sintoma de uma época, o escrito de Plath também deixa entrever o modo próprio como a depressão era vista no berço do capitalismo ocidental e quais os tratamentos visados em saúde mental, revelando-nos as contradições dos usos de determinados instrumentos, como o choque elétrico, ora como cura, ora como arma, em um mesmo país.

A internação psiquiátrica também era uma das grandes alternativas de tratamento na época, apesar de Esther nos revelar, a partir de sua própria internação, não um lugar de tortura semelhante às instituições totais de forma geral, como dizia Foucault, acerca da proximidade entre o presídio e o manicômio, mas uma realidade específica de tratamento e seus destinos na narrativa, a partir de uma experiência absolutamente singular.

Uma experiência marcada pela sensação de estar sob uma redoma de vidro, intocável e isolada. Esther se sentia cozinhando em si mesma, separada da existência por

uma pequena película de vidro que a envolvia. E não importava que tivesse mudado de uma clínica para outra bem melhor do que a primeira. Nada, no final das contas, faria diferença.

Mas esse é um dos pontos de virada finais do romance, sua mudança da clínica do Dr. Gordon para outra. É lá que, finalmente, ela conhece uma personagem que tem tudo a ver com o desfecho final da trama: a Dra. Nolan, sua nova psiquiatra. Seu primeiro choque é ver uma psiquiatra mulher, que não sabia existir.

A Dra. Nolan representava para Esther o conforto e o amparo que, lançada no vazio do desamparo, ela parecia ansiar. Amparada pela Dra. Nolan, Esther experimenta uma nova fase na eletroterapia e relata uma experiência bem diferente da primeira e traumática experiência na clínica do Dr. Gordon. Esther sente a redoma de vidro suspender-se por um breve momento e a possibilidade de respirar ar puro.

Mais do que o tratamento de choque, Esther nos apresenta um laço com Nolan que está para muito além de um “tratamento de choque”, dada a aposta que Nolan faz em Esther. Uma aposta marcada pelo que a própria psiquiatra responde à pergunta “O que uma mulher pode encontrar na outra? ”: “é ternura”.

No limite entre a vida e a morte, além do princípio do prazer, é lá de onde parte Esther no capítulo que fecha a trama. Se sua mãe desejava que ambas pudessem se reencontrar e fazer dessa experiência um sonho ruim, Esther resistia. Resistia porque, no final das contas, ela sabia a verdade, de que aquilo tudo “era parte de mim. Era a minha paisagem” (Plath, 1963/2014, p. 266).

Como quem faz uma travessia, como ensinou Guimarães Rosa em *Grande sertão veredas*, Esther se questiona se não deveria haver um ritual “para quem nasce pela segunda vez – remendada, recauchutada, pronta para pegar a estrada novamente” (Plath,

1963/2014, p. 274). E é, abraçada por sua travessia singular, pela dureza da vida e da experiência de amadurecer, que Esther encerra o romance indo em direção à sala de entrevistas para a alta da clínica.

CAPÍTULO II

SOBRE A VERDADE DO SUJEITO EM FACE DA CONDIÇÃO HUMANA

Isso é chuva agora, esse silêncio imenso.
E este é seu fruto: branco-metálico, como arsênico.
Sofri a atrocidade dos poentes.
Queimada até a raiz
Meus filamentos ardem e resistem, emaranhado de arames.
Agora me quebro em pedaços que voam como clavas.
Um vento assim violento
Não tolera testemunhas: preciso gritar.
(*Olmo*, Plath, 1965/2010)

O segundo capítulo desta dissertação visa fazer um percurso que inicia na noção de melancolia no campo psicanalítico, o que faremos recorrendo às clássicas colocações de Freud acerca da melancolia. Pensar a melancolia com Freud é um ponto de partida importante para situar questões que, no entanto, extrapolam esse campo e que tocam a experiência da condição humana que, a nosso ver, os sujeitos depressivos estão revelando na contemporaneidade.

Por mais que os estudos de Freud sejam um ponto de partida fundamental para pensar os fenômenos da contemporaneidade, esses fenômenos extrapolam o campo unicamente da melancolia e se aproximam de uma manifestação polissêmica das depressões, como afirma Kehl (2015), e que toca questões fundamentais da condição humana. A autora chega a dizer que os depressivos agora cumprem o papel dos melancólicos na época de Freud: o de denunciar o mal-estar na cultura. E de que mal-estar se trata na contemporaneidade? Parece que é justamente aquele rejeitado, ao mesmo tempo que produzido, pela lógica neoliberal.

Dardot e Laval (2016) destacam que se o espírito clássico do capitalismo dependia de sujeitos robotizados, passivos e sem expressão de subjetividade, a lógica neoliberal atual utiliza em seus motores justamente o caldo dos sujeitos desejanter. É preciso que cada um seja ativo, e queira cada vez mais aperfeiçoar-se e se tornar a versão mais

produtiva de si mesmo, em regime de concorrência que afeta todos os níveis, excluindo a coletividade, a solidariedade e a cidadania.

A “negatividade” da condição humana precisa ser excluída dessa equação. Negatividade aqui compreendida como o revés das operações neoliberais, isto é, se o que se visa é um sujeito positivo, ativo, concorrente e eficaz, o negativo dessa operação é justamente a “falha” que o depressivo revela no suicídio, no desamparo, na perda, na dor, na castração, na verdade do sujeito marcada pela dor de existir. É dessa verdade que os melancólicos falavam em Freud e que agora os depressivos parecem falar.

Sendo assim, o que se visará nesse segundo capítulo é partir do texto freudiano e expandir a discussão para questões que já estão lá mencionadas, mas que compreendemos não se resumirem à melancolia. Dito isso, algumas questões se fazem importantes para situar esse percurso a partir do caso Esther. As suas provocações nos levaram a uma elaboração articulada de seu discurso com temas centrais. Essas questões transversais dizem respeito a: o suicídio; a questão com a perda de objeto e o desamparo humano; a verdade subjetiva como um mote importante dessa pesquisa.

O fato dessas discussões estarem presentes nesse capítulo não implica que a depressão já não esteja sendo pensada aqui. A escolha se deu justamente pelo fato de que esses pontos transversais já estavam lá no texto freudiano, referidos como aspectos importantes para a melancolia, não se resumindo, entretanto, a ela, como dito anteriormente. O caso Esther, como veremos, nos ajuda a pensar em que medida essas questões extrapolam o quadro melancólico, servindo de referência para pensar a verdade do sujeito em face da condição humana.

2.1 Uma introdução sobre a melancolia

A melancolia é um termo, ou uma classificação nosológica, que adquire diversos sentidos desde os tempos mais remotos da medicina e no tecido da cultura, passando, com o advento da psicanálise, a adquirir outro contorno. Quinet (2009) faz um resgate etimológico do termo e da forma como essa construção terminológica tinha a ver com os primeiros desenvolvimentos da psiquiatria. O autor se remete a Hipócrates para lembrar que o termo melancolia quer dizer literalmente “bílis negra”, ressaltando que, para ele, seria o destino dessa bÍlis o causador da melancolia. Se ela fosse direcionada para o corpo, o resultado seria a epilepsia; se para as ideias, o resultado seria a melancolia.

Tenório e Costa-Moura (2014), por sua vez, lembram que esse é um dos mais antigos e inespecíficos termos da medicina mental. Consideram-na, então, como um significante que, atravessado pela cultura, extrapola o campo da psiquiatria, e vai às artes plásticas, ao cinema, etc. Destacam também o ímpeto contemporâneo da psiquiatria em banir o termo de seu bojo a fim de, segundo eles, excluir as imprecisões que toda noção toma em seu atravessamento pela cultura e pela subjetividade. O mesmo efeito se deu sobre termos como neurose, paranoia e histeria.

Esther, de certa forma, nos revela algo em torno dessa dimensão da massificação na lógica psiquiátrica, uma vez que ela leva ao centro da questão, em um determinado momento da trama, a ênfase dada, nos anos 60, para o tratamento de quadros graves de sofrimento psíquico. Deixa-nos ver, por um lado, o quão artesanal e apartado da subjetividade singular as práticas estavam, já que sua primeira experiência é logo a da eletroterapia, que num primeiro momento a faz sentir-se pior do que antes.

Essa reflexão parece bastante importante de ser destacada, esse ponto no qual a imprecisão presente na singularidade precisa ser cortada, forcluída, por assim dizer. Existe algo na cultura que não consegue admitir o que, em seu bojo, gera a contradição. Em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche (1873/2007) lembra

o poder de engano e de ilusão das designações, que serviriam em última instância para banir de forma arbitrária a contradição inerente à condição humana, a fim de estabelecer certas categorias que visam o que ele chama de “um acordo de paz” que funda a vida em sociedade. O preço para tal seria o de banir o específico de cada coisa, em prol da massificação das propriedades, como ele coloca:

Todo conceito surge pela igualação do não igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável (Nietzsche, 1873/2007, p. 35).

Esse ponto da discussão é interessante pelo aspecto de lembrar que esse trabalho de dissertação versará o tempo todo sobre uma questão que expõe, no seio da cultura, suas próprias contradições, essas que comumente tentam ser excluídas no discurso do capitalista, com vistas a impor para todos uma verdade, sentido, tempo, vida e morte corretos. Nietzsche (1873/2007) ajuda a lembrar que existe sempre uma contradição inerente nessas dimensões, chamada por ele de um “X” essencial que revela o inacessível e o indefinível, e que fere o narcisismo daquilo que ele chama de “visão antropomórfica da vida”.

No *Rascunho G: melancolia*, um dos primeiros momentos que Freud ([1886-1899]/1996) discute a questão, ele elenca o que seriam quatro fatos em torno do que se sabia sobre a melancolia: (1) ela estava relacionada com o que ele chamou de anestesia, de ordem sexual; (2) haveria uma relação entre melancolia e neurastenia, como produto da masturbação; (3) haveria também uma combinação entre melancolia e angústia; e, por fim, (4) para ele a forma mais comum e radical seria hereditária ou cíclica.

A experiência com a perda também já está lá, desde o princípio, uma vez que essa perda, considerada já como de ordem pulsional, corresponderia ao afeto do luto, dito como central no quadro. Essa experiência da perda é também correlacionada, ao que

parece, com algo da ordem da oralidade, quando ele relaciona a melancolia com a anorexia, afirmando que a perda de apetite da anoréxica teria a ver com a perda da libido, numa certa noção hemorrágica.

Ao explicitar os tipos de melancolia nesse texto, ele chama atenção para o fato de que a melancolia mais comum e mais grave seria resultado do que, no gráfico esquemático da sexualidade, se chama de uma cessação da produção de excitação sexual somática, representando a anestesia sexual, por mais que ele considere tal anestesia mais como um pródromo do que uma causa (Freud, [1886-1899]/1996).

Chama atenção esse ponto, e aqui cabe pensar o caso Esther em apenas um recorte fenomenológico. O fato de, em um escrito tão antigo, Freud já trazer noções como essas é notável. Se trouxermos Esther para essa discussão, é interessante como ela ensina aspectos que entrelaçam essa discussão no que se refere à anestesia, palavra presente no romance, inclusive, ao se referir à sexualidade, e que parece tecer as relações de Esther não só com os homens, mas também com a vida.

Remetemo-nos, nesse sentido, a uma cena logo no início do romance, na qual, diante de uma visão de muito erotismo na dança entre Doreen e Lenny, Esther não se sente mais do que uma espectadora que observa tudo a partir de uma posição passiva e melancólica, mesmo que ao som de *Sunflower* do Frank Sinatra. Uma sensação paralisante e anestésica diante do erótico, que a faz se sentir num buraco (como também se verá a seguir em Freud) e que a leva a dizer:

Os dois não paravam de dançar nem nos intervalos entre as músicas. Senti que eu estava encolhendo até me transformar num pontinho preto em meio àqueles tapetes vermelhos e brancos e àquele revestimento de madeira. Me sentia feito um buraco no chão (Plath, 1963/201, p. 23).

Freud ([1886-1899]/1996) também relaciona, no *Rascunho G*, a melancolia com uma posição de passividade feminina, contrapondo-a com as neuroses de angústia. Ao

mesmo tempo, chama atenção a leitura cultural feita, uma vez que a passividade é posta como algo que se relaciona com a formação cultural, seja pela via da educação, seja pelo fato de muitas mulheres casarem sem amor.

Há, então, ainda nesse texto tão inicial, uma contribuição fundamental para pensar a questão melancólica e o que dela extrapola, por exemplo, no que se refere à perda, quando Freud afirma o quão difícil e doloroso é para um sujeito desfazer suas associações, denotando o trágico da experiência da perda. Haveria, então, uma “retração para dentro” e uma “hemorragia interna”, de ordem metafórica, uma vez que diz respeito a, digamos, certo escoamento pulsional.

É interessante que, já nesse rascunho, antes mesmo do célebre texto *Luto e melancolia*, destaca-se a melancolia como uma ferida interna, hemorrágica, produzindo uma dor não localizável no psiquismo. O autor chega a usar a palavra “buraco” (como se viu Esther também usar) para falar desse lugar psíquico de onde algo se escoou, um “buraco” que, diferentemente da esfera física, diz respeito à esfera psíquica.

Já em *Luto e melancolia*, Freud (1917[1915]/2010) destaca o caráter polimorfo dos fenômenos melancólicos, buscando compreendê-los a partir de seu contraponto com o que ele chama do afeto “normal” do luto, afirmando não haver uma unidade clara nessa noção. Existiria, via de regra, uma experiência comum nos estados melancólicos e de luto, que seria a perda. Ambas as afecções seriam uma reação à perda, seja ela de ordem concreta, como a perda de um ente querido, seja de ordem abstrata, como a perda de um ideal. No entanto, o que leva uns sujeitos ao luto, pode ocasionar em outros a melancolia, e é essa diferença que precisa ser questionada.

Freud destaca, então, o que para ele seria a característica específica da melancolia, que a diferiria do luto: a perturbação da autoestima e do Eu. No que o sujeito enlutado

atribui ao mundo as suas recriminações, o sujeito melancólico as atribui a si mesmo. O Eu do sujeito melancólico é descrito pelo mesmo como indigno, incapaz, desprezível, em auto-recriminações.

Mas é aí onde o autor faz uma torção fundamental, ao dizer que o sujeito melancólico, em sua essência, deve ter uma visão mais penetrante e aguda da verdade, sendo infecundo contradizer o paciente. O tema da verdade que Freud nos apresenta a partir da melancolia é, como vimos, uma outra questão importante para pensar essa pesquisa e virá em um tópico em breve.

Esther tem aqui um papel importante para nos revelar a sua verdade sobre a perda do objeto no que concerne às experiências, as quais podem bascular, como Freud destacou, para o luto ou para a melancolia. Para além de estabelecer essa correspondência exata no caso Esther, ela nos apresenta uma relação peculiar com uma perda. A morte de seu pai, quando ela tinha nove anos de idade, atravessa toda a trama e se apresenta vez ou outra em seu discurso.

Por mais que em um momento do romance ela se lembre das falas de sua mãe na época, de que aquilo era o melhor que poderia ter acontecido para seu pai, a perda havia tido para ela um significado enigmático, de um luto impossível durante toda a vida, um luto do qual sua mãe nada quis saber, como ela mesma diz. Há aí um enigmático da perda, como nos dirá Freud. Mesmo que se saiba objetivamente o que foi perdido, no caso dela, o seu pai, não se sabe o que se perdeu para além dele, o que nele se perdeu. Esse enigma insolúvel não é sem marcas. Em um encontro com Constantin, Esther se dá conta:

[...] me ocorreu que era estranho que nunca tivesse me dado conta de que eu só tinha sido feliz até os nove anos de idade. Depois disso – apesar do escotismo, das aulas de piano, de aquarela, de dança, de vela de tudo que minha mãe se matava para me proporcionar, apesar da universidade, de remar na bruma antes do café da manhã, das tortas de merengue e chocolate e das pequenas e explosivas ideias que me vinham à cabeça todos os dias – eu nunca tinha sido feliz novamente (Plath, 1963/2014, p. 86).

Nesse pequeno trecho, Esther nos deixa vislumbrar sua verdade, a partir de uma revelação de si mesma muito singular, que, ao mesmo tempo, escancara uma série de questões para serem pensadas teoricamente. Em um aspecto, ela nos revela o enigma da perda de um objeto que não só foi perdido como também levou algo dela junto; num segundo aspecto, percebe-se a ânsia de sua mãe de lhe curar desse mal-estar, uma ânsia comparável ao ímpeto contemporâneo de fornecer objetos de gozo à mão, prontos para tamponarem o vazio.

O vazio, nos lembra Lacan (1962-63/2005), tem uma função estruturante e, nesse caso, é sempre necessário preservá-lo em certa medida. Um certo, numa justa medida, para que algo possa ser criado em seus entornos, sem que tenha que ser preenchido com a variedade de objetos que estão cada vez mais acessíveis aos sujeitos. Há um buraco, como nos falou Esther, sobre o qual é possível saber, com o qual é possível fazer no entorno, tendo-se que atravessar um luto pela perda.

É essa impossibilidade que marca também, conforme discutiremos mais à frente, a lógica neoliberal na contemporaneidade. Como se viu na introdução com Dardot e Laval (2016), o neoliberalismo está longe de ser meramente uma ideologia e não se apresenta apenas como aquele que destrói regras, instituições e direitos, mas como uma racionalidade que penetra a vida, impondo uma certa forma de subjetivação, como essa na qual o mal-estar precisa ser aniquilado ou curado.

O luto, nesse sentido, como uma das experiências que fazem parte da condição humana, é cada vez mais difícil de ser vivido como algo válido na contemporaneidade, uma vez que desvia o sujeito da posição de otimizar-se. Com relação a esse luto, Freud (1917[1915]/2010) destaca certo “respeito à realidade” nas relações do sujeito com o objeto. Abandonar uma posição libidinal na qual se exercia energia e foco não é algo simples, mesmo que outro objeto se apresente para o sujeito, ainda assim, no luto, após o

trabalho de elaboração, o objeto perdido pode ser desinvestido, até que a energia libidinal possa se endereçar para outro. O Eu, portanto, se torna livre novamente.

Freud toma o luto como paradigma comparativo da melancolia, uma vez que fenomenologicamente ambos se assemelham, mas além do que será colocado como pontos de separação entre estas condições, também é importante destacar o que lembra Castelo Branco (2014), que afirma como radical a diferença entre o luto e a melancolia, sendo essa última justamente a total impossibilidade de se fazer um processo de luto.

Sendo assim, Freud elabora o que seria a chave do quadro das melancolias, centralizada na perturbação do Eu, o ponto do narcisismo. As recriminações, a “doença da autoestima” que aflige o sujeito melancólico, na realidade, são recriminações que, originalmente direcionadas para um objeto de amor, retornam ao próprio Eu.

Haveria, então, uma identificação do Eu com o objeto perdido, o que o leva a dizer que “a sombra do objeto caiu sobre o Eu” (p. 133). Especificamente sobre esse ponto, Lacan (1962-63/2005) interpõe algo de interessante. Ao falar sobre a questão da reversão da libido ao próprio Eu, o autor destaca que, nesse processo, o objeto prepondera sobre o sujeito. Na melancolia, portanto, o objeto triunfa.

Em vários momentos do romance, Esther versa sobre a sua relação de identificação com o objeto perdido, num nível tão profundo que a leva, algumas vezes, ao extremo da passagem ao ato. Para além das questões do suicídio, abordadas logo em breve, é possível ver como ela se mistura e se dilui num certo objeto dejetivo que, no final das contas, seria ela mesma.

Após uma de suas tentativas de suicídio, na qual ela literalmente se deixa cair, Esther olha para seu próprio corpo como um dejetivo perdido do objeto. No entanto, ela não se distancia disso, olha para si mesma e pensa: “eu tinha planejado cobrir minhas

pernas se alguém entrasse, mas agora era tarde demais, então as deixei do jeito que estavam, nojentas e horríveis. ‘Sou eu’, pensei. ‘Isso sou eu’ (Plath, 1963/2014, p. 194).

Na melancolia, há certo atravessamento da imagem do narcisismo, que mascara o objeto a^3 em sua essência, como nos revela Esther ao desmascarar o tal objeto, que é ela mesma. É na direção desse objeto que transcende na melancolia e cuja queda arrasta o sujeito melancólico para o suicídio que Lacan lembra os vários suicídios que acontecem com sujeitos se atirando pela janela.

Há algo aí que salta fora do quadro da imagem narcísica $i(a)$ e ascende ao objeto mesmo, fora da cena, fora da janela de enquadre. É algo que rompe, ao que parece a própria tela do fantasma. Há talvez, por outro lado, um efeito muito mais direto dessa questão na depressão no contemporâneo do que na melancolia no que diz respeito à própria subjetivação. Referimo-nos aqui aos sujeitos depressivos, tal como Esther, que aparecem como uma mancha na paisagem de um mundo que visa a higienização subjetiva.

2.3 “Era como se o que eu quisesse matar não estivesse naquela pele”: pontuações sobre o suicídio

A questão do suicídio merece destaque aqui, por ser mais um ponto-chave, se assim é possível dizer, na narrativa de Esther e que repercute fortemente na atualidade, em que vemos a questão do suicídio se alarmar como um grave problema de saúde pública. O suicídio circunda toda a narrativa como uma possibilidade para Esther diante

³ Segundo a definição do *Dicionário de Psicanálise* de Roudisnesco e Plon (1998) o objeto (pequeno) a é um “termo introduzido por Jacques Lacan, em 1960, para designar o objeto desejado pelo sujeito e que se furta a ele a ponto de ser não representável, ou de se tornar um “resto” não simbolizável. Nessas condições, ele aparece apenas como uma “falha-a-ser”, ou então de forma fragmentada, através de quatro objetos parciais desligados do corpo: o seio, objeto da sucção, as fezes (matéria fecal), objeto da excreção, e a voz e o olhar, objetos do próprio desejo.” (p. 551)

do insuportável de seu laço com o mundo. Em diversos momentos, o leitor é levado para dentro das cenas, onde ela se deixa cair ou tenta nadar até não poder mais voltar, se deixando afogar. Ou, até mesmo, a sua tentativa de fazer esse ato final ter algum sentido, como o de entrar numa banheira de água quente e cortar os pulsos.

É um desses atos o ponto decisivo de sua internação psiquiátrica, momento em que ela toma uma série de pílulas para dormir no sótão de casa. Um pouco antes do evento, um elemento interessante: o seu bilhete, sem muita narrativa, lamentações ou direções, dizendo apenas: “vou dar um grande passeio”. Faz da morte, então, essa escolha ética diante do absurdo da vida nesse momento da narrativa, quando em outros esteve muito mais na ordem da passagem ao ato. Ou seja, diferente de um ato quase que impulsivo, de um se deixar cair, Esther, nesse momento, faz da morte “um grande passeio”, uma saída e uma conclusão, diante do absurdo de existir.

Em uma das cenas que consideramos mais fortes do romance, Esther se prepara para um suicídio nos moldes que ela ansiava, como o filósofo romano que cortou os pulsos na banheira de água quente, mas, ao mesmo tempo, ela nos deixa entrever que há uma questão em sua aspiração suicida que está para além do puro sadismo consigo mesma, como afirmou Freud sobre o suicídio na melancolia, revelando algo mais fundamental que o suicida quer matar. Em suas palavras, ela nos diz:

Mas quando chegou a hora, a pele do meu pulso pareceu tão branca e indefesa que não consegui fazer nada. Era como se o que eu quisesse matar não estivesse naquela pele ou no leve pulsar azul sob o meu dedão, mas em outro lugar mais profundo e secreto, e muito mais difícil de alcançar (Plath, 1963/2014, p. 165).

Não ambicionando interpretar que real é esse que se manifesta e que objeto é esse que se visa matar, o que resta é sustentar a sua questão no que ela toca a verdade: o que o suicida realmente quer matar? Esther nos revela que há algo que está para além do corpo físico e para além do que é objetificável, apontando para um enigma humano sobre o laço

constitutivo com a vida, e sobre o que efetivamente angustia o sujeito. Se Heidegger (1927/2009) situou, em *Ser e tempo*, que a angústia é diante de nada, não é para dizer que não há nada aí, mas que é precisamente esse nada que angustia. Talvez seja uma dessas facetas, indizível e secreta, de que fala Esther.

Lacan (1974/2003), em torno da questão do suicídio, fazendo um paralelo sobre tomar a si mesmo enquanto objeto, considera que o suicídio é o único ato humano capaz de ter êxito sem qualquer falha. É interessante esse ponto de certeza conclusiva no ato do suicídio, em que o objeto ascende à condição primordial e pode, então, ser aniquilado, sem erros, falhas ou equívocos.

Esther apresenta, em outro momento, uma perspectiva de pôr fim à vida semelhante a um “deixar-se cair”. Num movimento entre a metáfora e a literalidade, ela nos apresenta essa cena na qual, em um momento com Buddy, em que vão a uma pista de esqui, resolve se aventurar no alto da montanha. Sem experiência alguma com o esporte, ela deixa seu corpo ser arremessado montanha abaixo. Ela diz que o olho do céu olhou de volta para ela no alto do cume. Como num mergulho, relata:

Mergulhei a toda velocidade entre os esquiadores em zigue-zague, os aprendizes, os experts, atravessando todos os anos de duplicidade, sorrisos e concessões, rumo ao meu próprio passado. As pessoas e as árvores recuavam dos dois lados, como as paredes escuras de um túnel, enquanto eu me precipitava em direção ao ponto imóvel e brilhante que havia no final, à pedrinha no fundo do poço, ao doce bebê branco aninhado na barriga de sua mãe (Plath, 1963/2014, p. 110).

O poder de revelação desse pequeno trecho é tão intenso que quase não restam comentários a serem tecidos para além do que ela mesma revela de si. Há algo que primeiro se destaca no seu “deixar-se cair”, que é justamente o ponto onde ela rompe com a ficção de sua história, como ela diz, com os anos de duplicidade, sorrisos e concessões que são necessários para se compartilhar uma realidade mútua, como nos situa Freud

(1930/2010), em *O mal-estar na civilização*, ao afirmar que há algo da radical singularidade a que se renuncia no pacto com a cultura.

Há algo disso, então, que Esther revela “deixar cair” quando mergulha em direção à morte. Um ponto onde a ficção compartilhada da realidade abre caminho para o real irrecuperável de cada um, para o traço incurável de cada existência. Se a vida não tem cura, como ensina a psicanálise, e há sempre um real que persiste, Esther nos revela a duplicidade, os sorrisos necessários, as concessões necessárias para viver uma ficção, que é a própria realidade fantasmática do neurótico, promovida pela subjetivação atual. A verdade estaria em outra direção, e é disso que ela nos fala, uma verdade que não vai sem o real.

Se a dimensão subjetiva é, por excelência, a morada do equívoco, da contradição e da divisão, o suicídio cai para fora dessa cena, como coloca Esther e como afirma Lacan (1962-63/2005) no seminário da angústia, ao falar da passagem ao ato do suicídio como um “largar de mão” [*laisser tomber*], ou um despencar para fora da cena, deixando-se cair, numa direção que o autor chama de “partida errante para o mundo puro” (p. 130).

Mas o que é um mundo puro? Parece que Esther nos fala dele ao despencar pela montanha em seu esqui e ir em direção a uma pedrinha no fundo do poço. É magistral o uso que a personagem faz da linguagem para tentar escrever algo desse indizível, pois, de certa forma, permite uma analogia com a definição de Lacan para falar desse mundo puro, como “o lugar onde o real se comprime” (Lacan, p. 130), assim como a pedrinha de Esther. Em oposição, está a cena do Outro, morada da ficção, onde se encontram as concessões e duplicidades. Entre as concessões e a pedrinha no fundo do poço. É dessa experiência radical que Esther nos fala.

Qual a “cena do Outro” contemporâneo? Essa é uma outra questão importante que as depressões parecem revelar, no lugar de uma manifestação privilegiada do mal-estar. A cena do Outro, lugar da duplicidade, sorrisos e concessões de que Esther fala, talvez convirja com a forma de subjetivação contemporânea marcada pela “generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação” (p. 15) de que falam Dardot e Laval (2016). Como alguém que não se adequa a esse modo de subjetivação, Esther tenta cair fora dessa cena, e, nesses atos, denuncia o real que não cessa de insistir. Um real que diz do absurdo próprio da condição humana. Real esse que não é aceito nessa configuração de sociedade.

É desse real revelado por Esther no suicídio, que fala Albert Camus (1942/2018), num importante ensaio filosófico, *O mito de Sísifo*, ao afirmar, já como ponto de partida do texto, que esse seria o problema filosófico mais importante de todos, uma vez que toca no âmago de cada sujeito, a questão sobre o sentido último da existência.

Camus pontua que o suicídio é uma forma de confessar, como no melodrama. Uma confissão que diria respeito à verdade da condição humana, que é, em suas próprias palavras, “ultrapassada pela vida, incompreensível” (p. 21). Nesse sentido, matar-se seria confessar o absurdo dos costumes, a ausência de qualquer sentido da existência, a insensatez da agitação cotidiana, a inutilidade do sofrimento.

Outra noção importante, destacada por Camus (1942/2018), diz respeito ao tema do “estrangeiro”, tema esse que dá título a uma de suas obras mais famosas, *O estrangeiro*. O autor ressalta o divórcio entre o homem e o mundo, tornando central o completo desacordo entre o “ator e seu cenário”. É nesse plano da existência que o homem se sente estrangeiro, deslocado e desencaixado. E o único laço possível entre os dois é o absurdo próprio dessa condição, surgida quase que a esmo, tal como afirma:

O mundo nos escapa porque volta a ser ele mesmo. Aqueles cenários disfarçados pelo hábito voltam a ser o que são. Afastam-se de nós. Assim como há dias em que, sob um rosto familiar, de repente vemos como uma estranha aquela mulher que amamos durante meses ou anos, talvez cheguemos mesmo a desejar aquilo que subitamente nos deixa tão sós. Mas ainda não é o momento. Uma coisa apenas: essa densidade e essa estranheza do mundo, isto é o absurdo (Camus, 1942/2018, p.28).

Em seu seminário da angústia, Lacan (1962-63/2005) diz algo de muito interessante sobre esse desacordo fundamental, essa estranheza do mundo e a condição de certa forma estrangeira do humano. Retoma *Inibição, sintoma e angústia* (texto freudiano) para falar do que seria a condição original da angústia, como no ato do nascimento, algo da ordem do traumático que se impõe na entrada do sujeito na linguagem.

Ao lembrar a colocação de Freud sobre a angústia enquanto sinal, se questiona, ao falar sobre os nomes-do-pai, se esse sinal não tem a ver com a entrada no campo do Outro, da linguagem. Haveria, nesse sentido, algo de uma “intromissão” radical de algo Outro no ser vivo humano que, em suas palavras:

Ao emergir neste mundo em que tem que respirar, ele fica, a princípio, literalmente asfixiado, sufocado? Foi a isso que se deu o nome de trauma – não existe outro -, o trauma do nascimento, que não é a separação da mãe, mas a própria aspiração de um meio intrinsecamente Outro (Lacan, 1962-63/2005, p. 355).

No centro da questão do sujeito, haveria algo que está para além da separação primordial. Se seguirmos esse Lacan de 1962/63, que vai, como ele mesmo intitula, do *a* aos nomes-do-pai, teremos a consideração de um traumático fundamental da condição humana, que tem a ver com o sexual do campo do Outro, com o profundo desacordo entre o organismo humano e o mundo, como fala Camus, e, em última instância, com a verdade de um sujeito cuja existência é marcada pelo desencontro. Será isso que leva Vinícius de Moraes a cantar que “a vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro na vida”?

2.4 “Era meu próprio silêncio”: sobre a perda e o desamparo na condição humana

A perda do objeto é outro elemento que extrapola o campo da melancolia, uma vez que conversa diretamente com a ideia de desamparo fundamental do sujeito humano. O que esses sujeitos, desde os melancólicos em Freud até o caso Esther, revelam sobre a condição da perda de objeto? Freud (1900/2018), no capítulo VII do seu clássico *A interpretação dos sonhos*, discorre sobre a constituição do aparelho psíquico humano e sobre a questão da necessidade e da ascensão ao desejo.

Fala das necessidades somáticas do bebê que, faminto, grita ou dá pontapés. Diz, então, que nessa força interna se encontra um correspondente externo. Isso que ele chama de um “impacto momentâneo” só encontraria mudança diante do que ele vem a denominar de uma “experiência de satisfação”. Freud não está falando de qualquer experiência, mas destacando algo que é fundamental na constituição do sujeito. Diferentemente de muitas classes de animais que já nascem independentes, o animal humano depende de sujeitos cuidadores. E é dessa dimensão que se extrai a experiência primeira de satisfação.

Freud (1900/2018) diz então que essa experiência originária produz uma imagem mnêmica associada, uma espécie de traço de satisfação que tem a ver com o que é mais fundamental e arcaico, não apenas em um sujeito, mas na própria espécie humana. O sujeito buscaria, até o fim de sua existência, reconstituir a experiência de satisfação original e isso, para Freud, só seria possível de forma parcial e alucinatória, uma vez que aquilo que se perdeu na mais tenra infância é impossível de reconstituição literal.

Daí surge a posição freudiana de que o sonho representa, portanto, uma realização de desejo. E, mais do que isso, que o sintoma do neurótico consiste numa dessas formas de satisfação, por mais que, posteriormente, Freud venha a dizer que o sintoma tem uma dupla pressão (por um lado realização de desejo, por outro uma ação do recalque, em uma formação de compromisso).

Com isso, tem-se uma implicação clara na reflexão possível sobre o registro da cultura, inclusive na contemporaneidade. Com Birman (2005), temos, por exemplo, a posição sobre a mudança de Freud nessa direção, pois no início da obra freudiana, haveria certa crença na possibilidade de harmonia entre o registro do sujeito e o registro da cultura.

No entanto, no desenvolvimento da obra de Freud, a ênfase começou a se dar justamente na questão da perda estrutural e, nessa direção, na noção de desamparo fundamental. Desamparo que Birman (2005) coloca como presente no espaço social, constituindo então uma desarmonia fundante entre os dois registros (o do sujeito e o da cultura), já que aquilo que o sujeito busca, o mundo nunca conseguiria lhe dar.

Vê-se aí a importância desse ponto de discussão sobre a perda originária para pensar o desamparo. Se se pretende defender, nesse trabalho de dissertação, que o sujeito depressivo porta no contemporâneo uma notícia que ninguém quer saber, é preciso elaborar elementos nesse trajeto que permitam compreender de que notícia se trata. A nosso ver, a questão do desamparo humano está nesse bojo.

Esther nos revela, por exemplo, uma faceta crua de seu desamparo logo no começo do romance. E nos ensina, a partir desse desnudamento, alguns elementos importantes sobre a condição de desamparo que está para além da situação objetiva de desamparo. Em uma cena, ela retorna para o hotel, onde estava instalada em Nova York, logo depois de uma noite que, ao que se espera de uma jovem na cidade luz, pretendia-se recoberta por agitação, encontros, bebida e vivências de satisfação, mas Esther se sente deprimida.

Mesmo tendo aparentemente vivido tudo isso, desviado do plano original daquela noite, escapado com Doreen para a casa de um homem desconhecido e estando acompanhada também de um rapaz que se interessou por ela, a despeito de toda essa

aparente agitação, o seu retorno para o hotel foi marcado por um silêncio cortante, como ela diz:

Se eu ficasse do lado esquerdo da janela e encostasse a bochecha no batente, podia ver o centro da cidade, com o prédio da ONU destacando-se na escuridão feito uma colmeia marciana esverdeada e esquisita. Também podia ver os faróis vermelhos e brancos se movendo pela rua e a iluminação das pontes cujo nome não sabia. O silêncio me deprimia. Não era o silêncio do silêncio. Era o meu próprio silêncio (Plath, 1963/2014, p. 26).

Esther nos revela uma faceta de seu desamparo, demarcado por um silêncio que não encontra conforto nem mesmo ao olhar para todo o barulho vivo da cidade de Nova York, o prédio das nações unidas ou das luzes nas pontes. Há um silêncio que está para além do silêncio objetivo, um silêncio que brota justamente de seu laço singular com o mundo, revelando a condição de desamparo ao qual todos estão lançados, mesmo que no seio do capitalismo norte-americano.

Zeferino Rocha (1999), nessa direção, lembra a importância do conceito de desamparo para a metapsicologia freudiana, enquanto um conceito-chave para pensar a subjetividade. Lembra que esse estado se refere primeiramente à condição mesma da espécie humana, que, vindo ao mundo, é impossibilitada de dar conta sozinha de sua existência.

Isso diz, em primeiro lugar, de uma incapacidade biológica, de uma imaturidade fundante, mas mais do que isso, de um desamparo diante do desejo do Outro. Essa falta constitutiva do Outro em preencher o que é da ordem do mais arcaico e fundamental faz da condição de desamparo uma revelação da falta fundante. E disso, é certo, quase ninguém quer saber, como nos diz Rocha (1999, p. 342):

Nela o homem penetra o mais íntimo de sua singularidade e faz, na mais nua e completa solidão, a descoberta da contingência e da finitude de sua existência. Difícil imaginar uma forma de solidão maior e mais dolorosa do que aquela do desamparado. Nela o ser humano encontra-se inteiramente só. O desamparado sente-se tão só, como o náufrago perdido na imensidão do mar.

Assim como o desamparado se sente como um náufrago, Esther nos revela uma experiência com a solidão que a faz questionar a imensidão do universo, como no seguinte trecho: “toda a paisagem – praia, encosta, mar e pedras – tremia diante dos meus olhos como a cortina de um palco. Fiquei me perguntando em que ponto do espaço aquele azul besta e ilusório do céu ficava preto” (Plath, 1963/2014, p. 176).

Ou seja, Esther nos apresenta duas facetas importantes para pensar a questão do desamparo: o silêncio e a solidão, que se inter-relacionam e remetem ao indizível do gozo feminino, o que, embora revele aspectos importantes do afeto depressivo, não será aprofundada nesse trabalho de dissertação.

Rocha (1999) também destaca como Freud já enxergava, em determinadas instituições humanas, tais como a religião, uma forma de saída, de fuga, e de ilusão, diante dessa condição originária de desamparo. Um meio pelo qual se estrutura a cultura a partir de um não querer saber daquilo que lhe determina enquanto sujeitos indeterminados. Um tamponamento do enigma humano por excelência. Em um trecho de *O caçador de coelhos*, poema do livro póstumo *Ariel*, Plath (1965/2010) nos revela pela poesia outras facetas desse desamparo:

Bem perto, como contrações de parto.
A ausência de gritos
Abriu uma cratera no dia quente, um vazio.
A luz vítrea era uma parede clara,
Moitas quietas.

Parece que é disso que se trata no desamparo humano, das pequenas mortes, a ausência de gritos, e um certo silêncio opaco, que abre uma cratera no dia quente. Parece que é disso que se trata quando Rocha (1999) relembra Freud para falar desse desamparo que se atualiza na vida presente do sujeito, como algo da repetição do que sempre esteve lá, enquanto reflexão lógica, posto que o desamparo se atualiza no “só depois” da experiência. É interessante como o poema nos revela, ao mesmo tempo, uma exacerbação

do desamparo, aquele que o autor chama de desespero, quando o grito fica sem resposta. Nas palavras de Plath (2010, p. 35): “a ausência de gritos abriu uma cratera no dia quente, um vazio”.

Sobre esse ponto, Barros (2015), em sua tese de doutorado, ao discutir a questão da errância, traz uma articulação, a partir de um trabalho de Oliver Douville, para pensar a articulação entre silêncio e desamparo. Ou seja, na experiência do bebê, por exemplo, se os seus sinais de desamparo não são escutados enquanto uma demanda endereçada ao Outro, ele não insiste sem limites, ele para, caindo em uma zona silenciosa que acarreta um esgotamento.

É importante também não esquecer que essa concepção do desamparo e, por outro lado, a revelação sobre essa condição da qual o depressivo é testemunha, não implica necessariamente em uma concepção de natureza trágica e niilista. Talvez, pelo contrário, nos diz Rocha (1999), pensar o desamparo enquanto condição é pensar em um estado estruturante da subjetividade e, portanto, condição necessária para a abertura das possibilidades de ser ante a possibilidade de não-ser de que a morte é correlata. Pode vir-a-ser um convite à vida.

2.5 “São como manequins simulando vida”: verdade, engano e o real

Um dos pontos de partida deste trabalho de dissertação, como se viu na introdução, se deu justamente na perspectiva de situar a depressão contemporânea no plano ético, naquilo que toca o real e que diz respeito à posição do sujeito diante da verdade. Não há verdade sem o real, como afirma Lacan (1974) em *Televisão*: “sempre digo a verdade: não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É por esse impossível, inclusive, que a verdade tem a ver com o real” (p. 508).

Isso significa que um dos pontos de partida desse trabalho foi pensar em que medida, a partir da ética, o sujeito depressivo revela algo de sua verdade e, com ela, denuncia a própria forma de subjetivação contemporânea. Freud já dizia, desde *Luto e melancolia*, que há, em torno desses afetos melancólicos, algo que revela o verdadeiro e que precisa ser ouvido:

Em algumas outras autoincriminações o paciente também nos parece ter razão e apenas apreender a verdade de maneira mais aguda do que outros, que não são melancólicos. Quando, em exacerbada autocrítica, ele pinta a si mesmo como uma pessoa mesquinha, egoísta, insincera, sem autonomia, que sempre buscou apenas ocultar as fraquezas do seu ser, pode ocorrer, pelo que sabemos, que tenha se aproximado bastante do autoconhecimento, e perguntamo-nos apenas por que é necessário adoecer para alcançar uma verdade como essa (Freud, 1917[1915]/2010), p.131).

É aí que Freud destaca algo de profundo interesse para a investigação deste trabalho de dissertação, uma vez que é partindo dessa colocação sobre a melancolia que se acredita aqui ser também possível pensar a depressão contemporânea: como trazendo algo da verdade.

Em *A dissecção da personalidade psíquica*, Freud (1933/2010) ressalta, por exemplo, um ponto sobre a patologia, que parece conversar com esse “algo da verdade”. Sobre os loucos, afirma que “eles deram as costas à realidade externa, mas justamente por causa disso sabem mais da realidade interna, psíquica, e podem nos revelar coisas que de outro modo nos seriam inacessíveis” (p. 141).

Essa é uma colocação de suma importância aqui, uma vez que talvez seja essa a aposta deste trabalho, a de que há algo que o melancólico, diríamos que também o depressivo, pode revelar acerca do psiquismo, uma vez que são esses os sujeitos que, por excelência, querem saber pouco da realidade externa. Há nisso algo que se revela de si, que se mostra de si mesmo, como um quadro que exhibe uma ferida e que, ao mesmo tempo, é o espelho de uma rachadura presente no humano. É um questionamento sobre o

qual o próprio Freud (1933/2010) se indaga nessa conferência: “e se os loucos tivessem razão?”.

Se, no seu ensaio sobre a transitoriedade, Freud (1916/2010) afirma que o que é doloroso também pode ser verdadeiro é no intuito de demonstrar que há algo que esses sujeitos falam que tem um íntimo interesse pela verdade de si mesmos. Como Esther, que desde o início do romance, se apresenta como alguém que não recua ante a verdade, por mais dolorosa, difícil e pouco apreciável que ela seja ao outro.

Logo no início do romance, ela fala algo disso, de forma metafórica, ao situar o seu apreço pelo extremo e doloroso da condição humana. O que se verá no decorrer do romance é justamente isso, o seu interesse por si mesma e pela sua própria condição, a ponto de conseguir tocar em algo tão íntimo, ao mesmo tempo tão coletivo, ao afirmar, por exemplo, que todos estão também de certa forma em uma redoma de vidro. No início do romance, ela nos fala de sua curiosidade ante o real:

Eu gostava de assistir às pessoas vivendo situações extremas. Se houvesse um acidente ferroviário, uma briga de rua ou um feto num pote de laboratório, eu parava e olhava tão intensamente que nunca mais esquecia daquilo. Essa atitude me ensinou coisas que eu jamais teria aprendido de outra maneira [...] (Plath, 1962/2014, p. 20).

Em *A questão da técnica*, Martin Heidegger (1953/2007) levanta algo para problematizar o que nesse texto chamamos de verdade, como algo da verdade do sujeito. Heidegger afirma que só onde acontece um desocultamento se dá algo de verdadeiro. Seria um desocultamento da ordem de um desnudamento, como afirma Freud sobre a melancolia? E Heidegger continua, ao separar o que é da dimensão do correto ou errado, daquilo que é verdadeiro, uma vez que: “somente o verdadeiro nos leva a uma livre relação com o que nos toca a partir de sua essência” (p.377).

É interessante pensar que parece que a sujeitos como Esther esse acesso se torna mais direto, levando Freud a afirmar, como vimos, que há aí um gozo, uma satisfação.

Provoca, ao mesmo tempo, a pensar naquilo que se oculta, que se retrai subjetivamente. Aquilo de que os sujeitos comumente se defendem.

O caso ajuda a pensar acerca dessa verdade não-toda que se direciona ao real, como na curiosidade de Esther pelos extremos. Em diversos momentos de suas reflexões, nos deixa ver a partir de seus próprios olhos não só a sua verdade, mas também o que, ao seu redor, se constitui enquanto engano. Ao mesmo tempo em que ela deixa ver o doloroso em si mesma, ela também revela sobre o engano que a circunda, sobre como os sujeitos se defendem o tempo todo desse real. Em um momento, por exemplo, ela expõe:

Então meu olhar deslizou das pessoas para o verde incandescente atrás das cortinas diáfanas, e senti como se estivesse dentro da vitrine de uma enorme loja de departamentos. As formas ao meu redor não eram pessoas, mas sim manequins de loja, maquiados para parecerem humanos e arrumados em posições que simulavam vida (Plath, 1963/2014, p. 159).

Em *Toxicômanos de identidade*, Suely Rolnik (1997) nos apresenta uma perspectiva na direção do que destacou Esther ao falar sobre manequins. A perspectiva dos manequins é interessante por destacar o império da moda, que leva, como diz a autora, para um abandono das identidades locais em prol das globalizadas, que cambiam em decorrência das transformações do capital, fazendo com que o vazio de sentido, do qual Esther fala o tempo todo, seja considerado insuportável.

É esse processo que leva a autora a afirmar que se vive uma era da toxicomania, seja de substâncias diversas, fornecidas, por exemplo, pelo narcotráfico ou pela indústria farmacêutica aliada à psiquiatria, seja das identidades frágeis *prêt-à-porter*, como ela se refere, resultando em “indivíduos-clone”, como os manequins da impressão de Esther. O que se coloca é sempre uma soberania esmagadora do mercado sobre a invenção local e subjetiva e um sumário apagamento do sujeito.

Uma contemporaneidade que teme o real e, portanto, faz uso do engano o tempo todo para dissimular a verdade. É também um contemporâneo que não suporta a angústia.

O encontro com o mais íntimo de si mesmo é um encontro com o real, com o furo⁴, com a experiência infamiliar, como a de Freud no texto sobre o *unheimlich*, que assustado com a imagem de um velho, se angustia ao perceber que a imagem que o assustou era a dele mesmo refletida.

Sendo assim, a angústia como o afeto por excelência é o único que não engana. Se se é passível trocar amor por ódio, raiva por indiferença, a angústia é esse afeto que não é passível de troca, uma vez que diz da presença de algo que já estava ali à espreita, apresentando-se, como diz Lacan (1962-63/2005), “através de claraboias” (p. 86). O fenômeno da angústia responde, portanto, à presença do familiar [*heimlich*] no enquadre da fantasia, produzindo um efeito infamiliar [*unheimlich*], como o de Freud ao ver seu reflexo no trem.

É nessa direção que Lacan (1962-63/2005) estabelece o lugar da angústia. A angústia como sinal desse real, que está para além do engano, a presença no campo do sujeito daquilo que lhe é mais familiar, portanto, infamiliar. É o sinal que aparece, como ele pontua, ali muito mais perto, em casa [*Heim*]. A angústia, então, diz também de algo que é da ordem da verdade do sujeito. Como Lacan afirma:

A angústia é esse corte – esse corte nítido sem o qual a presença do significante, seu funcionamento, seu sulco no real, é impensável; é esse corte a se abrir, e deixando aparecer o que vocês entenderão melhor agora: o inesperado, a visita, a notícia, aquilo que é tão bem exprimido pelo termo “pressentimento”, que não deve ser simplesmente entendido como o pressentimento de algo, mas também como o *pré-sentimento*, o que existe antes do nascimento de um sentimento (1962-63/2005, p.88).

É relevante, ao mesmo tempo, destacar como a angústia, cada vez mais presente como afeto no contemporâneo, parece um efeito rebote, digamos, da tentativa do próprio

⁴ A noção de furo aparece na obra de Lacan a partir do seminário três para falar do espaço que se constitui com a forclusão do significante Nome-do-pai. No decorrer de sua obra, a noção de furo se aproxima da contingência, como o lugar do impossível, que a partir do real, marca que toda e qualquer lógica de universalidade é falha, uma vez que o furo é constitutivo e parte, como coloca no seminário onze, do desencontro presente na estrutura.

contemporâneo de suturar aquilo que, estruturalmente, não é passível de sutura, por dizer da condição de desamparo. A angústia revela isso que não engana, esse real “que está fora de dúvida” (p. 88), como aponta Lacan.

É sobre isso que está fora de dúvida que Lacan (1964/1979) vem a chamar, em seu seminário onze, a partir de Aristóteles, das funções de *tiquê* e *autômaton*, afirmando e trazendo consigo a ideia de que a orientação analítica deve ser sempre para o que no coração da experiência é o núcleo do real. Se a figura do *automatôn* representa, por um lado, o império do engano, na insistência do retorno dos signos pelos quais os sujeitos se veem comandados pelo princípio do prazer; a função *tique*, pelo contrário, representa justamente o encontro com o real, é uma função correlata à angústia, como se viu anteriormente acerca da experiência infamiliar.

É em uma cena com Jota Cê que Esther fala sobre um desses seus encontros de *tiquê*. Jota Cê, preocupada com o fato de que Esther não responde como as outras garotas da revista, a chama para uma conversa particular e a questiona sobre o que ela queria fazer depois de se formar, ao que Esther responde:

O que eu sempre achei que planejava fazer era conseguir uma bolsa de estudos para a pós-graduação ou para estudar na Europa [...]. Normalmente eu tinha essa resposta na ponta da língua. – Na verdade não sei – eu disse. Senti um choque profundo ao me ouvir dizer aquilo, porque soube, no instante em que falei, que era verdade. Soava como uma verdade, e eu a reconheci do jeito que você reconhece uma pessoa que rodeia sua casa durante séculos e um belo dia aparece e diz que é seu pai verdadeiro, e ele é tão parecido com você que você sabe na hora que ele é seu pai verdadeiro e que a pessoa que você achava que era o seu pai é um impostor.

A potência dessa fala nos revela, ao mesmo tempo, a dimensão de *tiquê*, do encontro com o real, que se apresenta para Esther como esse “choque” profundo da verdade, tal como nos revela quase que com literalidade a proposição de Lacan sobre a presença do *unheimlich*, como um correlato da angústia, no que diz respeito à presença do real no irreal do fantasma. É disso que Esther nos fala quando utiliza a metáfora do pai verdadeiro?

Esse ponto é muito interessante, uma vez que é ainda nesse mesmo texto que Lacan (1964/1979) afirma o lugar *tiquê* como portando algo que é da ordem do traumatismo, denunciando um real que se supõe haver por trás da estrutura da fantasia. Esse ponto especificamente é de sumo interesse, pois parece haver algo na posição do sujeito depressivo que carrega um traço de *tiquê*, algo do que faz traumatismo na cadeia significante e que denuncia a verdade do sujeito por trás do véu do fantasma. É desse véu, como o insuportável do engano, que Plath (1965/2010) fala em um de seus poemas, intitulado *Um presente de aniversário*:

Você não crê que posso ser discreta.
 Se ao menos você soubesse como os véus matavam meus dias.
 Para você eles são apenas transparências, ar puro.
 Mas, meu Deus, as nuvens são como algodão –
 Exércitos delas. São monóxido de carbono.
 Suavemente, suavemente as inspiro,
 Enchendo minhas veias com invisíveis, milhões
 De prováveis partículas que marcam os anos da minha vida.
 Você veste prata para a ocasião. Oh, máquina de somar –
 É impossível para você deixar algo partir e partir por inteiro?

É com a potência dessa questão de Plath, profunda em sua capacidade de tocar a verdade, que inúmeras considerações podem ser feitas em torno do que tem se chamado da dimensão do engano, das ilusões, dos véus, em contraposição àquilo que faz *tiquê* e que promove encontro com o real. São eles que Plath denuncia, as máquinas de somar, que fazem da fantasia o tecido da realidade que é aspirada como “ar puro”, como nuvens de algodão, que não admitem que algo parta por inteiro. É desse lugar “partido” por sua própria condição que fala Plath e sua personagem Esther, revelando o duro real das nuvens de monóxido de carbono.

Nesse lugar que desponta o real está justamente, ainda segundo Lacan (1964/1979), a função da fantasia que se faz presente para dissimular algo que estava primeiramente colocado. É o que permite que o sujeito constitua sua realidade psíquica, portanto, irreal, no sentido de dissimulada quanto ao real. Realidade psíquica que é o

próprio fantasma. O real, ao contrário disso, é esse pequeno traço radical que permite vislumbrar além da tela, o acidente, o barulhinho, como coloca Lacan, que testemunha que não estamos sonhando.

Portanto, se Lacan vem a afirmar que é nesse lugar de *tiquê* que o analista é convocado em sua interpretação, somos levados a pensar o que faz com que os sujeitos ditos depressivos escancarem a sua verdade, seu encontro com o real, provocando um certo efeito de *tiquê* no tecido da civilização. Se todos fogem da angústia, do furo e do real, Esther nos apresenta, a partir de uma frágil constituição fantasmática, aquilo que, do real, ninguém suporta. Isso está presente em diversos momentos, como na sua fala seguinte:

Claro que eu não acreditava em vida após a morte, na concepção da virgem, na inquisição ou na infalibilidade daquele Papa com cara de macaco, mas o padre não precisava saber de nada disso. Eu podia apenas me concentrar no meu pecado, e ele me ajudaria a me arrepender. O único problema era que as igrejas, mesmo a igreja católica, não tomavam conta de toda a sua vida. Você podia se ajoelhar e rezar o quanto quisesse, mas ainda assim teria que fazer três refeições por dia, ter um emprego e viver no mundo (Plath, 1963/2014, p. 184).

Para tal, e para além do engano, é preciso se dobrar sobre a verdade desses sujeitos cada vez mais presentes na contemporaneidade e que se apresentam como uma expressão do mal-estar em nossa época. Esther nos fala desse real o tempo todo, e, como uma personagem que atravessa um tempo no qual a verdade é tão dolorosa para suportar, há algo de uma necessidade ética em ouvir o que toca o real. Esse é o percurso que se visa no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

SITUANDO A DEPRESSÃO COMO MARCADO MAL-ESTAR CONTEMPORÂNEO: MEANDROS DE UMA ÉTICA DO DESEJO

Tendo mordido a vida como uma maçã suculenta
Ou sido feliz feito peixe dentro d'água,
Tendo tocado com os dedos o azul do céu
O que resta para ansiar depois disso?
(Louis Macneice, retirado dos diários de Plath, 2017)

O terceiro capítulo desta dissertação visa situar a depressão como marca do mal-estar contemporâneo ou até mesmo a sua expressão mais privilegiada. Para tal, é preciso, em um primeiro momento, localizar o que está sendo chamado aqui de “mal-estar contemporâneo”, seus desdobramentos na atualidade e suas formas de expressão. Nesses termos, desde o clássico texto freudiano de 1930 sobre o mal-estar na cultura, o que se transformou? Que questões assolam a subjetividade de nossa época?

Essa tarefa é anunciada por Lacan, em 1953, em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, ao lembrar do objetivo indesviável da psicanálise de estar à altura, em seu discurso, sua prática e seus interesses, da subjetividade da época na qual se mantém inserida, em suas palavras: “que antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (p. 322).

Nesse percurso político, assim digamos, é preciso também posicionarmo-nos no campo ético, que é onde Lacan situa a depressão em seu ensino. Enquanto o segundo capítulo se preocupou em centrar a discussão partindo do que Freud formulou sobre o tema da melancolia, com vistas a alcançar pontos de discussão transversais que vão além dela, este terceiro capítulo visará, a partir da concepção lacaniana sobre a depressão como uma questão ética, situá-la no contemporâneo.

Mas o que seria necessariamente ressituá-la na contemporaneidade no plano da ética? Para além do lugar comum, no qual essa questão se viu invadida na

atualidade – isto é, o lugar da patologização, da medicalização, da teorização excessiva, que implica em um apagamento sumário do sujeito e de suas questões –, o plano da ética do desejo na psicanálise gira em torno da radical singularidade do sujeito, e visa, em última instância, como afirma Lacan (1964/1973), fazer surgir a diferença absoluta.

Ressituar a questão da depressão no contemporâneo no plano da ética também visa ir a um âmbito para além dos ideais de amor humano, da autenticidade e da não-dependência, como diz Lacan (1959-60/2008) em seu seminário sete, *A ética da psicanálise*. Abrir mão dos ideais diz respeito a uma ética que visa o real, em suas palavras: “a questão ética, uma vez que a posição de Freud nos faz progredir nesse domínio, articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real” (p. 23). Isso implica em um declínio da função do mestre, em direção à radical verdade do sujeito em sua relação com o bem dizer, como se verá.

Uma ética que não abre mão do real, portanto, é uma ética que engloba o sujeito na radicalidade de seu laço absurdo com o mundo, como nos apresentou Camus, furado, certamente, por uma instância indizível, inominável, que o atravessa e do qual só é possível dar testemunho dela, como na criação escrita.

Por fim, buscaremos discorrer, neste capítulo, sobre a atualidade na psicanálise da discussão sobre a depressão e sua apresentação enquanto sintoma social contemporâneo, trazendo sempre o Caso Esther como um motor para se compreender mais de perto a manifestação singular de um sintoma que se configura de uma forma aparentemente diferente da época freudiana.

Rapidamente é preciso situar a personagem Esther em sua época, e *A redoma de vidro* como um romance passível de instigar as reflexões a que se propõe este capítulo,

uma vez que a publicação original do livro não se dá na atualidade, mas na década de 60, especificamente em 1963. Um romance que, então, completa seus 57 anos.

No entanto, a primeira questão que faz de a redoma de vidro uma escolha interessante para o presente estudo é o fato de que o estilo de vida capitalista norte-americano é central na trama, fazendo com que a narrativa escancare o tempo todo a forma de organização cultural dos EUA naquela época, mas que também é representativa da atualidade, além de trazer uma visão singular de uma personagem em dissonância justamente com os ideais dessa cultura.

Obviamente é sabido que a forma de organização capitalista dos anos 60 não é a mesma de nossa época. Saes e Saes (2013) fazem um percurso histórico dos sistemas econômicos no decorrer das épocas e situam os anos 60, na economia capitalista dos Estados Unidos, como um de seus pontos de grande expansão, a chamada era de ouro do capitalismo, pós segunda guerra mundial, na qual a economia retornava aos altos padrões prévios à crise de 1929.

Além dos fatores econômicos, a grande polarização política que dominou a época entre o capitalismo e o comunismo também imprimiu nas políticas dos EUA uma tendência à tentativa de instauração de um estado de bem-estar social que concorresse com as organizações comunistas. Os autores também situam que o período posterior à era de ouro, ou seja, após 1970, foi marcado por mudanças substanciais na economia mundial (Saes & Saes, 2013).

Que implicações se retiram dessa breve contextualização política, histórica e econômica para a análise do caso aqui proposto e para o que dele nos permite pensar a depressão no contemporâneo? Em primeiro lugar, observa-se que Esther é uma personagem marcada pelo que seria o ponto alto do capitalismo norte americano, a era de

ouro da economia, que, após a devastação da segunda guerra, imprimiu um país banhado em possibilidades para todos. O que faz com que alguém, diante desse contexto, e talvez, em função dele, se sinta tão deprimida? É essa profunda percepção de seu entorno que faz com que ela tenha a sensação de que “devia estar me divertindo loucamente” (Plath, 1963/2014, p. 8).

E como defender Esther especificamente como uma personagem contemporânea se ela está inserida em uma época relativamente distante da atualidade? Além do que se viu na introdução de que “contemporâneo” e “atualidade” não se confundem, é preciso resgatar a posição de Agamben (2009) de que, mais do que isso, o sujeito verdadeiramente contemporâneo, não pode aderir completamente ao que é atual.

Longe de ser um nostálgico, no entanto, o sujeito contemporâneo é o que, segundo o autor, não coincide completamente com sua época, uma vez que aqueles que aderem a todos os aspectos da atualidade, justamente por isso, não seriam capazes de vê-la a partir da verdade, mas só do falseamento. É preciso, bem sabemos, adquirir uma certa distância para ver algo com clareza.

No entanto, paradoxalmente, trata-se de uma distância que se alia a uma intensa proximidade. É esse paradoxo que Esther, como diversos sujeitos depressivos, nos apresentam com o tempo. E é o que se vê no decorrer desta dissertação, isto é, sujeitos aparentemente em total desacordo com a atualidade, mas que, através de sua verdade, é possível ver essa atualidade com clareza. É justamente por isso que, segundo Agamben (2009), eles são profundamente contemporâneos.

Agamben (2009) também propõe uma visão de contemporaneidade que interessa particularmente à esta dissertação, ao afirmar que é também contemporâneo aquele que mantém os olhos no seu tempo para visualizar não a luz, mas a escuridão, as sombras.

Seria isso uma forma de falar do real? Esse real que aqui se visa a partir da verdade? Esther também é essa que, fitando profundamente o seu tempo, é contemporânea ao ponto de entrever essas sombras do tempo? O real cortante que se apresenta para além das idealizações? Como coloca o autor: “contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém de seu tempo” (p. 64).

É desse conjunto imbrincado de Esther como uma personagem profundamente contemporânea, da ética em psicanálise como um endereçamento ao real que fura as idealizações, e da depressão como a expressão privilegiada da subjetivação regida pelo neoliberalismo que este capítulo trata, visando atingir o objetivo geral desta pesquisa de mestrado.

3.1 Considerações sobre o mal-estar contemporâneo

No começo do romance, Esther nos apresenta o seio da contradição da cultura ocidental marcada pelo neoliberalismo, ao sentir-se inadequada em relação aos ideais da época e ao que acontece ao seu redor. Diante de uma chance única num mundo aberto de possibilidades, Esther nos apresenta que, mesmo no turbilhão, existe uma ilha, que é a subjetividade humana, que resiste ante a tentativa de massificação geral. Ela nos diz:

Acontece que eu não estava conduzindo nada, nem a mim mesma. Eu só pulava do meu hotel para o trabalho e para as festas, e das festas para o hotel e então de volta ao trabalho, como um bonde entorpecido. Imagino que eu deveria estar entusiasmada como a maioria das garotas, mas eu não conseguia me comover com nada. (Me sentia muito calma e muito vazia, do jeito que o olho de um tornado deve se sentir, movendo-se pacatamente em meio ao turbilhão que o rodeia (Plath, 1963/2014, p. 9)

É dessa radical singularidade que nos fala Esther; ao mesmo tempo em que ela situa a si mesma, como calma, vazia, um olho silencioso de tornado movendo-se em seu próprio ritmo, ela também nos revela a contradição de seu entorno. A verdade que ela revela sobre si permite entrever o que a circunda, isto é, a máquina capitalista como um

carro a ser conduzido em alta velocidade, um bonde entorpecido ou um turbilhão que a tudo destrói.

Se, no contemporâneo, a discussão precisa ir além da questão neurótica básica freudiana, essa que se discutiu no capítulo anterior de se utilizar do significante e da estrutura da fantasia como proteção diante do real, é por parecer haver mais do que isso. Ou talvez a falha nessa operação clássica, que os melancólicos demonstravam e que os depressivos escancaram no contemporâneo, revele a inconsistência atual dessa estrutura básica da linguagem que configura o Outro do significante, o Outro do capitalista. Se a era de ouro era marcada pela tentativa de instauração de um estado de bem-estar social, consideramos que o que não foi possível apagar foi justamente o mal-estar daí resultante, o turbilhão que a máquina do capital deixa pelo caminho, como diz Esther.

A subjetividade contemporânea é marcada por essa racionalidade neoliberal, que faz da sociedade uma máquina contábil, regida por uma concorrência sistemática entre os indivíduos. No final das contas, a reunião de garotas na revista em Nova York escancara essa forma de subjetivação, onde cada uma delas deve se mostrar, ela mesma, como um produto de valor capitalizável que põe em jogo o que Dardot e Laval (2016) chamam de construção de uma nova subjetividade, a “subjetividade contábil e financeira, que nada mais é do que a forma mais bem-acabada da subjetivação capitalista” (p. 28). Ou, como acrescentam os autores: “o homem neoliberal é o homem competitivo, inteiramente imerso na competição mundial” (p. 317).

Com Birman (2019), se entende que vivemos um mal-estar marcado justamente pela queda da estrutura clássica da subjetividade, no qual a grande marca é o que, a partir de Weber, ele chama de um “desencantamento do mundo”, a queda em escala do divino e o império da racionalização e objetividade científicas. Diferentemente da passividade do primeiro espírito do capitalismo, que precisava manter vivos os ideais, o

desencantamento é marca do sistema neoliberal, produtor de sujeitos cada vez mais deprimidos.

Esse é um dos grandes desafios da psicanálise no contemporâneo. Vivemos um tempo no qual o absurdo denunciado por Camus, em seu *mito de Sísifo*, parece estar cada vez mais escancarado e os sujeitos ditos depressivos não deixam esquecer esse fato, como faz Esther ao situar o absurdo da sua ligação com o mundo e o absurdo presente na forma de organização social de sua época. Talvez por isso seja tão insuportável conviver com esses sujeitos, cada vez mais nesse tempo, em nossa cultura.

Silva (2017), em um artigo sobre o mal-estar no contemporâneo, fala, a partir de Lacan, de uma sociedade atual regida pelo discurso do capitalismo. Esse discurso, enquanto derivado do discurso do mestre, está fora da regulação do gozo e das impossibilidades humanas regidas pela castração, pautando-se numa forma de gozo sem limites. Ou, nas palavras de Dardot e Laval (2016): um sujeito regido pelos mecanismos de desempenho e gozo. “Hipermoderno, impreciso, flexível, precário, fluido, sem gravidade” (p. 316).

O próprio sistema se encarrega de criar objetos de consumo que estariam em consonância com objetos de gozo, que tem como objetivo “dar conta” da subjetividade, criando a virtualidade da completude, numa tentativa de obturar o desamparo. Se acompanharmos Esther nos primeiros capítulos do romance, veremos que esse é um dos temas que ela mais apresenta: a sua dissonância com o que é considerada uma necessidade primordial para as outras meninas que, como ela, tentam a sorte em Nova York. Cada uma delas em êxtase diante das possibilidades e objetos ilimitados, visando dar conta do que, nos revela Esther, é estruturalmente incurável.

O seu mal-estar não tarda de se apresentar diante de moças que se colocam em uma corrida desenfreada por demonstrar-se a si mesmas enquanto objetos potencialmente capitalizáveis. Elas mesmas eram os objetos de consumo do capital, e o grande moinho social não parava de girar, usando seus corpos como alimento. Esther destaca, como exemplo, que: “quase todo mundo que eu conheci em Nova York estava tentando emagrecer” (Plath, 1963/2014, p. 32). Ou quando Jota Cê lhe diz em uma conversa particular:

Você precisa aprender ler francês e alemão [...] e, provavelmente várias outras línguas, como espanhol e italiano ou, melhor ainda, russo. Centenas de garotas invadem Nova York todo mês de junho achando que vão ser editoras. Você precisa oferecer algo a mais (Plath, 1963/2014, p. 41).

Mais, demanda constante por objetos de gozo que instrumentalizam a existência, para que os sujeitos possam ter cada vez mais à mão algo que os defina de fora. Uma língua a mais, um instrumento a mais, um objeto a mais, o que faz com que Esther se sinta cada vez mais dissonante na lógica fálica. Ao que ela mesma diz: “me sentia inerte vazia, repleta de sonhos despedaçados” (Plath, 1963/2014, p. 70).

Em seu seminário vinte, Lacan (1972-73/2008) levanta uma perspectiva interessante para pensar o que Esther nos revela acerca dos ideais e dos seus respectivos objetos de gozo, os chamados *gadgets*, que consistem em produtos do discurso científico, aliados certamente ao capital, que se tornam elementos próprios à existência e que determinam, em última instância, um liame social, tal como ele afirma:

Por um lado, esse discurso engendrou todo tipo de instrumento que precisamos, do ponto de vista que aqui se trata, qualificar de *gadgets*. Desde então, vocês são, infinitamente muito mais do que pensam, os sujeitos dos instrumentos que, do microscópio ao radiotelevisão, se tornam elementos da existência de vocês (p. 88).

É interessante como, de fato, os sujeitos imersos nesse discurso parecem buscar veementemente objetos de gozo que visem a “resolver” algo dessa ordem estrutural, como nos fala Esther. Nessa direção, Birman (2005) ressalta o fato de o mundo e as pessoas

buscarem sempre uma harmonia entre as demandas pulsionais e a efetividade de sua satisfação, harmonia essa que ele chama de um ideal inatingível por origem e de ordem apenas do possível, não do efetivo.

É parte da demanda da subjetividade, ele coloca, a demanda pela cura do desamparo. E é no bojo dessa ilusão que se localizaria a crescente expansão pelo interesse na psicofarmacologia, nas neurociências e no cognitivismo, que se torna cada vez mais central no pensamento das ciências humanas, bem como uma certa psicanálise que se mistura com esses saberes perdendo sua especificidade, tudo isso como forma ilusória de crença na possibilidade de harmonia efetiva, e cura daquilo que na condição humana não deixa de sangrar. Algo da desarmonia entre o registro da liberdade e o da natureza, esta que, segundo Freud (1930/2010), é uma das grandes fontes de nosso sofrimento.

No entanto, o discurso do capitalista não é sem furos. E, como resto da operação, o contemporâneo está marcado por uma emergência de novos sintomas e de um mal-estar regido pela violência, pelas compulsões (principalmente as toxicomanias e o consumo exacerbado), pelo desequilíbrio social e econômico, pelo racismo, machismo, neofascismo, pelas depressões, entre outros restos da operação de um discurso que não resolve a questão estrutural humana apontada por Freud (Silva, 2017).

“Que grande bagunça era o mundo”, pensava Esther diante das pessoas que tentavam a todo custo inebriar-se diante do mal-estar. Numa tentativa desenfreada de sentir-se bem, os seres humanos desviam da infelicidade, como lembra Freud (1930/2010), seja através de grandes alegrias fabricadas, seja de satisfações substitutivas, como substâncias entorpecentes, formas de escapar daquilo que é muito mais provável ao humano experimentar por sua própria condição: a infelicidade. “Que grande bagunça era

o mundo”, constatava Esther, sabendo que, como faz Freud ao citar Goethe: nada é tão insuportável quanto uma série de dias felizes.

Considerando essa orientação, é importante lembrar a posição freudiana, em *Mal-estar na civilização* de 1930. Lá, dentre várias outras contribuições, Freud (1930/2010) destaca como é mais comum ao humano experimentar a infelicidade do que a felicidade, uma vez que o mal-estar adviria de três fontes, que seriam: o **próprio corpo**, condenado à morte, à dissolução, à dor e ao medo; o **mundo externo**, com sua força de destruição esmagadora; os **relacionamentos humanos**, o mais penoso de todos.

Freud (1930/2010) aponta possíveis saídas que os humanos encontram para lidar com esse sofrimento, para ele, constitutivo e estrutural, portanto, impossível de ser suprimido completamente. Fala do apelo à religião e da sublimação, por exemplo, como recursos que os sujeitos utilizam para se desviarem de sua condição demarcada por esse traço trágico. Uma vez estrutural, a condição do mal-estar é parte da civilização e atravessa as épocas, se reconfigurando. Daí a emergência, no contemporâneo, de novas formas de sintomas e de uma nova configuração do mal-estar.

Com Birman (2005), encontramos uma dura crítica à psicanálise pós-freudiana, uma vez que o autor afirma que, como discurso teórico, a psicanálise por muito tempo teria perdido suas dimensões ética e política, se tornando uma “abordagem” de interesses unicamente terapêuticos e individuais, com a finalidade de harmonizar o campo do sujeito com o campo da cultura.

Ora, retomar essa crítica parece fundamental, uma vez que, no contemporâneo, os sujeitos depressivos se tornam *pop*, tomam conta das redes sociais e convocam a perspectiva terapêutica ao auge de sua fulguração. Medicamentos aos montes, uma indústria farmacêutica multimilionária, terapias psicológicas e até mesmo psicanalíticas

que se refazem dia após dia, em busca de “sarrar” um sangramento que escoar na cultura, através do sintoma depressivo.

O que Jota Cê, editora da revista em que Esther estagia, revela, é a lógica própria da subjetivação contemporânea. “Você precisa oferecer algo a mais” é o imperativo da lógica neoliberal. Um “a mais” enigmático que se coaduna com o que Dardot e Laval (2016) chamam de um dispositivo de eficácia que, diferentemente do que se acreditava anteriormente na tese de Foucault, não visa especificamente o “controle dos corpos”, mas a “gestão das mentes” (p. 319).

O “a mais” como se sabe, pressupõe a emergência de um sujeito ativo, plenamente envolvido na sua atividade de trabalho e plenamente desejante por isso. O motor que move a máquina neoliberal se torna, então, segundo os autores, o desejo que causa cada sujeito. Um desejo marcado, no entanto, por um engodo. Um desejo que se aparta da subjetividade e precisa ser cego, como a vontade de que falava Schopenhauer, conectando-se ao domínio pulsional sem mediação de cada sujeito. Um desejo sem falta, sem castração, sem equívoco, e que deveria garantir sujeitos motivados e felizes, como as bandeiras dos imperativos atuais presentes, por exemplo, na lógica *coach*. Sobre isso, os autores comentam:

Trata-se agora de governar um ser cuja subjetividade deve estar inteiramente envolvida na atividade que se exige que ele cumpra. Para isso, deve-se reconhecer nele a parte irreduzível do desejo que o constitui. As grandes proclamações a respeito da importância do “fator humano” que pululam na literatura da neogestão devem ser lidas à luz de um novo tipo de poder; não se trata mais de reconhecer que o homem no trabalho continua a ser um homem, que ele nunca se reduz ao status de objeto passivo; trata-se de ver nele o sujeito ativo que deve participar inteiramente, engajar-se plenamente, entregar-se por completo a sua atividade profissional (Dardot & Laval, 2016, p. 322).

Portanto, fica claro que há, na subjetivação atual, uma questão central no que diz respeito à causa do desejo, essa tomada por seu avesso, no que ela escancara de engodo. Uma causa do desejo que talvez tenha muito mais a ver com a gestão do gozo do que necessariamente com o desejo, o qual precisa ser marcado pelo bem dizer, como afirma

Lacan. A lógica da atividade pulsional de que o neoliberalismo se apropria é justamente a do gozo, “como se essa conduta viesse dele próprio, como se esta lhe fosse comandada de dentro por uma ordem imperiosa de seu próprio desejo, à qual ele não pode resistir” (Dardot & Laval, 2016, p. 322).

Essa racionalidade impõe, como já se discutiu em outro momento, que o sujeito trate a si mesmo como uma empresa, maximizando seus resultados, expondo-se a riscos, apartando-se da lógica coletiva e entregando-se a uma competição voraz, na qual a responsabilidade é jogada toda em cima do sujeito. Isto é, se você é feliz, é sua responsabilidade, mas se você é triste também é. A depressão, então, aparece aqui como uma falha no que diz respeito à governabilidade de si e como resultado mais do que justo pela responsabilização do próprio fracasso.

Antes de retomar esse caminho de argumentação, é preciso destacar novamente que a lógica do desejo e do gozo em psicanálise não são a mesma coisa. E que, por mais que seja preciso destacar o modo de subjetivação contemporânea e o que o sujeito depressivo revela sobre essa subjetivação, é importante destacar que o desejo, para a psicanálise, não se confunde com o gozo. Desejo está no centro de uma discussão ética, que em Lacan é central para pensar a depressão, como veremos.

3.2 “Riocorrente”: Uma questão ética em Lacan

Se no tópico anterior se tentou situar a questão do mal-estar contemporâneo e em que medida a posição deprimida de Esther, em seu laço com a cultura, parece revelar pontos importantes em torno da experiência desse mal-estar, neste segundo tópico se objetiva pensar as contribuições de Lacan que tomam esse problema como sendo, em última instância, um problema ético com o desejo. Um desejo que responde a um tempo e a uma cultura.

Esther nos apresenta o tempo todo o seu impasse com o desejo que anima a vida humana. Diferentemente do que se esperava, ela “não ansiava por nada”. E mesmo aquilo que mais lhe tocava, a necessidade de escrever poemas e o desejo de se tornar uma famosa escritora, passou a ser um impasse que a fazia perder a coragem e sucumbir ante o medo e a vacuidade de sentido. Em uma experiência muito comumente relatada na clínica por sujeitos em estado depressivo, ela afirma: “eu não via motivo para me levantar. Eu não ansiava por nada” (Plath, 1963/2014, p. 133).

Em outra cena, comentada no primeiro capítulo desta dissertação, ela está diante de um fotógrafo e de todas as outras moças do estúdio na revista. Precisa tirar uma foto final do anuário, segurando em suas mãos algum objeto que represente o seu desejo, que diga daquilo que ela anseia fazer. Sem conseguir se decidir e sentindo-se deprimida, o fotógrafo lhe dá em suas mãos uma flor, que deveria representar o que inspira uma poeta. E ela cai em prantos ao tentar sorrir. Algo escoa e se perde. A flor, que deveria representar o seu desejo, é murcha diante da foto. E ela se esvai na vacuidade junto com ela. O que Esther deixa à vista, na frente da plateia que vai toda embora, é o real da dor de existir, insuportável de se ver ou ouvir.

Quinet (2009), em *Psicose e laço social*, enfatiza que a psicose revela aquilo que a neurose teima por esconder e, ao tratar mais especificamente o tema da melancolia, destaca a dor de existir como ponto central, a dor de Esther ao segurar o vazio que se instaurou no lugar da flor. É isso que Esther deixa entrever, e que os sujeitos, principalmente na contemporaneidade, fazem de tudo para esconder. Para além da melancolia, a dor de existir faz parte da vida, como situa Lacan no seminário da ética, representando o limite da elisão do desejo.

Quinet (2009) segue problematizando essa questão no contemporâneo, ao colocar o que chama de “proliferação dos sujeitos depressivos” como resto da operação da máquina capital de um tempo cada vez mais produtor de *gadgets* que carregam consigo a promessa de satisfazer o desejo. Na depressão, como veremos mais adiante, isso talvez se faça enquanto um ponto nodal, uma vez que falha, deixando à mostra a dor de existir.

Em *Kant com Sade*, Lacan (1966/1998) traz contribuições importantes sobre a dor de existir, ao chamar essa dor presente nos melancólicos – dor essa que muitos psiquiatras vêm relatando há tempos – de uma dor em estado puro modelar, da ordem de uma canção dos doentes, uma dor de existir, a partir de sua aproximação com a filosofia budista, que situa uma dor fundamental do espírito quando se apaga todo o desejo de viver.

A experiência da perda, nessa dor, como discutido no segundo capítulo, constitui fator central de desenganche dos estados de melancolia, depressão e luto, uma vez que o que o objeto perdido escamoteava era justamente o “buraco no simbólico”, como nos pontua Quinet (2009), deixando à mostra para o sujeito a cicatriz de sua castração. Nesses termos, o que escoa do buraco é um real que se manifesta na dor de existir.

Segundo Vieira (1997), a dor de existir é um sintagma lacaniano que se localiza em oposição ao desejo propriamente dito. Ela se daria em um contexto extremo do apagamento do desejo, deixando entrever o real no que há de mais negativado, a exemplo do que faz Édipo em Colona, ao exclamar *me funai*, que pode ser traduzido como “melhor não ser”. Esse “não ser”, instância negativa, é o que a dor de existir escancara, como um buraco, gerando o que o autor chama de um “terror coagulado” (p. 342).

Esther nos revela que o desejo se estende como que por fios elétricos, que o desejo salta de poste em poste, sendo o circuito pulsional responsável por fazer da vida algo suportável. É aí onde mora o seu impasse, sua dor de existir, por ela revelada na

incapacidade de se conectar a esse circuito. É naquilo que ela mais ama que se encontra, ela nos diz, a maior razão de seu afeto depressivo, na impossibilidade de escrever ou ler. É da mortificação da metonímia do desejo que ela nos fala no seguinte trecho:

Vi os anos da minha vida se estendendo como postes telefônicos ao longo de uma estrada, ligados um ao outro através de fios. Contei um, dois, três... dezenove postes, os fios balançando no ar, e por mais que eu tentasse eu não conseguia ver poste algum depois do décimo nono (Plath, 1963/2014, p. 138).

Não à toa, e de forma bastante interessante, é nesse momento do romance que ela nos apresenta seu impasse na leitura de *Finnegans Wake* de James Joyce, por sinal uma das maiores referências literárias de Plath e também do último ensino de Lacan. Esther sente, diante das palavras, uma pressão desagradável na barriga e destaca na narrativa a primeira frase do livro de Joyce: “riocorrente, depois de Eva e Adão...”.

Parece que é esse impasse que Esther nos apresenta e ensina. Por um lado, ela nos revela a sua mortificação da metonímia do desejo (já diria Lacan, que se o sintoma é metáfora, o desejo é metonímia); por outro lado, também nos mostra estar empacada ante o desejo que é “riocorrente” [*riverrun*]. O desejo é riocorrente. E, por ser riocorrente, determina, como diz Esther: “que nada jamais começava para valer, mas apenas fluía do que acontecera antes”, de forma metafórica, “depois de Eva e Adão...”.

O significante de Joyce, riocorrente [*riverrun*], também ressoa com o adjetivo ribeirinho (em inglês, “*riverside*”, no francês “*riverain*”). Um significante que parece revelar, ao mesmo tempo, com o poder próprio da poesia, a condição do desejo e do desejante. Se o desejo é riocorrente, o desejante é ribeirinho. Num fluir que, para Esther, é difícil demais de embarcar, pois ser ribeirinho era uma impossibilidade que a levava para um mal-dizer que, explica Lacan, está no nível da ética.

Mas de que se trata esse dizer na ética? Em *Televisão*, Lacan (1974/2003), ao ser questionado por seu entrevistador sobre a sua máxima de que “o inconsciente é

estruturado como uma linguagem”, se vê diante do impasse elaborado sobre o afeto, tentando responder a: teria o ensino de Lacan deixado de lado a questão do afeto ao, talvez, priorizar a questão da linguagem?

Lacan (2003/2001) destaca, no entanto, a dedicação de um ano do seu estudo para a questão do afeto por excelência, a angústia, para ele um afeto central. O corpo seria a via de acesso mais importante para a prioridade desses afetos e a forma mais precisa na elaboração do que ele chama, a partir de Tomás de Aquino, de paixões da alma.

Esse corpo, por sua vez, não é o corpo de que fala a medicina, mas um corpo que é atravessado pela palavra, fundando o inconsciente. Haveria, então, no cerne do sujeito, o que Lacan (1974/2003) denomina de um bem-dizer, que dá ao inconsciente sua dignidade estrutural e o status próprio de sua existência, uma vez que é na prova do desejo que o sujeito se faz dividido e, nesse sentido, dá a ver o seu inconsciente.

Para ele, nessa direção, a tristeza pode ser compreendida como uma falha moral, se aproximando de Dante e Espinosa, que falam da tristeza como um pecado de ordem ética (não religiosa). Uma falha moral que diz respeito à uma posição covarde diante do bem-dizer do inconsciente. Retomando as palavras de Lacan (1974/2003, p.524):

A tristeza, por exemplo, é qualificada de depressão, ao se lhe dar por suporte a alma, ou então a tensão psicológica do filósofo Pierre Janet. Mas esse não é um estado de espírito [*état d'âme*], é simplesmente uma falha [*faute*] moral, como se exprimiam Dante ou até Espinosa: um pecado, o que significa uma covardia moral, que só é situado, em última instância, a partir do pensamento, isto é, do dever de bem dizer, ou de se referenciar no inconsciente, na estrutura.

Afirma, então, que isso que é rechaçado na ordem da linguagem do inconsciente como um bem-dizer retorna no real, tendo em vista que é esse rechaço que a tristeza promove que faz algo retornar no real. Um retorno que ele denomina de mortal. No outro polo dessa falta moral, situada também no plano ético, encontra-se o que ele denomina de gaio saber.

Isso que tem a ver com a virtude está num plano para além do engano da ilusão. Isso é importante ressaltar, uma vez que o contrário da depressão não é a ilusão, como pontuou Freud (1930/2010) sobre as saídas humanas diante do sofrimento. Não se trata de enganar-se para não se deprimir, mas de um gaio saber, que é uma paixão pelo inconsciente, que é uma busca incansável por algo que não está na ordem do sentido.

É nesse nível que Lacan afirma que é aí que o sujeito é, então, feliz. Uma felicidade que se vê tributária da estrutura do inconsciente. É no encontro marcado com o objeto que Lacan, a partir de Dante, vem a chamar de “um tantinho de nada”. É aí onde o sujeito pode extrair o seu gozo, num mergulho que diz respeito a uma aposta no acaso, e na ética de bem-dizer do desejo. A questão da impermanência e do transitório se faz presente nesse ponto, uma vez que esses significantes demarcam a própria condição do inconsciente. Essas considerações serão retomadas mais adiante neste trabalho de dissertação.

É retomando as colocações de Lacan (1974/2003) sobre a tristeza, que Quinet (2009) promove uma oposição entre a tristeza e o desejo. Para o autor, a tristeza, melancólica ou depressiva, aparece enquanto erro ético, uma vez que se abandonou o que ele chama de *conatus* ou força de existir, própria da condição desejante. Essa força de existir, própria do desejo que anima a vida é, portanto, oposição direta ao querer morrer do melancólico ou do deprimido.

Plath (2010), em *Lady Lazarus*, por exemplo, compara-se a Lázaro, personagem bíblico que morre e ressuscita três dias depois, para falar de suas diversas tentativas de suicídio, em que algo a traz sempre de volta à vida. Um pequeno trecho desse poema parece ilustrar esse ponto de apagamento do *conatus* da existência. Num testemunho que escancara, para o público a dor de existir, ela coloca:

Morrer

É uma arte, como tudo o mais.
 Nisso sou excepcional.
 Desse jeito faço parecer infernal.
 Desse jeito faço parecer real.
 Não dizer que tenho vocação.

É muito fácil fazer isso numa cela.
 É muito fácil fazer isso e ficar nela.
 É o teatral.

Diante desse passeio, que visou situar algumas questões que dizem respeito ao plano da ética do desejo em Lacan, é preciso questionar a depressão enquanto marca do mal-estar contemporâneo. Entre a ética e uma discussão ampla em torno dos sintomas da contemporaneidade, a depressão parece ser um paradigma que abre mais ainda essa discussão. Em que medida Esther nos apresenta algo em torno disso ao nos demonstrar uma dor que fura os ideais de felicidade?

3.3 A depressão como marca do mal-estar contemporâneo

Diante do que foi discutido ao longo dessa dissertação, um ponto em comum parece ser fruto da revelação que nos faz o sujeito depressivo e que dialoga diretamente com a verdade sobre si mesma de que fala Esther: uma posição que está em desacordo, assim diríamos, com a própria cultura. Cultura essa que, como também já se explanou, é marcada pelo capitalismo neoliberal e que está em íntima relação com um tipo de mal-estar sobre o qual Esther nos fala no seguinte trecho:

É como ver Paris de um trem expresso que avança na direção contrária – a cidade vai ficando menor a cada segundo, mas você sente que é você quem está encolhendo, ficando cada vez mais solitária, afastando-se a um milhão de quilômetros por hora de todas aquelas luzes e agitação (Plath, 1963/2014, p. 24).

Para além da clara implicação temporal que a fala de Esther provoca a refletir, uma vez que a noção de velocidade e agitação, por exemplo, é marca do seu discurso, é possível entrever também a sua posição dissonante diante da fruição da cidade. Em outro trecho, Jota Cê lhe diz: “não deixe essa cidade sórdida te derrubar”. E parece ser essa

mesmo a tentativa dela em todo o romance; resistir, no sentido de manter-se de pé, diante do sórdido que a rodeia.

Um sórdido composto por ideais nos quais sua singularidade não encontra amparo. É ela quem se sente diminuir diante da cidade que, cada vez mais, se expande e engole os seus arredores, como areia movediça. O que fica para trás, ou o que a engole, é justamente o que, segundo os ideais da contemporaneidade, deveria fazê-la feliz: as luzes e a agitação. O palco da sociedade do espetáculo, como teorizou Guy Debord, era para Esther nada mais que uma opressão do que ela possuía de mais íntimo. Esse é o mote de sua revelação sobre a contemporaneidade a partir da revelação do seu mais íntimo desacordo, como quando ela percebe:

Pela primeira vez na minha vida, sentada no coração à prova de som do prédio da ONU, entre Constantin, que jogava tênis tão bem quanto fazia traduções simultâneas, e a garota russa que sabia várias expressões idiomáticas, me senti totalmente inadequada (Plath, 1963/2014, p. 88).

É observando seu entorno que Esther se deprime diante da impossibilidade de se render à adequação, embora, em momento algum do romance, ela se mostre como alguém que se interessa por isso. Pelo contrário, ela nos revela, conforme vimos, a verdade de que talvez, no fundo, todo mundo também esteja sob uma certa redoma de vidro. Não conseguindo se colocar na competição, Esther fala sempre de uma percepção íntima e depressiva de sua inadequação.

Convém retornar às colocações de Dardot e Laval (2016) para pensar essa questão, quando eles dizem, por exemplo: “especialista de si mesmo, empregador de si mesmo, inventor de si mesmo, empreendedor de si mesmo: a racionalidade neoliberal impele o eu a agir sobre si mesmo para fortalecer-se e, assim, sobreviver na competição” (p. 325).

Esther nos apresenta justamente esse ponto de contradição, a de quem vivencia o colapso a partir de uma inadequação fundamental ao que a racionalidade vigente

demanda. E se apresenta em certo momento justamente como aquela capaz de enumerar tudo o que não sabe fazer, como cozinhar, taquigrafia, dançar, cantar, nadar, esqui.

Se a psicanálise nos mostrava que, no âmago de cada um, existe uma certa inadequação e deslocalização, imprimindo, ao mesmo tempo, uma perda de unidade simbólica e uma unidade imaginária, o neoliberalismo se apropria disso, determinando narrativas de identidade e contraidentidade, gerando, como afirma Dunker (2020, p. 187): “produção deslocalizada de subjetividades gera subjetividades deslocalizadas, sem laço ou fidelidade simbólica coletiva”. Do mais íntimo de cada um a um modo de gestão psíquica coletiva, é desse âmago que o neoliberalismo se apropria para se configurar como um modo de gestão do sofrimento.

Sendo assim, o que Esther nos mostra é o ponto de vista de alguém que foi “cuspada” para fora da racionalidade neoliberal, ao mesmo tempo em que produzida por ela, indigesta para o sistema, inadequada aos imperativos, como os que Dardot e Laval (2016) destacam: “a ética da empresa tem um teor mais guerreiro: exalta o combate, a força, o vigor e o sucesso. Ela transforma o trabalho no veículo privilegiado da realização pessoal: sendo bem-sucedidos profissionalmente, fazemos da nossa vida um ‘sucesso’” (p. 327). Imperativos que vão, entretanto, muito além da esfera profissional e que com Esther vemos invadir o domínio do mais íntimo.

É aí que ela nos apresenta também o furor terapêutico, sendo a tentativa desenfreada da cura de seu mal-estar durante todo o romance mais que visível, seja por parte de sua chefe, seja das colegas de profissão, seja da sua mãe ou até mesmo dos dispositivos terapêuticos. Todos voltados para que Esther se livre de seu sintoma e se adeque ao que é esperado de uma jovem prodigiosa.

Na contemporaneidade, vemos um furor parecido. Técnicas terapêuticas diversas, o mercado farmacológico, nutricional, esportivo, voltados para que o sujeito adquira um maior domínio sobre si mesmo, das emoções, do estresse, visando a adaptação a uma realidade excruciante da vida moderna, para que todos se tornem funcionais e operacionais. Ou seja, diante do domínio impossível do caos desse mundo, o que se preconiza é que cada um domine a si mesmo, como numa gestão empresarial (Dardot & Laval, 2016). Essa gestão empresarial de si mesmo e a erradicação da noção de conflito psíquico é o que leva Safatle (2020) a afirmar que:

Para tanto, seria necessário que a própria noção de conflito desaparecesse do horizonte de constituição da estrutura psíquica, que uma subjetividade própria a um esportista preocupado com performances se generalizasse, e para isso a mobilização de processos de internalização disciplinar de pressupostos morais era fundamental (p. 25).

Talvez um dos grandes marcos da entrada da noção de depressão na cultura contemporânea e desse modelo de otimização pessoal nos moldes empresariais e esportivos, tenha sido a grande campanha do *Prazac* (fluoxetina), rapidamente chamado pela mídia de “a pílula da felicidade”. Curioso pensar que a tal pílula não era apresentada como remediadora do estado depressivo, mas enquanto uma promessa, no seio da cultura, de uma mudança de personalidade, da ascensão a um estado otimizado perante o capital, de felicidade e produtividade (Rodrigues, 2000).

A autora também alerta, numa época (ano 2000) que estava às voltas com as mudanças na quarta edição do Manual diagnóstico e estatístico dos transtornos mentais (DSM-IV), a inclinação presente no diagnóstico psiquiátrico – inclinação essa que se confirma com a quinta edição do manual publicado – de levar a psiquiatria a um patamar “ateórico”, dito fenomenológico, que busca descrever a depressão “tal como ela é”, sem fazer referência a nenhum critério etiológico.

Essa tendência à dissolução, presente também na mais recente noção de “espectros”, para se descrever os ditos transtornos mentais, como não se sabendo bem “onde começa e onde termina”, atende mais uma vez a um propósito que não tem como ser ateuórico. A crença nessa visão neutra da subjetividade é fonte de duras críticas de Rodrigues (2000), uma vez que se vê, na realidade, um claro conteúdo ideológico nessa proposição, que serviria, em última instância, aos propósitos cognitivistas, neurocientíficos, médicos e farmacológicos.

É nessa direção que está o que destaca Dunker (2020) sobre a indústria farmacêutica na contemporaneidade. Lembrando que o mercado de psicotrópicos é o que mais cresce no mundo, onde só os antidepressivos arrecadaram cerca de 11 bilhões de dólares em 2011 para a indústria, o que se vê é uma pulverização medicamentosa. Os fármacos cada vez mais servem para mais coisas, abrangendo um espectro cada vez maior de sintomas, o que, para o autor, implica uma direta inversão do raciocínio clínico, isto é, não mais do diagnóstico ao tratamento, mas do tratamento que se coloca a serviço do possível diagnóstico.

É esse cenário que leva Kehl (2015), em *O tempo e o cão*, a lembrar da importância de se resgatar na psicanálise o discurso sobre a depressão que, durante as décadas, passou a se tornar uma clínica quase que exclusivamente pertencente ao campo da psiquiatria. No entanto, alerta que, ao mesmo tempo, isso implica enfrentar um desafio diante de outros quadros clínicos muito bem estabelecidos na psicanálise, pois a depressão, como vimos, é um quadro polissêmico de difícil definição e cujo conceito é inconsistente.

Colette Soler (2002), em *Um mais de melancolia*, destaca a polissemia do conceito e do campo da depressão, afirmando que “a depressão no singular não existe. Existem

certamente estados depressivos que podem ser descritos, recenseados, mas seus graus e variações desafiam a unificação do conceito” (p. 97).

Se houvesse a possibilidade de alguma unificação, se diria que no cerne da condição depressiva estaria uma questão com o desejo tomada em seu avesso, nos diz ainda Soler (2002), uma vez que haveria aí uma suspensão da causa do desejo, sendo tomado por suas falhas e vacilações, como vimos com Esther no tópico anterior.

Berlinck e Fédida (2000) apresentam uma outra concepção da depressão. Os autores fazem um passeio interessante, associando a depressão a algo da ordem do humano, um resto, digamos assim, uma sobra do processo evolutivo da presença do homem na terra e que teria a ver com certo estado que eles denominam de perda da sensorialidade. A questão com o desamparo da espécie humana, ante a perda do objeto de satisfação primitiva, também é posta em relevo para pensar esse estado letárgico, como colocam:

Chocado pelo congelamento da crosta terrestre, com sua sensorialidade extremamente reduzida pelo frio e sem poder reconhecer a fêmea fértil, o animal humano enfrenta situação crítica para a sua existência estando submetido a um estado de ausência e desamparo. Para suportar a dor e a angústia causadas pela ausência do objeto de satisfação e a insuficiência gerada pelo vazio provocado pela ausência do mesmo objeto, o humano reage com insensibilização da sensorialidade e procura um leito para hibernar. As cavernas, essas mesmas grutas registrando em suas paredes as primeiras manifestações representativas do humano, passam, então, a ser utilizadas, e lá o animal pode se entregar à manifestação do estado letárgico em seu corpo (Berlinck & Fédida, 2000, p. 14).

As considerações de Kehl (2015) são, por outro lado, de ordem etiológica, no sentido de identificar a depressão como um caminho de saída do complexo de Édipo, tal como a ideia de “escolha da neurose” em Freud. Sendo assim, sua tentativa de situar a depressão se encontra justamente no campo estrutural, localizando o depressivo como aquele que se defende mal da castração.

Por mais que as considerações estruturais de Kehl (2015) não sejam a ênfase principal deste trabalho, suas colocações dialogam de forma interessante com a hipótese

da verdade que a condição depressiva denuncia, uma vez que a autora afirma que, por ter-se abrigado na depressão em seu atravessamento do complexo do Édipo, o sujeito estaria “mais acessível ao saber recalcado sobre a castração do que os neuróticos, digamos, mais bem sustentados em sua posição” (p. 16).

Esther nos fala disso o tempo todo durante o romance, quando denuncia o conjunto dos felizes ao seu redor, ao se colocar fora da corrida. Se a vida é regida por um sentido ou um imperativo de gozo neoliberal que faz com que os sujeitos estejam submetidos à lógica empresarial, consumo de *gadgets* e o obscuro imperativo de ser a melhor versão de si mesmo o tempo todo, Esther fala de um lugar onde o furo se escancara como ausência desse sentido em si mesma, diante do inevitável da vida:

[...] como se estivesse sendo enfiada cada vez mais fundo num saco escuro, sem ar e sem saída. Ele se encostaria na cadeira e uniria as pontas dos dedos e me explicaria por que eu não conseguia dormir, ler ou comer, e por que tudo que as pessoas faziam me parecia estúpido, uma vez que todo mundo morre no final (Plath, 1963/2014, p. 145).

Era essa sua expectativa em uma das visitas ao seu primeiro psiquiatra, Dr. Gordon, a de que ele pudesse lhe explicar (ao mesmo tempo em que ela deixava claro que ele seria incapaz) a sua impossibilidade de encontrar sentido nos atos cotidianos das pessoas. Ao mesmo tempo, de forma muito interessante, ela revela a posição dos que estão ao seu redor, os que não suportam ouvir que “todo mundo morre no final”.

O lugar para quem fala sobre isso é, como ela mesma diz, o fundo de um saco escuro, onde a sociedade pode se proteger do discurso que escancara o real e se manter em sua posição de engano. Uma vez que o capital se alimenta de sujeitos bem adaptados, produtores e consumistas, a verdade do depressivo precisa ser silenciada. Foucault explicitou bem o destino que esses sujeitos dissonantes tinham dentro desse modelo social, por exemplo, o manicômio.

Esther traduz essa percepção da estrutura social em alguns momentos do romance, justamente aqueles que dizem respeito a sua internação psiquiátrica, ao sentir que, com o passar do tempo, as pessoas sentiriam alívio de não ter mais que olhar para ela ou ouvir o seu lamento e que, portanto, a consequência disso seria a de ser esquecida na instituição.

É de forma muito lúcida que, em um momento do romance, ela destaca que “quanto pior você ficava, mais longe eles te escondiam” (Plath, 1963/2014, p. 179). Mas o que é escondido, no final das contas? Será que é mesmo Esther que seria escondida? Ou os demais sujeitos, bem adaptados, que se escondem dela? As grades nunca deixam claro, no final, quem está do lado “preso”. Elas só separam.

Parece realmente que os neuróticos, aqueles bem sustentados em sua posição, como destacou Kehl (2015), são os que têm a possibilidade de nada querer saber sobre sua castração e sobre o real como furo que é parte constituinte do registro humano. Se esses sujeitos são os que acreditam fielmente em um Eu unificado e com fronteiras bem delimitadas que lhes dão segurança em seu laço com a vida, Esther nos fala de si como: “me senti derretendo nas sombras como o negativo de uma pessoa que eu nunca vira antes” (Plath, 1963/2014, p. 16).

O depressivo, sendo assim, parece lembrar o tempo todo de algo que tem a ver com a condição humana da castração. É nesse sentido que Kehl (2015) defende a hipótese de que, na contemporaneidade, as depressões desempenham o papel que, desde a Idade Média, tinha sido da melancolia, o de sinalização do mal-estar na cultura.

No entanto, é sempre necessário atualizar essa questão com os desdobramentos do mal-estar na atualidade. Birman (2019) destaca a queda dos ideais e da função do mestre. Entre o principal deles, o ideal de felicidade como produto da ideologia iluminista, também teria sofrido um forte abalo na atualidade.

Se, numa direção, se fala de uma queda dos ideais, de um declínio da ordem simbólica tal como a conhecíamos, como aquela centrada no mito neurótico comum do pai da horda freudiano, numa outra direção, nos lembra Birman (2019), está em ascensão na atualidade o que ele chama de uma “reevangelização”, que resulta nas crescentes ondas de fundamentalismo a que assistimos atônitos dia após dia.

O autor mantém-se, nesse sentido, na posição de que, por vias muito mais centradas no real do gozo, ainda se continua a batalha, de contornos atuais muito mais estranhos, contra a condição de desamparo, que no contemporâneo assume formas, segundo o autor, “mais vigorosas e desesperantes” (p. 245), assentadas muito mais diretamente na agudez do vazio.

Essa condição faltosa, por mais que faça parte do humano, é, por outro lado, “demonizada”, como coloca Kehl (2015), o que leva ao constante sentimento de culpa e de dívida presente no depressivo. Dívida para com ideais de uma cultura que esses sujeitos já não podem atingir. E incômodo dessa mesma cultura em relação a sujeitos que respondem fora, por assim dizer.

O depressivo, como “mais um” da equação, que denuncia o conjunto dos felizes, precisa permanecer como incógnita invisível, uma vez que, como afirmam Berlinck e Fédida (2000, p. 21), “o que se ensaia na atualidade é um mundo sem catástrofe e, por isso, sem depressão”, ou ainda, “um mundo sem abismos” (p. 22).

Esther nos fala sobre o seu incurável, sobre a dor que escancara uma ferida subjetiva, vista por ela como impossível de sarar. Essa é uma perspectiva que atravessa a maior parte do romance, por mais que seja possível vislumbrar um final onde há um ponto de virada. É falando da sua ferida subjetiva que Esther deixa claro o quanto há aí de insuportável para os demais que a rodeiam, como sua mãe; sobre o quanto é difícil para

os demais escutarem sobre sua dor. Remetemo-nos aqui ao que discutimos sobre como essa forma de manifestação da subjetividade é disruptiva e provoca a necessidade de esconder. Esther nos fala sobre seu incurável no seguinte trecho:

E quando as pessoas percebessem que eu havia perdido a cabeça – o que acabaria acontecendo, apesar da distração da minha mãe –, elas a convenceriam a me colocar em uma clínica psiquiátrica, onde eu seria curada. Acontece que meu caso não tinha cura. (Plath, 1963/2014, p. 179)

Lacan (1962-63/2005) deixa claro, em seu seminário da angústia, que “nada é mais instável, no campo em que estamos, do que o conceito de cura” (p. 67). Essa provocação, que soou para muitos psicanalistas como um desdém do sofrimento do outro, é tratada por Lacan não como uma ausência de compromisso com a melhora do sujeito, mas para afirmar que, no que há de específico da psicanálise, a cura viria por acréscimo, uma vez que há, mesmo no fim de uma análise, o incurável de cada um, marca do real no corpo. É dessa marca que nos fala Esther, ao nos mostrar o seu incurável.

É nesse lugar de conexão mais direta com um saber inconsciente sobre a castração que o depressivo, diria Soler (2002), promove certo testemunho que o coloca na posição de *persona non grata* no tecido social da modernidade, dado que seu testemunho diz do “sem-razão da ligação com o mundo” (p. 101), o que dialoga com o que anteriormente trouxemos sobre a proposição de Albert Camus de considerar o laço do homem com o mundo como sendo sem sentido, absurdo. Mas mais do que isso, a posição depressiva testemunha da radicalidade contingencial daquilo que se chama “sentido da vida”. O depressivo, em sua existência, então, ainda segundo a autora, se faz como disruptivo do laço social.

Esse caminho leva Kehl (2015) a localizar o sujeito depressivo na atualidade como aquele sujeito em desacordo com o Bem. O sujeito que, no laço social, parece ir na contramão, diz ela, daquilo que, em nosso tempo, é o grande ideal do que é o Bem, comum

a todos, os quais deveriam segui-lo fielmente. É aí que a depressão retorna como uma questão ética que toca o real, mesmo em um tempo de apagamento do sujeito.

Um apagamento que implica diretamente em imperativos de gozo da subjetivação neoliberal. Dardot e Laval (2016) tratam disso como um novo dispositivo que, diferentemente do controle dos corpos, vai na direção de um dispositivo de “desempenho/gozo”. Isso significa que a racionalidade neoliberal já não tem mais como fundamento o poder como dominação, mas uma nova lógica de poder que conduz, paradoxalmente, o sujeito a fazer aquilo que ele “quer fazer”, numa conexão direta com o imperativo de gozo. Nas palavras dos autores:

Exige-se do novo sujeito que produza “sempre mais” e goze “sempre mais” e, desse modo, conecte-se diretamente com um “mais-de-gozar” que se tornou sistêmico. A própria vida, em todos os seus aspectos, torna-se objeto dos dispositivos de desempenho e gozo (Dardot & Laval, p. 347).

Essa função mais-de-gozar, de que Lacan já destacava na ascensão do objeto *a* ao zênite social, dos semblantes de felicidade, vendidos a cada esquina por R\$ 1,99, revela também a face mortífera da crença cega em semblantes assim “tão baratos”, isto é: se há quem recusa, há quem compra. Camus (1942/2018) chama atenção de forma perspicaz para algo que toca essa dimensão. Poderíamos pensar que estão mais propensos para decidir pelo suicídio sujeitos como esses depressivos, em plena recusa dos semblantes e dos objetos mais-de-gozar. Mas Camus ironiza: “aqueles que se suicidam, pelo contrário, costumam ter certeza do sentido da vida” (p. 22).

Remetemo-nos, nesse ponto, ao filme *Melancholia* (*Melancholia*, 2011, Lars Von Trier), em que, diante da destruição iminente da terra, a personagem melancólica se resigna, produzindo uma saída pela arte, ao construir, na última cena do filme, uma “caverna mágica” feita de galhos para esperar pelo fim. Na outra ponta, o seu cunhado, crente no saber da ciência, no sentido bem estruturado da existência, não suporta a

descoberta da falácia de suas certezas e se suicida. Parece um bom exemplo para pensar a posição de Camus, de acordo com a qual, no final, talvez se suicidem mais aqueles que acreditam que na vida há um sentido.

Como pode ser certeza a existência do sentido que sustenta os semblantes e eu não ter encontrado o meu? Parece que esse questionamento, que direciona quase sempre ao vazio irremediável em que caem alguns sujeitos por não ter conquistado ainda a sua fatia na grande torta da felicidade, diz de um tempo da face mortífera do transitório. Não apenas se crê na existência do sentido rígido na atualidade, como ele se multiplica, se pulveriza no ar, sufocando todos os errantes desadaptados que não o encontraram no mundo. É essa condição, nessa direção, que faz dos depressivos, afirma Kehl (2015), serem “portadores da má notícia que ninguém quer saber” (p. 22), tal como coloca:

A depressão é a expressão de mal-estar que faz água e ameaça afundar a nau dos bem-adaptados ao século da velocidade, da euforia *prêt-à-porter*, da saúde, do exibicionismo e, como já se tornou chavão, do consumo generalizado. A depressão é sintoma social porque desfaz, lenta e silenciosamente, a teia de sentidos e de crenças que sustenta e ordena a vida social desta primeira década do século XXI. Por isso mesmo, os depressivos, além de se sentirem na contramão de seu tempo, veem sua solidão agravar-se em função do desprestígio social de sua tristeza (Kehl, 2015, p. 22).

Pensar a ideia de um sintoma social é, ao mesmo tempo, poder revisitar brevemente a ideia de patologia social. É isso que Safatle (2019) se propõe a fazer em um texto recente, ao lembrar que não existe nenhuma organização social humana que não se assente sobre um processo de gestão de patologias.

É interessante a escolha desse termo para falar dessa função do social como tendo um papel de reprodutora de afetos e gestora de formas de sofrimentos classificadas como possíveis ou não. Ainda segundo o autor, esse é um processo de socialização que ocorre ao “fazer com que eles internalizem modos de inscrever seus sofrimentos, seus 'desvios', e descontentamentos em quadros clínicos socialmente reconhecidos” (Safatle, 2019, p.9).

A perspectiva de Safatle (2019) não nos leva ao lugar comum de conceber o que ele chama de patologia social como algo que se centra entre a sociologia e a biologia, no sentido de falar de uma sociedade saudável ou doente, mas sim de ser possível falar do laço do sujeito com a cultura e do modo como se dá a sua participação social, o que leva à certa compreensão do que ele chama de uma “gramática social do sofrimento”.

Laurent (2007) também ajuda a pensar um pouco sobre o “sintoma social”, tal qual referida por Kehl. Ele parte de uma concepção de Lacan, presente em *Radiofonia*, que seria a de ascensão do objeto *a* ao zênite social, como destacado anteriormente a partir de Dardot e Laval (2016) na lógica do mais-de-gozar, ou seja, o objeto *a* conquistando espaço no ponto mais alto da organização social. É isso que faz Laurent afirmar que vivemos um tempo de “efeito de angústia”.

O que está referendado aí, segundo o autor, são significantes-mestre que marcam a cultura, seja a própria religião, seja a “mão invisível” do mercado, seja o mercado comum. Para ele, todos esses significantes-mestre estão em colapso. Colapso esse que leva Laurent (2007, p. 170) a afirmar que “o declínio do ideal se acompanha das exigências de gozo”. São exigências que repercutem em fazer do humano uma máquina de replicação de instrumentos, como denuncia Esther, ao dizer: “pude ver o horizonte borrado de tanques de gás, chaminés de fábricas, guindastes e pontes. Parecia tudo uma grande bagunça” (Plath, 1963/2014, p. 175).

Essa perspectiva bagunçada do mundo faz elevar o status do sintoma à, de fato, categoria do social, o que leva Laurent (2007) a intitular seu trabalho como *Sociedade do sintoma*. Isso leva necessariamente a sua formulação de um social que perdeu a consistência do Outro na figura dos ideais organizadores. Porém, se por um lado, as saídas encontradas têm sido o imperativo de gozo do Super-eu, o autor aposta, por outro lado, na via de ser possível suportar a inconsistência do Outro.

Outra contribuição de Laurent (2007) é a separação que ele estabelece nas formas de se relacionar com o gozo: uma seria pela via do imperativo do “goza!”, um gozo que visa sempre mais gozo, sendo esse o que marca a subjetividade contemporânea, o “mundo sem limite”, como se referem Dardot e Laval (2016) ; outra relação possível com o gozo diz da singularização do sintoma, na possibilidade de tomar o gozo de cada um na radicalidade do singular.

Como é possível a um sujeito não ceder ao gozo do todo, ao “para todos” da vida atual em sociedade? Como é possível para um sujeito na atualidade não ceder ao deleite dos incontáveis objetos à disposição? Longe de afirmar que não há gozo na depressão, falamos de um modo de gozo muito específico, a radicalidade do gozo do um. A pergunta deveria ser, seguindo essa orientação de Laurent (2007), a de como considerar a radicalidade dessa forma singular de gozar. Como ouvir a pulsação do coração de Esther que, presunçoso como ela diz, insiste em falar “eu sou eu sou eu sou”?

Essa questão tem importância central se se pretende discutir o lugar da depressão na contemporaneidade, uma vez que não há como separar inconsciente e vida subjetiva da política, coisa que o próprio Lacan, como nos lembra Brousse (2003), faz em sua formulação de que o inconsciente, ele mesmo, é a política. Se nos lembrarmos dessa colocação, tal como a de Freud (1921/2011) em *Psicologia das massas e análise do eu* – de que toda psicologia social é também uma psicologia individual –, estaremos munidos de uma orientação que nos impele a pensar o lugar da medicalização da vida subjetiva e do império neoliberal da produção farmacêutica, no horizonte de pensar a questão da depressão, como bem lembra Kehl (2015, p. 53):

O projeto pseudocientífico de subtrair o sujeito – sujeito de desejo, de conflito, de dor, de falta – a fim de proporcionar ao cliente uma vida sem perturbações acaba por produzir exatamente o contrário: vidas vazias de sentido, de criatividade e de valor. Vidas que a exclusão medicamentosa das expressões da dor de viver acaba por inibir, ou tornar

supérflua, a riqueza do trabalho psíquico – o único capaz de tornar suportável e conferir algum sentido à dor inevitável diante da finitude, do desamparo, da solidão humana.

Esse projeto pseudocientífico, como denuncia Kehl (2015), está na base de uma lógica neoliberal de subjetivação, como vimos no decorrer de todo esse capítulo, e tem como “efeito rebote” justamente a produção do que Dardot e Laval (2016) chamam de uma “depressão generalizada”, uma vez que, para os autores, o culto do desempenho termina por provar a insuficiência de vários. A depressão é, nesse sentido, concebida pelos autores como uma forma de resposta do sujeito “à injunção de se realizar e ser responsável por si mesmo, de se superar cada vez mais na aventura empresarial” (p. 356).

É essa racionalidade que faz com que, para os autores, o fracasso social seja concebido como uma patologia, o que leva a uma estigmatização de todos aqueles fracassados, perdidos, infelizes, cansados diante da norma social. Os autores vão na direção da tese que se defende nesta dissertação de que a depressão se configura como um “afeto-denúncia” da subjetivação contemporânea.

Por outro lado, Dunker (2020) destaca que, herdando a figura social do fracassado, a posição depressiva não é vista como a de rebelião, greve ou oposição, mas como a de um sujeito incapaz de se adequar às normas e regras e que sofre de alguma profunda patologia do caráter e da funcionalidade vital, de um agente patógeno que age sobre seu cérebro. Essa seria a forma de reconhecimento da gramática social da depressão, mas isso é suficiente para responder ao problema?

Chemama (2007) nos lembra que considerar a depressão enquanto unicamente uma questão ligada aos interesses do capital e da indústria farmacêutica é insuficiente para dar conta do problema, uma vez que, embora concorde com os efeitos nefastos que o desenvolvimento do neoliberalismo impõe sobre a questão, diz não ser possível atribuir o aumento crescente dos casos de depressão exclusivamente aos fatores econômicos.

Falar da posição depressiva é falar de algo que toca isso que Kehl (2015) atrelou ao que é humano, e que encontra seu correlato existencial, se assim é possível dizer, na dinâmica própria do desejo e da castração. Se foi dito, anteriormente, que há na depressão algo de acesso a um saber inconsciente sobre a castração, seria essa a causa da depressão, por assim dizer?

Soler (2002) coloca isso em questão, afirmando que essa se trataria de uma condição da depressão, não necessariamente de uma causa. Condição, uma vez que diz respeito à perda fundamental engendrada pelo advento da linguagem e que, sem dúvida, registra a marca de um furo. Mas esse “furo” é também condição necessária, por outro lado, da posição do desejo. É o que leva a autora a afirmar que “se há um afeto da castração, não é, de fato, a depressão, mas a angústia” (p. 105). A depressão se localiza, então, para a autora, enquanto algo que diz da escolha das neuroses em uma posição ética quanto ao desejo.

Esse desejo, segundo Chemama (2007), é, de fato, um dos pontos principais para pensar a depressão em um local próximo ao que ele chama de “grande neurose do contemporâneo”, aproximando-se de sua ideia de uma forclusão generalizada do falo. Existiria, então, algo da ordem fálica, portanto simbólica e atrelada ao pai em psicanálise, que na contemporaneidade parece ceder.

A questão fálica é um ponto de análise interessante também para pensar a depressão no contemporâneo. Se falamos atualmente no campo psicanalítico em uma descentralização do domínio fálico, falamos ao mesmo tempo da perda de um tipo de referencial que, longe de ser algo que podemos tratar como “correto” ou “ideal”, era o que estruturava o modo como a sociedade se organizava e, ao mesmo tempo, o que servia como baliza para a existência.

Saída fálica que nos apresenta Freud (1933/2010), por exemplo, na sua conferência sobre a feminilidade, ao apontar que, ao se descobrir castrada, o desenvolvimento da menina seguiria por três direções, a saber: a inibição sexual ou a neurose, o complexo de masculinidade e, por fim, a feminilidade normal, compreendida como o momento em que a inveja pelo pênis é superada e o desejo por um filho é colocado no lugar. Um filho para o qual se atribui um valor fálico ao mesmo tempo em que se ganha também um valor fálico.

E eis mais um ponto da lógica fálica que Freud (1933/2010) caracteriza como uma feminilidade normal à qual Esther se recusa. Todas as insígnias fálicas destinadas a uma mulher, como a maternidade e o casamento, são rechaçadas veementemente por Esther, que denuncia o tempo todo o sem sentido dessa configuração.

Um dos pontos mais interessantes desse processo é o momento em que ela volta, já numa fase bastante deprimida, a morar no subúrbio de Boston com a mãe, logo após o fim do estágio em Nova York. Lá ela se encontra, em vários momentos, com a vizinha, Dodo Conaway, uma mulher mais velha que anda pelas ruas do bairro empurrando um carrinho de bebê (ela é mãe de vários filhos). As cenas que parecem grotescas para Esther, atormentam-na e perseguem-na, quase como se ela sentisse que Dodo a perseguisse por aí, carregando consigo o mandato do que ela deve ser, uma mulher normal, como diz Freud. No entanto, Esther revela:

Senti um cheiro que era uma mistura de cereal infantil, leite azedo e fraldas fedendo a bacalhau, e me senti infeliz e frágil. Como parecia fácil ter bebês para aquelas mulheres! Por que eu era tão distante e pouco maternal? Por que eu não tinha vontade de dedicar minha vida a uma série de bebês gordos, como Dodo Conaway? (Plath, 1963/2014, p. 249).

Se a saída da feminilidade, para Freud, consistia na possibilidade de falicizar um filho e ser ao mesmo tempo falicizada por ele, Esther nos apresenta uma aversão pelos bebês gordos, como quando, em outro momento do romance, ela se espanta diante de um

parto. Momento tão central na vida de mulheres como Dodo, não passava para Esther de um mecanismo de escravidão, como ela diz:

Também lembrei de Buddy Willard dizendo com uma voz sinistra e sabichona que depois que tivéssemos filhos eu me sentiria diferente e não teria mais vontade de escrever poemas. E me ocorreu que talvez fosse verdade aquela história de que casar e ter filhos era como passar por uma lavagem cerebral, e que depois você ficava inerte feito um escravo num pequeno estado totalitário (Plath, 1963/2014, p. 97)

O que significa então falicizar? Esse termo, pouco preciso, parece dizer respeito à certa capacidade humana no que diz respeito a sua relação com os objetos, de recobri-los de valor fálico, atribuindo-lhes a suposição de que seriam capazes de preencher uma falta. Isso, esse brilho fálico que reveste objetos, espaços, tempos, pessoas, é algo que marcadamente parece sucumbir na depressão, como nos revela Esther a respeito de duas grandes insígnias fálicas: a maternidade e o casamento. Em sua identificação com o objeto perdido, o depressivo, diz-nos Melman (2003), não se reveste do valor fálico aos olhos do Outro.

Isso se atrela diretamente a um deslocamento importante efetuado no contemporâneo. Se já não é mais a referência fálica a principal baliza da existência, no que implica justamente a problemática daquilo que se reveste ou não de “brilho fálico”, a referência atual dos ideais parece ser o mercantil. Já não é aos olhos do pai, num trocadilho bíblico, que se almeja ter valor, mas aos “olhos” que não veem nada da mão invisível do capital, o que leva o autor a afirmar:

O problema da depressão hoje tampouco é um problema individual, mas social, isto é, justamente o fato de que para nós o valor, inclusive do indivíduo, é primeiramente o mercantil. Todas as grandes sociedades industriais são marcadas pelas histórias daqueles diretores, responsáveis, que do dia para a noite podem ser jogados porta afora e não valer mais nada (Melman, 2003, p.99).

Chemama (2007) fornece elementos importantes para pensar algumas questões que levantamos até o momento. A questão do desejo e da deslocalização do sujeito no contemporâneo é o que primeiro salta aos olhos. É o que o faz afirmar que há algo na

depressão que constitui, no laço com o analista, uma doença do endereçamento. Há um vaguear no depressivo, uma certa condição errante, que faz com que seu laço transferencial seja marcado por uma ausência feroz de sentido.

Com isso, observa-se que uma marca da clínica contemporânea é justamente a ausência de evidente causalidade psíquica e de simbolização do discurso. A elucubração de saber sobre o inconsciente se faz ausente. Vemos, então, ainda segundo o autor, a depressão como marcada por uma tristeza que, no entanto, não é a comum, mas aquela marcada por um desinvestimento radical, uma inapetência para viver e uma impossibilidade ante ao desejo e ao ato.

O autor nos lembra também, em outra via, a indução ao erro que a depressão pode provocar, uma vez que podemos rapidamente atribuí-la a algo que é da ordem da realidade, do domínio da vida corrente. Um sujeito perde seu emprego e se deprime. Parece haver aí algo de objetivamente estabelecido, não carecendo do inconsciente para pensar essa questão, mas Chemama (2007) vai além. O que se perde não é o emprego, o que se perde é o sentido que estrutura uma existência. Com relação a essa questão do sentido, o autor coloca:

O sujeito deprimido não quer dar ao passado novo sentido em função de um futuro: o futuro, ele se recusa a imaginá-lo. Ele repete, aliás, como qualquer um. Mas ele garante que essa repetição seja um retorno do mesmo. Aqui eu apenas forço o traço. Ele pode reconhecer com rapidez que é essa sua posição. A prova é o fato de que, ao surgir algo favorável em sua existência, de maneira geralmente inesperada, ele pode cair no maior desespero (Chemama, 2007, p.33).

Aí se atribui uma questão importante para pensar o tempo na depressão, que é a questão do cíclico. Existe algo na vivência do tempo na depressão que diz respeito ao cíclico, a esse tempo que não demarca necessariamente nem passado e nem futuro, mas algo que, com Nietzsche, ele retoma para chamar de “eterno retorno do mesmo”. Algo que a constituição do sentido dá para a existência humana é justamente uma escansão

temporal, uma demarcação que impõe um desejo metonímico, que salta, que busca “algo a mais”. Esse movimento que parte de um furo parece ausente na depressão. Há algo que sempre retorna.

Vimos diversas referências até então que implicavam em uma perspectiva temporal, como as contribuições de Kehl (2015) que afirma a centralidade da questão temporal no depressivo. Na introdução, também destacamos a proximidade entre a questão da verdade na melancolia destacada por Freud e o seu ensaio sobre a transitoriedade, escrito poucos meses depois.

Textos marcados pelos tempos da guerra provocam a pensarmos qual a relação entre eles. Pelo percurso feito até aqui, supomos que essa relação seja justamente da ordem de uma revelação da verdade. A verdade que os sujeitos depressivos no contemporâneo revelam de si mesmos parece remeter diretamente a sua singular relação com o tempo, a finitude, a transitoriedade e a morte. E é a isso que se dedicará o último capítulo dessa dissertação, a discutir a questão do tempo na psicanálise, do tempo nas depressões.

CAPÍTULO IV

“CAINDO FORA DA CORRIDA”: O QUE ESTHER ENSINA SOBRE O TEMPO E A TRANSITORIEDADE?

No fim de tudo isso há um minuto
Um minuto, gota de sereno.
(*Chegando lá*, Plath, 1965/2010)

O quarto capítulo deste trabalho tem o objetivo de traçar algumas questões importantes em torno das dimensões de tempo e transitoriedade em psicanálise, com vistas a vislumbrar essas questões a partir da verdade e da “denúncia” do sujeito depressivo e de que forma a experiência de Esther nos serve de motor, mais uma vez, para pensar sobre um sujeito que está caindo fora da corrida.

É interessante o link que essa fala de Esther - “caindo fora da corrida” - permite entre o segundo e este último capítulo da dissertação, uma vez que, com ela, compreende-se como o suicídio se tornou possibilidade para Esther. Ela se deixa cair, como se viu no segundo capítulo, por não conseguir seguir a corrida. Mas de que corrida se trata? Que temporalidade é essa que marca o contemporâneo? E de que forma, em última instância, Esther nos apresenta uma experiência radicalmente diferente?

Buscando tornar essas perguntas vivas, far-se-á um percurso que tocará em alguns pontos, tais como: uma introdução sobre a questão do tempo, seguindo os rastros deixados por Freud; o tempo em Lacan, principalmente a partir do paradigma do tempo lógico; algumas notas sobre a questão da transitoriedade; uma discussão sobre de que forma a experiência de Esther e de alguns sujeitos depressivos denuncia algo que está na contramão da contemporaneidade, no que diz respeito à temporalidade.

É importante destacar que o tempo de que se fala em psicanálise está sempre em oposição à temporalidade neoliberal e, portanto, mais próximo do tempo vivenciado pelo sujeito do inconsciente. Justamente por isso, falar sobre o tempo em psicanálise nos ajuda

muito mais a entender o sujeito do que a racionalidade vigente, mas é de suma importância fazer esse percurso, uma vez que, no final das contas, aquilo que o depressivo parece resistir é justamente aos imperativos neoliberais. É preciso pensar que tempo é esse de que fala a psicanálise para, então, elaborar uma análise sobre os fenômenos que marcam a contemporaneidade.

4.1 Seguindo os rastros de Freud sobre o tempo

[...] eu não conseguia esconder a verdade por muito mais tempo. Depois de dezenove anos lutando por boas notas, prêmios e bolsas, eu estava me deixando vencer, diminuindo o ritmo, caindo fora da corrida (Plath, 1963/2014, p. 36).

Essa reflexão de Esther, que ocorre logo depois de ela ser confrontada por Jota Cê, talvez seja o momento no qual ela escancara com mais clareza a sua particular e, ao mesmo tempo, singular e disruptiva relação com a temporalidade. Singular porque ela fala em primeira pessoa, a partir de uma verdade que ela mesma diz não conseguir mais esconder; disruptiva porque há algo nessa verdade que denuncia a pretensão contemporânea: a corrida.

Como um cavalo de corrida num mundo sem hipódromos, é também a contradição que Esther nos apresenta no laço da subjetivação neoliberal, que faz com que os sujeitos corram, num joguete flutuante que, como colocam Dardot e Laval (2016), imprime ao sujeito que “num dia ele é convidado a trocar de carro; no outro, de parceiro; no outro, de identidade; e no outro, de sexo, ao sabor de suas satisfações e suas insatisfações” (p. 358). Alimentando-se justamente dessa constante insatisfação, a racionalidade contemporânea preza pelo *prêt-à-porter* do tempo. Mas isso se relaciona com a atemporalidade do inconsciente de que fala a psicanálise? É preciso elencar elementos para essa resposta.

Antes de chegar nas reflexões que levam diretamente à atualidade desse problema que Esther apresenta tão bem, é preciso compreender o que a psicanálise, na figura de Freud, produziu sobre esse tema. Encontram-se em sua obra alguns vestígios importantes

para pensar de que forma o humano lida e processa o tempo, em suas mais diversas perspectivas. Em seu texto *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*, Freud (1911/2010) afirma que o princípio da realidade poderia ser o responsável pela alocação do tempo enquanto memória, produto da atenção/registro do sistema perceptivo-consciente, no qual o tempo seria processado de outra forma.

Esse sistema de registro teria a tarefa de armazenar ou guardar, sob a forma de traços mnêmicos, os resultados desse processo de vigilância consciente da realidade, o que é parte do produto do que é reconhecido como memória. Na substituição, no entanto, do princípio do prazer pelo princípio da realidade acontece algo interessante em torno da vivência do tempo.

Se temos, de um lado, uma certa persistência das pulsões sexuais no campo do autoerotismo, por outro lado, a partir do advento do princípio de realidade, o tempo entraria em outra temporalidade pulsional, na qual certo espaço de pausa e de adiamento estão presentes. A relação com o objeto, então, passa de uma relação de satisfação imediata (e, portanto, fantástica e alucinatória) para uma relação real que demandaria mais trabalho, esforço e um adiar da satisfação, como nos diz Freud (1911/2010, p. 86): “abandona-se um prazer momentâneo, incerto quanto a seus resultados, para ganhar, no novo caminho, um prazer seguro, que virá depois”.

Esse já é um ponto de contradição radical entre a temporalidade do sujeito e a temporalidade neoliberal. Contradição que se dá na oposição justamente do processamento do tempo no sistema capitalista no inconsciente. Se o tempo do sujeito é o que imprime a necessidade de um “só depois”, o tempo do capitalista seria o “para já”, necessidade advinda do princípio que alimentaria o capital: a acumulação que se traduz pelo mais-de-gozar.

Esse “só depois”, que é processo de uma temporalidade escandida no aparelho psíquico, poderia ser descrito como aquele que inaugura o tempo do curso de uma vida? É através de recursos da realidade e da cultura, da educação e da arte, que se produzem os meios de escandir essa satisfação. A educação é aquela que visa a substituição plena do prazer pela realidade, enquanto que a arte é aquela que visaria ainda manter certa parcela desse princípio de prazer.

É certo que existe algo no processamento da atividade psíquica que exige muito mais do caráter temporal do que o espacial, por assim dizer. Existe algo no aparelho psíquico que demanda um tempo, um tecido de temporalidade que promova uma revelação. Não é à toa que em *Algumas observações sobre o conceito de inconsciente na psicanálise*, Freud (1912/2010) utiliza a metáfora da fotografia para falar dos processos inconscientes como o “negativo” que necessita de uma temporalidade para aparecer ou não enquanto imagem no psíquico.

Essa importância do tempo nos processos psíquicos já estava presente há muito tempo no pensamento freudiano. Em sua carta 52, destinada a Fliess, Freud (1896/1996) já destacava a condição de persistência da memória. Título do quadro de Salvador Dalí (figura 1), *A memória*, para Freud, não seria apenas fruto de uma temporalidade fugaz do presente, mas se desdobraria em vários tempos.

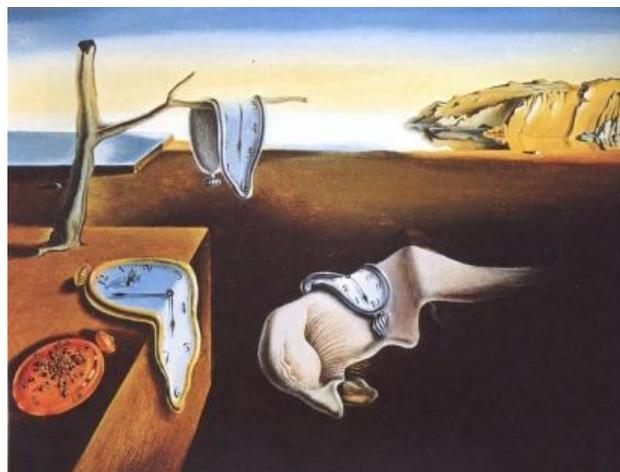


Figura 1. La persistencia de la memoria. Salvador Dalí, 1931.

A obra surrealista de 1931, do pintor espanhol Salvador Dali, está presente desde 1934, no Museu de Arte Moderna (MOMA) de Nova York, e é um dos maiores símbolos do movimento surrealista, por brincar com a ideia de tempo. Os relógios que derretem nos lembram que o tempo persiste para além dos signos. Freud (1896/1996) lembra dessa contradição ao afirmar, já nessa carta tão inicial de seu pensamento, que “a consciência e a memória são mutuamente exclusivas” (p. 176).

Há algo presente, portanto, na função da memória que faz furo, que promove um rasgo na consciência no sentido da linearidade e da noção de unidade do Eu. Se, por um lado, a consciência exige um processo totalizante da unidade que imprima uma identidade comum à qual o Eu possa referir-se, a memória se dá como um jogo com os registros mnêmicos, que está a serviço, em última instância, da lógica própria do inconsciente.

Retomando a metáfora do “negativo” fotográfico de Freud e da persistência da memória como uma fluidez que nega a unificação, é possível observar, em diversos momentos do caso Esther, como há algo de uma temporalidade “borrada”, por assim dizer. Ou uma temporalidade que faz mancha no cenário no qual ela se insere. Quando ela diz, por exemplo, que se sentia “como o negativo de alguém que nunca vira antes”, ela parece nos revelar algo nessa direção, a de uma temporalidade congelada, que não se desenrolou na constituição de uma imagem bem unificada de si mesma.

Ou também, a partir de diversas experiências infamiliars, nas quais ela se sente derretendo e desconexa da imagem de si mesma. O tempo necessário para constituir uma unidade fixa e estável, que dá aos sujeitos segurança e conforto, parece não ter se dado para Esther da mesma forma. Uma dessas experiências infamiliars é narrada logo no início do romance, quando ela diz:

Entre no elevador e apertei o botão do meu andar. As portas fecharam-se como uma sanfona muda. Então meus ouvidos fizeram um barulho estranho e percebi uma chinesa enorme de olhos borrados me encarando com ar idiota. Era eu, claro. Fiquei chocada com o quanto estava enrugada e esgotada (Plath, 1963/2014, p. 25).

Essa experiência muito singular de Esther é acompanhada por diversos momentos do romance em que ela se sente inadequada ou derretendo no tempo, como os relógios de Dalí. A vivência da temporalidade na narrativa, inclusive na forma como ela é escrita, também lembra a metáfora freudiana da fotografia, uma vez que parece que a verdade de Esther se revela aos poucos, como uma fotografia antiga. Presente, passado e futuro perdem fronteiras nítidas, dado que a perda de seu pai, por exemplo, se constitui para ela como uma vivência da infância que nunca se apagou e que, em muitos momentos, se presentifica.

Um dos momentos mais dramáticos de sua história relaciona-se com a incapacidade de consentir com uma perda de objeto ocorrida no passado. A morte de seu pai se configurou, como discutimos, como um luto impossível, como apreendemos na dramática cena que se segue:

Foi aí que me lembrei que nunca tinha chorado pela morte do meu pai. Minha mãe também não tinha chorado. Tinha apenas aberto um sorriso e falado que era até bom que ele tivesse morrido, porque se continuasse vivo teria sido inválido até o fim da vida, e isso era algo que ele não suportaria – teria preferido morrer. Encostei meu rosto na superfície lisa do mármore e chorei minha perda sob a chuva fria e salgada (Plath, 1963/2014, p. 187).

Essa era a primeira vez que Esther visitava o túmulo do seu pai depois de anos e o que, em diversos momentos do romance, apareceu apenas como uma lembrança vaga de sua perda se presentifica no momento em que ela pode querer saber de seu trauma e de sua perda, e se importar com um luto com o qual sua mãe e ela própria nunca haviam se importado.

Esther, como uma representação da questão depressiva no contemporâneo, expõe, portanto, uma vivência que é totalmente repudiada na racionalidade vigente. Mostrando, como diz Freud, que o tempo do sujeito é como o negativo da fotografia ainda a se revelar, ela nos mostra um luto que chega só depois e que precisa ser vivido em sua plenitude para que outras temporalidades possam se desenrolar.

Santiago (2004) nos apresenta a perspectiva de uma contemporaneidade regida pelo que ele chama de *significante contábil*, que em suas palavras é “expresso no imperativo de que tudo na vida deve ser regulamentado e, portanto, quantificado” (p. 2); isto é, pautado em um saber que foraclui a verdade. A contemporaneidade visaria uma obturação do tempo próprio ao sujeito, substituindo esse tempo pela cronologia contábil e capitalizável. Nesse sentido, o depressivo em essência seria aquele que resiste a esse imperativo com radicalidade.

As vivências infamiliars de Esther, como vimos anteriormente, também nos ensina que a vivência radical do sujeito apresenta uma certa dose de confusão temporal e espacial, inclusive com a identidade própria. Se vivemos sob o imperativo de sermos cada vez mais nós mesmos, aperfeiçoando-nos como uma empresa e buscando uma unidade fixa e rígida, o que Esther nos ensina é que o mais íntimo do tempo se dá como o negativo fotográfico de que fala Freud ou como o infamiliar que sobrepuja a tentação neoliberal. Brousse (2020), ao falar sobre as experiências infamiliars em tempos pandêmicos, resgata a importância de justamente não perdermos no horizonte o estrangeiro que habita cada um. Essa é uma nostalgia temporal cada vez mais rara na racionalidade vigente.

É o que a fala de Esther também nos suscita, ao se importar com uma experiência do tempo que é contemporaneamente tão descartável. É importante lembrar, a partir de suas falas, o que diz Freud (1917/2014) na conferência *Fixação no trauma, o inconsciente*, na qual ele fala sobre uma condição geral da neurose no que concerne à memória: a de que haveria uma fixação em uma cena traumática fundamental, que promove no sujeito um afastamento significativo de tudo o que é da ordem do presente e do futuro. Nesse sentido, o sujeito neurótico seria aquele que é condenado à repetição em seu sintoma, do ponto de fixação traumático de seu passado, visando proteger-se da sofrível consciência, mas pagando o caro preço de apartar-se da vida.

Há algo na temporalidade do neurótico, portanto, que imprime um desacordo com a vida, um abrir mão do tempo presente e da abertura de possibilidades futuras. Um tempo demarcado pelo que se congelou (fixou?) pela ordem do traumático, que sobredetermina o seu sintoma, tal como a sua realidade fantasmática.

É aí que Freud faz uso do termo *nachträglichkeit* no alemão, traduzido de diversas formas em língua portuguesa e comumente compreendido como *a posteriori*. Presente pela primeira vez nos estudos sobre a histeria, para pensar o “só depois” do efeito traumático no caso de Elizabeth von R, é no *Projeto*, entretanto, que o termo ganha mais ênfase, na análise do caso Emma (Mendes, 2012).

Mendes (2012) destaca, nesse sentido, a importante subversão freudiana da noção de tempo cronológico, uma vez que, no caso Emma, por exemplo, não é a sequência dos eventos, enquanto organizados no tempo, o que mais importa, mas sim o seu *a posteriori* lógico. Com isso, a autora resgata a noção de *après coup* da escola de psicanálise francesa, que toca justamente nessa noção do tempo como demarcado por escansões críticas, o que foi muito trabalhado por Lacan e que será retomado a seguir, neste trabalho.

É, no entanto, em 1915, com a publicação de seus artigos metapsicológicos, que encontramos em Freud uma das primeiras referências diretas à ideia de temporalidade e à importância dessa noção para pensar o conceito de inconsciente em psicanálise. Freud (1915/2010) está, no seu texto do *Inconsciente*, às voltas para situar o que esse termo quer efetivamente dizer na psicanálise e destaca suas características: a ausência de negação no sistema *Ics*; a regência do sistema *Ics* pelo “processo primário”; a substituição da realidade externa pela psíquica, ou seja, no *Ics* vigoraria o princípio do prazer; e o que ele chama de atemporalidade. Essa última sendo a característica que mais interessa neste momento. De acordo com Freud (1915/2010, pp. 93-94):

Os processos do sistema *Ics* são atemporais, isto é, não são ordenados temporalmente, não são alterados pela passagem do tempo, não têm relação nenhuma com o tempo. A referência ao tempo também se acha ligada ao trabalho do sistema *Cs*.

Essa é uma referência interessante para pensar a questão do tempo em psicanálise e a relação entre a temporalidade e o sistema *Ics*. Ainda no mesmo texto, Freud afirma que só é possível acesso a essas características do *Ics* através do sonho e dos processos neuróticos, nos quais haveria uma regressão da atividade consciente, responsável pela organização cronológica da temporalidade.

Já em *Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos*, Freud (1917[1915]/2010) afirma que os estados psiconeuróticos seriam marcados por “regressões temporais” (p. 114), que implicariam um processo de regressão no desenvolvimento, seja do Eu (no processo de sono e conseqüente regressão ao narcisismo primário), seja da libido (na regressão que implica na satisfação alucinatória do desejo).

Quanto a essa distinção, Freud acrescenta:

Uma tal regressão chamamos de *topológica*, para distingui-la da *temporal* ou histórico-evolutiva, já mencionada. As duas não têm que coincidir sempre, mas o fazem justamente no exemplo que para nós se oferece. A reversão do curso da excitação, do *Pcs* pelo *Ics* até a percepção, é ao mesmo tempo o retorno ao estágio primeiro da realização alucinatória do desejo (pp. 118-19).

Esse ponto é curioso, na separação que Freud (1917[1915]/2010) promove entre o que é da ordem do topológico e do temporal, uma vez que o que diz respeito ao temporal tem a ver com a realização alucinatória do desejo, que de fato cerne uma série de problemáticas temporais para pensar sobre a constituição humana. Pois o que se demonstra no *a posteriori* do desejo teria a ver justamente com aquilo que logicamente se fez presente no passado e se perdeu.

Em *Recordar, repetir e elaborar*, Freud (1914/2010) nos dá mais alguns elementos para pensar sobre a temporalidade, ao cunhar um termo bastante precioso, a saber, a compulsão à repetição. Estabelece uma espécie de fórmula interessante para

pensar o processo analítico, uma vez que a elaboração por parte do paciente dependeria necessariamente da recordação de certas experiências e traços de representação recalçados. Não é esse o caminho natural do paciente na transferência, uma vez que não é dessa forma linear que se organiza o próprio inconsciente. É o que leva Freud a afirmar que, na impossibilidade de recordar certos traços aflitivos, o paciente se vê “condenado” a repeti-los na transferência, como ele afirma:

Enquanto ele permanecer em tratamento, não se livrará desta compulsão de repetição; por fim compreendemos que este é seu modo de recordar. É natural que em primeira linha nos interesse a relação desta compulsão de repetição com a transferência e a resistência. Logo notamos que a transferência mesma é somente uma parcela de repetição, e que a repetição é transferência do passado esquecido, [transferência] não só para o médico, mas para todos os âmbitos da situação presente. Devemos estar preparados, portanto, para o fato de que o analisando se entrega à compulsão de repetir, que então substitui o impulso à recordação, não apenas na relação pessoal com o médico, mas também em todos os demais relacionamentos e atividades contemporâneas de sua vida [...] (Freud, 1914/2010, p. 150).

Essa “regra básica”, se assim é possível falar, implica necessariamente na quota de resistência de um paciente em análise, que seria proporcional, de modo que quanto maior a resistência, maior a repetição na transferência. Esse é um ponto importante para pensar sobre a temporalidade, pois, na impossibilidade de lidar com as marcas que se imprimem do passado, este não pode ser recordado e historiado enquanto memória, como vimos no início deste capítulo; o passado se mistura em ato com o presente, viram uma massa complexa das manifestações de um corpo.

Já em *Além do princípio do prazer*, que comemorou seu centenário em 2020, Freud (1920/2010) avança bastante nessa noção de repetição, não mais apenas situando-a no viés da transferência, como algo que pode fazer avançar o tratamento, mas localizando-a como um traço constitutivo do humano e que se relacionaria com a pulsão de morte.

Intrigado com algumas questões particulares, tais como os sonhos repetitivos de angústia dos retornados da guerra, as brincadeiras infantis (exemplificadas no *Fort-da*) e

a compulsão à repetição tão presente no tratamento dos sujeitos neuróticos, Freud (1920/2010) foi levado propor que o princípio do prazer era apenas uma forte tendência presente no aparelho psíquico, mas não a única. Repetir um passado, que de forma alguma foi gerador de prazer para o sujeito, levava-o a crer que deveria haver uma outra força atuante no psiquismo, mais além do princípio de prazer. Foi isso o que lhe permitiu expandir esse princípio dos sujeitos neuróticos para o funcionamento psíquico geral, como coloca:

O que a psicanálise aponta nos fenômenos de transferência dos neuróticos é encontrado igualmente na vida de pessoas não neuróticas. Nelas dá-se a impressão de um destino que as persegue, de um traço demoníaco em seu viver, e a psicanálise sempre viu tal destino como, em boa parte, preparado por elas mesmas e determinado por influências da primeira infância (p. 134).

Esse é um ponto importante de se refletir em torno da questão do tempo para Freud, uma vez que já passamos por algumas dimensões importantes, tais como a **atemporalidade**, o *a posteriori* da experiência, e a noção de **repetição**, como um traço atrelado à ideia de pulsão de morte e que impõe para o humano a sensação marcante de um “destino que as persegue” ou um “traço demoníaco de seu viver”. São formas de pensar a temporalidade como uma dança fluida, que não se rende aos imperativos da linearidade contemporânea, mas dizem do tropeço, como na comum sensação de *déjà vu*, que nos faz sentir que já vivemos antes determinada experiência.

Se vivemos o imperativo de aproveitar tudo ao máximo, a cada segundo, sem perder um minuto sequer, qual o lugar dessa temporalidade inconsciente que não obedece às normatividades? Esther revela que, para além dos ideais contemporâneos de furor das vivências em flash, nas quais “quanto mais melhor” e “quanto antes melhor”, a sua subjetividade é marcada por uma sensação paralisante.

Parada no tempo, cozinhando no próprio azedume, é o que Esther nos revela de uma temporalidade subjetiva que resiste à massificação de seus arredores. Será por isso

que ela define sua experiência como sufocada em uma redoma? Palavra que remete literalmente a um aprisionamento, circunscrição no espaço, imobilidade, também pode remeter ao tempo? Talvez seja possível pensar dessa forma, sobre como o isolamento de Esther não é só sobre a materialidade contemporânea, como os objetos e as identidades, mas também relativa à temporalidade contemporânea. Sobre esse isolamento, Esther fala:

Não teria feito a menor diferença se ela tivesse me dado uma passagem para a Europa ou um cruzeiro ao redor do mundo, porque onde quer que eu estivesse – fosse o convés de um navio, um café parisiense ou Bangcoc -, estaria sob a mesma redoma de vidro, sendo lentamente cozida em meu próprio ar viciado (Plath, 1963/2014, p. 208).

Mas de qual redoma nos fala Esther? Essa é uma questão importante. Se ela se vê aprisionada na radicalidade de uma experiência subjetiva que apaga o entorno certamente opressivo, ao mesmo tempo ela questiona, especialmente ao final do romance, se não estariam todos em uma espécie de redoma, como ela mesma diz: “o que havia de diferente entre nós, no Belsize, e as garotas jogando bridge, fofocando e estudando na universidade para onde eu estava prestes a retornar? Aquelas garotas também viviam dentro de um tipo de redoma” (Plath, 1963/2014, p. 267).

Portanto, se Esther nos fala de sua percepção de uma redoma em torno de si, sufocante, cheia de ar viciado, que a comprime em um espaço estranho quanto a seu entorno – numa vivência de temporalidade congelada na qual não importa o quão agitado, barulhento, e excitante o ambiente externo se configure, seja no “convés de um navio, um café parisiense ou Bangcoc” –, é para revelar que, de dentro de sua redoma, ela consegue entrever que todos também estariam dentro de uma. Cada um em uma redoma ou uma redoma que reúne vários? Que redoma Esther nos apresenta sobre si mesma e as garotas que ela observa? Essas que jogam bridge, fofocam e estudam na universidade, e se adequam de forma mais ou menos estável ao que se espera.

Em uma rápida passagem do seu seminário dezoito, Lacan (1971-72/2012) discute sobre o império do sentido como próximo ao engano, isto é, o sentido como uma ilusão compartilhada que diz quando uma coisa serve ou não, é válida ou não. Ele afirma que é triste o fato de que, para que uma coisa “tenha sentido”, é preciso que ela seja considerada normal. Tudo que escapa ao que é tido como normal seria, no final das contas, desprovido de sentido e necessário de ser apagado.

Chamando esse processo de uma “redoma do normal” (p. 70), Lacan tecia uma crítica a André Gide, que tentava, à época, colocar o discurso sobre a homossexualidade no campo da normalidade, ou, como diz Lacan, sob a “redoma do normal”. Para que isso tivesse sentido e pudesse ser aceito, precisaria estar sob a égide da normalidade. Será algo disso que Esther denuncia? Que, no final das contas, todos os sujeitos estariam sob uma redoma do normal? A sua singularidade demonstra, em outra via, que não existe normalidade no Um do gozo.

Por mais que vivamos sob o imperativo do “olhar para frente”, “seguir adiante”, “aproveitar ao máximo, tudo, e agora”, Esther nos fala de uma temporalidade em que ela é “lentamente cozida pelo próprio ar”, nessa aterradora sensação, que nos descreve Freud (1920/2010) como sendo a sensação de um eterno retorno do mesmo, num princípio que sobrepuja, como nos diz o próprio Freud, o princípio de prazer.

Essa dinâmica, entre a vida e a morte, tão presente no texto de 1920, torna *Além do princípio do prazer* um texto importante para pensar a transitoriedade, que está intimamente relacionada com a ideia de tempo. Como nos diz Freud, é diante desse pulsional que tende à morte que o organismo pode fazer de sua travessia pela vida um acontecimento que se dá a seu modo. Morrer e viver a seu modo.

Diante dessas primeiras elaborações de Freud sobre o tempo, faz-se oportuno adentrar no que Lacan aborda sobre a temporalidade, visto que talvez seja uma das principais marcas de sua clínica e uma de suas principais diferenças no que dizia respeito ao que se considerava em sua época como o *standart* psicanalítico.

Lacan (1964/1979) inicia seu seminário sobre os conceitos fundamentais da psicanálise com uma fala que ele intitula de “excomunhão”. Numa sátira de colocar a comunidade psicanalítica da IPA como uma igreja, Lacan brinca com sua “excomunhão”, que teria se dado, dentre outros motivos, pela subversão por ele operada na técnica analítica, com a noção das sessões curtas ou orientadas pelo tempo lógico. É pertinente passear um pouco sobre essas noções.

4.2 No tique-taque do lógico: o que Lacan nos diz sobre o tempo?

No seu livro *As 4+1 condições da análise*, Quinet (2009) lembra que a questão do tempo em psicanálise sempre foi uma polêmica que girou em torno de dois eixos: sobre o tempo de cada sessão e sobre a duração da análise como um todo, uma vez que essa implica diretamente em pensar o que e em que tempo alguém se torna também um psicanalista.

Indo na contramão da Associação Internacional de Psicanálise (IPA), Lacan gerou uma grande polêmica ao romper com qualquer padronização formalística que visasse retirar a experiência psicanalítica do seu cerne mais fundamental, que seria justamente o de se guiar pela lógica do discurso inconsciente em um tempo demarcado na fala e no campo da linguagem, cabendo ao analista se orientar pela única regra fundamental: a associação livre (Quinet, 2009).

Nesse sentido, faz-se importantíssimo pensar a maior contribuição de Lacan sobre o tempo em psicanálise, que se encontra em um texto de 1945, publicado na primeira

edição dos *Escritos* de 1966, *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada: um novo sofisma*, no qual ele propõe três dimensões temporais, cada uma demarcada por uma relação particular com o tempo e por uma descontinuidade tonal fundamental, a saber: o instante do olhar, tempo para compreender e momento de concluir (Lacan, 1945[1966]/1998). Também ressalta que entre a modulação dessa temporalidade há momentos de parada, de pausa, que ele denomina de escansões lógicas, que dão ao tempo uma temporalidade significativa e não cronológica.

O **instante do olhar** seria demarcado por um tempo de fulguração igual a zero. Uma instância temporal baseada na pura lógica da exclusão a partir do que se vê imediatamente. A modulação do tempo leva a uma conclusão de objeto, um sujeito impessoal, que responde a uma lógica universal do “sabe-se que...” (Lacan, 1945[1966]/1998).

O **tempo para compreender**, por sua vez, implica em um dado a mais de pessoalidade e, por sua vez, um passo hierárquico a mais na organização temporal. É um tempo em que a consequência lógica se precipitaria a partir de um certo poder intuitivo, um tempo que Lacan chama de meditativo e que perpassa necessariamente pelo outro e pelo que se pressupõe do outro e diz, então, do paradigma da interrelação subjetiva, a partir da reciprocidade. Há aí um “um tempo necessário”, que pode incluir o instante de olhar. O limite se esvai no sentido de um tempo que não respeita a cronologia (Lacan, 1945[1966]/1998).

O **momento de concluir** comporta, por fim, uma pressa. Uma asserção sobre si. Lacan (1945[1966]/1998), de forma quase poética, chama esse tempo de um eclipse da subjetividade. Algo aí, como em um final de análise, se torna opaco e objetivado, a instância reflexiva se esvai e a máquina subjetivante se rende ante a objetividade de uma

asserção final. A penumbra, como ele mesmo utiliza, dá lugar à luminosidade do eclipse da certeza antecipada do ato que diz “eu sou!”.

Sobre o ato conclusivo de uma asserção sobre si, Esther tem bastantes coisas a ensinar. Uma mesma fala aparece em dois momentos bastante contrastantes de sua história e, ao que parece, ambos precipitavam justamente uma asserção conclusiva sobre si. Em um primeiro momento, na praia, ela resolve nadar em direção a uma pedra no horizonte, até que fica cansada demais para voltar, se entregando à morte. E diz: “resolvi que nadaria até estar cansada demais para voltar. Enquanto avançava, eu senti o coração batendo como um motor surdo nos meus ouvidos. Eu sou eu sou eu sou” (Plath, 1963/2014, p.177).

Exatamente a mesma sensação, de “eu sou eu sou eu sou”, se reapresenta para ela, mas em um momento radicalmente diferente, que diz respeito ao desfecho final do romance, permitindo uma articulação com o sofisma de Lacan. Pouco antes de entrar na sala onde os médicos da clínica fariam sua entrevista final, concedendo ou não a sua saída da clínica, Esther diz: “respirei fundo e ouvi a batida presunçosa do meu coração. Eu sou eu sou eu sou” (Plath, 1963/2014, p. 273).

É interessante a forma como seu coração pulsa, afirmando-se como “eu sou!” em dois momentos tão distintos: o nado em direção à morte, os passos em direção à vida. Com a mesma frase, Esther nos apresenta um coração radicalmente singular, que pulsa, concluindo de si mesmo, em uma asserção que a singulariza ao ponto extremo de a dessubjetivar. Uma dessubjetivação que a reduz ao eclipse do sujeito, que ora tende à morte, ora à vida. Como toda conclusão, diz-nos Lacan, ela só pode ser feita estando só, é o que Esther nos apresenta no final do romance, com a sensação de ser conduzida como que por um fio mágico.

Mas que motor é esse que se torna surdo, como ela nos diz na primeira cena? O império da intersubjetividade se esvai na conclusão e o engano do significante já não dá conta da verdade da asserção sobre si, que bate como um coração que diz “eu sou eu sou eu sou” de Esther. Os efeitos dessa urgência são a pressa. Mas não a pressa do capital. Há aí uma outra pressa, que se resgata na escansão do tempo. Um tempo que urge no sentido da precipitação de um juízo e de um ato que dá a conhecer.

Importante ressaltar que a certeza antecipada de que se trata aqui não é a certeza da cultura neoliberal. Será isso que Esther nos ensina? Que seria preciso trocar uma certeza por outra? Seria necessário imputar a dúvida nisso que é a certeza do capitalista? Para que aí, então, um ato de juízo de asserção sobre si pudesse se configurar em um “eu sou eu sou eu sou”, que faria resistência aos ideais mortíferos dessa época?

Santiago (2004) lembra que a temporalidade do momento de concluir em Lacan de fato nada tem a ver com a temporalidade da cifra contábil do discurso do capitalista. Se a racionalidade neoliberal imputa que cada sujeito se torne Um é no sentido da cifra contábil, mais uma cabeça dentre várias, parafuso da maquinaria social. O Um de que se trata na psicanálise é a marca singular do gozo, que se apresenta em uma conclusão temporal como Esther nos ensina e que demarca, repetindo, a diferença entre o tempo do inconsciente e o tempo neoliberal. Nas palavras do autor: “a emergência da temporalidade própria à sessão supõe um certo uso do Um que nada tem a ver com esse Um que faz do sujeito uma cifra contábil” (Santiago, 2004, p. 3).

A temporalidade para Lacan não pode ser desconsiderada, então, a partir do real que assolou sua época. Em tempos em que a humanidade via, pela segunda vez, uma grande guerra, na qual a transitoriedade de tudo que é humano, belo e culturalmente elevado se viu ir pelo ralo, Lacan lembra que a conclusão não é sem o outro. E que a verdade precisa atravessar o outro, antes de sua solitária conclusão, como ele mesmo

afirma: “nessa corrida para a verdade, é apenas sozinho, não sendo todos, que se atinge o verdadeiro, ninguém o atinge, no entanto, a não ser através dos outros” (Lacan, 1945[1966]/1998, p. 212).

É interessante como Esther demonstra isso muito bem, uma vez que antes dessa última cena, em que ela entra sozinha na sala, para dar a conhecer sua conclusão, ela passou por um percurso no qual tantos outros estiveram presentes como figuras de suma importância, como Doreen, Joan, e a própria Dra Nolan. Várias mulheres banhadas de uma ternura singular, servindo de amparo ante o vazio de existir, permitindo criar um laço forte o suficiente para que Esther chegasse ao momento de sua conclusão, diante da porta da sala de reuniões do hospital. Não sem os outros ela nos mostrou ser possível chegar a uma solução possível diante da sala de entrevistas, no momento de desfecho que demonstra que há Um, como diz Lacan (1971-72/2012) em seu seminário dezenove.

Essa mesma asserção estaria presente de forma contundente nos momentos de corte de sessão, em que algo do jogo com o tempo que antecipa uma conclusão se faz presente, ao término de cada sessão, enquanto um fim mesmo da própria psicanálise. Essa estrutura de corte tem, para Quinet (2009), uma importância temporal mais próxima da ideia de escansão, como trata Lacan em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*.

Nesse texto, vê-se que Lacan ([1953]1966/1998) segue na tentativa de pensar a temporalidade na sessão psicanalítica como devendo necessariamente ser tributária do campo da fala e da experiência da linguagem. É aí que surge a ideia da necessidade de uma escansão que está para além da cronologia. É nessa direção da escansão que Lacan lembra que não é o relógio e a cronometria o que opera o corte temporal necessário para a emergência do inconsciente, mas o que ele chama de uma “pontuação oportuna” (p. 243).

Essa pontuação oportuna, como marca de uma escansão no tempo, é o que, como efeito, daria sentido ao discurso do sujeito, uma vez que situaria a experiência no trato mesmo do discurso, precipitando a conclusão, no melhor dos sentidos de precipitação: não a da pressa, mas como a precipitação da química, que é o que “cai” de uma operação complexa. A escansão teria esse efeito “químico”, se assim é possível dizer. Nesse sentido, a partir de uma pontuação oportuna no tempo, algo do sujeito se precipita e “cai” como asserção sobre si, demarcando a posição de gozo de cada um diante da vida.

É preciso insistir ainda um pouco mais no que há de categórico nessas formulações de Lacan, presentes em *Função e campo...*, uma vez que a questão da temporalidade e de sua escansão se relaciona intimamente com a ideia de memória e verdade, no sentido de que, para Lacan ([1953]1966/1998), a função da anamnese psicanalítica, por exemplo, não seria a clássica concepção de um certo “reestabelecimento da duração”, mas sim de uma rememoração, uma construção que visa à história e, em última instância, teria muito mais compromisso com a verdade do que com a realidade.

Porge (1994) também destaca um outro ponto sobre esse real em relação ao tempo que se vem discutindo, ao resgatar um axioma importante presente no seminário *Mais, ainda* de Lacan, para falar da impossibilidade intrínseca ao encontro sexual, no real da inexistência dessa relação, cujo encontro só é possível no infinito. É a partir de um dos paradoxos de Zenão, o de Aquiles e da tartaruga, que Lacan nos fala disso.

É já na primeira lição de seu seminário *Mais, ainda* que Lacan (1972-73/2008) nos apresenta a dissonância concernente ao encontro entre os sexos a partir de um dos paradoxos de Zenão, sobre Aquiles e a tartaruga. Existe, ao que parece, um desencontro na ordem do real da inexistência da relação sexual e na própria sexuação dos seres falantes que corresponde a uma diferença fundamental no tempo.

É desse real, do que não se escreve, que Lacan (1972-73/2008) lembra ao falar do paradoxo. De um lado, Aquiles e o gozo fálico (o gozo do órgão, como diz Lacan); do outro, Briseida, figura não-toda, não-toda de Aquiles, é incorporada pela tartaruga no paradoxo. A tartaruga está sempre adiantada em relação a Aquiles, por mais que seja mais lenta do que ele. Há um limite real entre os dois e Aquiles pode até ultrapassar a tartaruga, mas nunca está lado a lado com ela. Esse encontro só seria possível na infinitude.

Será que é disso, por exemplo, desse descompasso temporal concernente ao real, que nos fala Esther, ao trazer elementos de sua relação com Buddy? O tempo todo durante o romance, Esther e Buddy fazem lembrar de Aquiles e Briseida, ambos convivendo com a impossibilidade estrutural de um encontro real, o que faz com que, em diversos momentos, Buddy esteja apenas correndo atrás de tornar a relação possível, enquanto Esther, como a figura da tartaruga, lentificada diante da demanda de Buddy, jamais crê nesse encontro, a não ser na infinitude, quando ela diz, por exemplo, que talvez, ao final, um médico e uma escritora possam ficar juntos. Seria esse “final” o horizonte da infinitude?

A impossibilidade que tange a esse encontro entre Aquiles e a tartaruga, Aquiles e Briseida, Esther e Buddy, um homem e uma mulher, é da ordem do real. E o que, num primeiro momento, pode parecer concernir a um espaço, na verdade é da ordem de um tempo. Esse interessante argumento é levantado por Porge (1994, p. 121), ao afirmar que: “cada segmento finito do percurso demanda um tempo finito para ser percorrido. Já que estamos lidando com um número infinito de intervalos finitos, devemos, conforme o sofisma de Zenão, concluir que o móvel jamais atingirá o ponto B”.

Ou seja, entre um ponto (chamado de A) e outro qualquer (chamado de B), existe, dentro dessa temporalidade finita do encontro, uma série de intervalos finitos que os

separam. No entanto, a quantidade de finitos intervalos de tempo é infinita. Essa zona opaca que separa os seres falantes diz de um tempo infinito demais para ser mensurado.

Há sempre uma certa distância, um certo atraso, um certo descompasso da hora, que faz com que os seres falantes nunca se encontrem no real. É dessa impossibilidade temporal que se tenta fugir o tempo todo na contemporaneidade, onde, como afirma Brousse (2019), a devastação é um sintoma frequente nas relações amorosas procedente de tempos de amor líquido, como faz Buddy, que, angustiado ante o desencontro, pede para Esther: “deixa eu correr com você”. Toda impossibilidade aponta para o furo constitutivo em cada um. Lidar com esse furo é poder lidar, no final das contas, com uma temporalidade que demarca justamente isso que lembra Porge (1994): uma finitude na infinitude.

Miller (2000) estabelece uma diferença interessante, no que ele chama de erótica do tempo, que parece estar presente no desencontro real retomado anteriormente no paradoxo de Zenão, entre o gozo feminino e o gozo masculino. Se no gozo masculino haveria um tempo ordenado, numérico, enumerável e, portanto, falicamente localizável em um ciclo predeterminado que representaria a temporalidade contemporânea, o que se passa com o tempo no lado feminino do gozo? Será que é disso que Esther também fala o tempo todo? Uma temporalidade fora da regulação fálica seria uma temporalidade feminina? O depressivo nos apresenta na contemporaneidade o furo presente na lógica masculina do tempo?

Manter vivas essas questões importam na medida em que afinal, nos lembra Bernard Nominé (2008), “o tempo é um real com o qual a psicanálise tem particularmente de se haver”, ao retornar à ideia do último ensino de Lacan de que o tempo teria a ver, em última instância, com uma certa manifestação do objeto *a*.

Essa interessante ideia, resgatada por Nominé, lembra o fato de que, para o sujeito, o tempo que importa é relacionado com o tempo que falta, uma vez que o inconsciente por si só não se preocupa com a contabilidade, recaindo sobre a ilusão da atemporalidade. O inconsciente é esse que estaria o tempo todo em busca do tempo perdido. Essa é uma alusão, sobre a marca real do tempo, que talvez permita pensar mais diretamente sobre a sua outra faceta que é também uma das ênfases deste trabalho: a transitoriedade.

4.3 Algumas notas sobre a transitoriedade

Considerando esse real que assola o tempo, outra reflexão importante se fez presente neste projeto de dissertação: poder pensar a temporalidade em seu caráter mais real, ou seja, em seu caráter de transitoriedade. Ponto de partida e de chegada dessa dissertação, pensar o tempo pelo que ele tem de efêmero e, ao mesmo tempo, de conclusivo, é pensar no fim que demarca um processo. Esse foi um dos fios para se pensar a questão da depressão na contemporaneidade.

A relação primeira se deu a partir da conexão entre os textos *Luto e melancolia* – texto da metapsicologia trabalhado no segundo capítulo desta dissertação – e *A transitoriedade*, também presente entre os ensaios metapsicológicos de Freud, datados da mesma época de escrita. O viés que, em nossa leitura, une os dois argumentos é o da verdade do sujeito.

Existe uma verdade que o sujeito depressivo revela ao/do contemporâneo sobre a condição transitória do tempo e da existência? Existe espaço na contemporaneidade para poder pensar o tempo a partir de uma escansão que não existe sem o ponto final, marca da transitoriedade? Essas são algumas das questões que impulsionam este tópico ao pensar brevemente sobre a questão da transitoriedade em Freud, assim como algumas

questões relacionadas à finitude e à morte, que também parecem guardar relação com a experiência do tempo.

É interessante situar historicamente em que momento estava a escrita de Freud, uma vez que é curioso o fato de como esses textos (*Luto e melancolia* e *Sobre a transitoriedade*) são escritos tão próximos um do outro, levando a pensar que as relações presentes entre eles, além de seu viés metapsicológico, também se centra em um vislumbrar da verdade sobre a condição humana, na época, demarcada pela melancolia da guerra.

Luto e melancolia foi o ponto de partida deste escrito de dissertação, mas praticamente concomitante a ele, outros textos metapsicológicos estavam sendo escritos por Freud, a partir de suas profundas indagações em torno da guerra. A barbárie humana, a luta sangrenta entre as nações, os retornados da guerra, a tragédia cultural pulsante de um tempo: esses e tantos outros elementos culturais parecem ter servido de um caldo social importante para Freud pensar sobre a condição humana de uma época.

Não à toa, na mesma “leva” de textos em que se encontra *Luto e melancolia*, também se fazem presentes *A transitoriedade* e *Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte*. A guerra e seus efeitos mortíferos sobre a cultura parecem ter sido um motor para a produção escrita de Freud sobre o que há de genuinamente humano diante da barbárie.

Não à toa também, e de forma bastante interessante, é a partir da reflexão de um poeta amigo de Freud, que o mesmo escreve seu texto sobre a transitoriedade. Poeta que, sem termos a pretensão de classificá-lo como melancólico ou depressivo, parece se aproximar de uma forma de revelação da verdade, próxima daquilo que discutimos a

partir do escrito de uma outra poeta (igualmente não à toa): Sylvia Plath e sua personagem Esther Greenwood.

É em torno do trabalho mesmo de uma poeta que Esther confronta Buddy logo no início do romance. O desencontro entre uma poeta e um médico racional e científico já foi demarcado em outro momento deste capítulo como um descompasso temporal da infinitude, submetida ao real da inexistência da relação sexual. Esse descompasso, Esther também nos apresenta no que diz respeito à transitoriedade da existência.

Ser uma poeta, para Esther, parece ter a ver com acreditar na imortalidade das palavras e na permanência da poesia como fora do tempo, diferentemente daquilo que seria uma ilusão da medicina: a da cura dos corpos, estes fadados a virarem pó. Esse jogo entre o que finda e o que permanece, para uma poeta e para um médico, no desencontro fundamental entre os dois, pode ser resumido numa letra de transitoriedade: o grão de poeira, como diz Esther:

Agora deitada na minha cama, imaginei Buddy perguntando, “você sabe o que é um poema, Esther?”. “Não, o que?”, eu diria. “Um grão de poeira”. E então, quando ele estivesse sorrindo e começando a ficar orgulhoso, eu diria: “os cadáveres que você retalha também são, assim como as pessoas que você acha que está curando. Eles são poeira da poeira. Para mim um bom poema dura muito mais que cem dessas pessoas juntas” (Plath, 1963/2014, p. 65).

É com esse primeiro paradigma, que contrasta tão radicalmente com Buddy – um representante do discurso universitário, aquele que, como diz Esther, “era um sujeito bem científico, do tipo que sempre pode provar as coisas” (p. 65) –, que se pode começar a pensar o que sujeitos como Esther têm a ensinar sobre a condição mesma de transitoriedade da vida.

Indo ao texto de Freud (1916/2010), *A transitoriedade*, vê-se que ele não só nos fala sobre aquilo que se revela, a partir do poeta, acerca da questão mesma da

transitoriedade das coisas, mas também lança a sua própria posição diante do fato. Já no início do texto, Freud (1916/2010, p. 186) nos apresenta a questão:

Algum tempo atrás, fiz um passeio por uma rica paisagem num dia de verão, em companhia de um amigo taciturno e de um poeta jovem, mas já famoso. O poeta admirava a beleza do cenário que nos rodeava, porém não se alegrava com ela. Perturbava-o o pensamento de que toda aquela beleza estava condenada à extinção, pois desapareceria no inverno, e assim também toda a beleza humana e tudo de belo e nobre que os homens criaram ou poderiam criar. Tudo o mais que, de outro modo, ele teria amado e admirado, lhe parecia despojado de valor pela transitoriedade que era o destino de tudo.

Isso que ele denomina como uma preocupação diante da fragilidade do que é belo e perfeito, ou seja, algo como que da ordem da constatação mesma da transitoriedade no tempo e da finitude, inerente à condição de tudo que é existente, geraria duas tendências opostas na psique: por um lado, o que ele chama de um doloroso cansaço do mundo (lugar onde se aloja o depressivo?); por outro lado, uma rebelião contra o fato constatado.

É muito interessante notar as semelhanças que essa tese de Freud apresenta com a tese de Camus de 1942, em *O mito de Sísifo*. Sem se referir necessariamente à transitoriedade, o autor nos fala também de duas tendências diante do absurdo, tendências também opostas: por um lado, o **suicídio**, como saída diante do absurdo; por outro lado, o **reestabelecimento**, que implicaria diretamente em uma certa ética diante da vida (ética de bem dizer o desejo, como nos diz Lacan?). Uma ética que vem a ser atrelada por Camus diretamente a uma forma política de existir, que é a revolta/revolução, tese central de uma de suas últimas obras: *O homem revoltado*.

Essa dualidade diante do que se revela da verdade no humano, seja a verdade no que diz respeito à transitoriedade do tempo e à finitude da existência, seja talvez a questão do absurdo inerente à presença do homem no mundo, como nos diz Camus, faz uma bipartição importante. Numa direção, temos o que o sujeito depressivo revela no/do contemporâneo, e que é escutado de forma tão incômoda. Temos, em outra direção, uma saída ética de que nos falamos, de formas diferentes, o Freud (ao defender a possível fruição

justamente do que é finito), o Camus (ao falar sobre o homem revoltado que faz do absurdo uma ética do bem viver) e o próprio Lacan (ao lembrar da necessidade de bem dizer o desejo como uma coragem de ordem ética).

Poder-se-ia dizer, a partir de uma leitura do contemporâneo, que, na realidade, existiriam pelo menos três posições distintas: por um lado, aquela que revela a verdade a partir de si mesmo, e onde se alojam os sujeitos depressivos, como portadores da má notícia que ninguém quer saber, como nos lembra Kehl (2015), sendo uma dessas notícias justamente a da transitoriedade mesma das coisas. Nessa posição, o depressivo sofre com o que Freud (1916/2010) chama de um “doloroso cansaço do mundo”.

Uma segunda posição, um grande sintoma social contemporâneo, é a tendência oposta ao depressivo, ou seja, a tendência de tamponar o real, de crença ferrenha na imortalidade, de gozo instantâneo e imediato, do império do engano do significante como tentativa de fazer desaparecer o mal-estar. Isto é, a tendência do depressivo, em sua denúncia da transitoriedade, é a de revelar o que Safatle (2020) chama, a partir de Lacan, de “falta no Outro”. A tendência contemporânea, pelo contrário, é a de tornar essa denúncia depressiva um sinal de “tragédia implosiva da insuficiência e da inibição” (p. 42). Dessa forma, opondo-se ao lamento depressivo, a racionalidade vigente é fundada na imortalidade, na potência, no desejo ativo, como forma de sustentação do sistema.

A terceira posição parece vir apenas a partir de um percurso, de uma travessia, que precisa invariavelmente consentir com uma certa dor de existir que nos revela o sujeito depressivo. É à condição desse consentimento que se atravessa da posição de um sintoma social, que impõe a elisão do real, para uma posição de saber fazer com o real. Um saber fazer que tem a ver com certa revolta, revolução, ética e política do bem dizer e do bem viver.

Essa posição é a posição freudiana por excelência, como o autor defende ao dizer que “valor de transitoriedade é valor de raridade no tempo. A limitação da possibilidade da fruição aumenta a sua preciosidade. É incompreensível, afirmei, que a ideia da transitoriedade do belo deva perturbar a alegria que ele nos proporciona” (Freud, 1916/2010, p. 186).

Lembra, então, que a sua conversa com o poeta aconteceu um ano antes da guerra, e que, logo após, a transitoriedade de tudo que é belo realmente se fez presente, revelando a fragilidade de tudo que se acreditava ser sólido. As elaborações de Freud, nesse ponto, conversam com o que ele formulou em *Luto e melancolia*, no que diz respeito ao processo da perda de objeto, sendo salutar, diante da transitoriedade, um processo de luto para seguir o curso da vida.

Esse conflito é experimentado por Esther, de maneira bastante interessante, a partir de uma metáfora. Ela tinha recebido da revista um livro com contos e, entre eles, estava o conto de uma figueira, imagem que ficou guardada com ela durante um bom tempo. Diante do sentimento de incapacidade de escolher que caminho seguir e da angústia por não conseguir abrir mão de nenhum deles, Esther diz:

Eu via minha vida se ramificando à minha frente como a figueira daquele conto. Da ponta de cada galho, um futuro maravilhoso acenava e cintilava. [...] Me vi sentada embaixo da árvore, morrendo de fome, simplesmente porque não conseguia decidir com qual figo eu ficaria. Eu queria todos eles, mas escolher um significava perder todo o resto, e enquanto eu ficava ali sentada, incapaz de tomar uma decisão, os figos começaram a encolher e ficar pretos e, um por um, desabaram no chão a meus pés (Plath, 1963/2014, p. 88).

Será que esse conflito que Esther nos apresenta, na sua intensa dificuldade de elaborar o luto das perdas por ela vividas, revela ao mesmo tempo uma face importante da transitoriedade de que fala Freud sobre a necessidade do luto? Parece que Esther deixa entrever que consentir com a perda, consentir com a transitoriedade, é uma das saídas para contornar o real assolador da perda.

Sobre esse ponto, que implica um certo consentimento com a finitude, em *Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte* de 1915, Freud (1915/2020) destaca que a relação que se imaginava tranquila entre os sujeitos e a morte, na realidade, era falsa. E o que a guerra revelou seria uma forte tendência dos sujeitos a retirar a morte do plano da vida, de rejeitá-la e elidi-la, uma vez que, no aparelho psíquico, a morte seria irrepresentável.

É a incapacidade de simbolização da morte o que leva à conclusão de que a única experiência possível da morte é a da morte de outrem, o que significa invariavelmente uma experiência espectadora, mais ou menos distante. Como no quadro de Réne Magritte, diante da representação de um cachimbo, logo abaixo se escreve “isso não é um cachimbo”, parece que também estar diante da morte de outrem não é a mesma coisa que ter qualquer experiência da morte. Como nos afirma Freud (1915/2020, p. 117): “no fundo, ninguém acredita na sua própria morte, ou, o que vem a ser o mesmo: no inconsciente, cada um de nós está convencido de sua imortalidade”.

Mas, se é mesmo assim, o que leva Esther a se afirmar em uma posição tão próxima da morte? A sua pungente sensação de ausência de sentido na vida e no mundo corroborava nela a seguinte conclusão/constatação: “tudo que as pessoas faziam me parecia estúpido, uma vez que todo mundo morre no final” (Plath, 1963/2014, p. 145).

Esther se interessava, então, por algo que os sujeitos comumente não querem saber e que até mesmo estão convencidos de não existir. Se o fim mesmo de todas as coisas se tornava um tema muito central para Esther, em diversos momentos, anunciá-lo aos outros era razão para assustá-los cada vez mais. Se o que é verdadeiro pode ser doloroso, como diz Freud no texto sobre a transitoriedade, Esther nos anuncia o tempo inteiro que essa dor demonstra o real da transitoriedade. Mesmo que esse enigma não se apague, como

quando ela pensa no enterro de Joan: “passei a cerimônia me perguntando o que era que eu estava enterrando” (Plath, 1963/2014, p. 272).

Em uma ampla investigação acerca das formas de vida do homem primitivo, Freud (1915/2020) demonstra que havia uma contradição fundante nesses povos em torno da morte: por um lado, a morte desejada, ansiada e comemorada do inimigo, expressando uma tendência assassina e genocida muito mais intensa na espécie humana do que em qualquer outra. Por outro lado, a morte da pessoa amada, como uma representação intensa da ambivalência afetiva, uma vez que a pessoa desejada que morre leva consigo uma parte do Eu do amado.

Para além dessa contradição, é fato que um fator crucial do homem primitivo permanece inalterado no homem civilizado, que é justamente a descrença inconsciente na morte, posto que tomada como negativa no sentido de “não-vida”. Como nos fala Freud (1915/2020, p. 127): “nada do que é pulsional em nós vai ao encontro da crença na morte”.

Freud (1915/2020) encerra o texto demarcando sua posição diante da invariabilidade da morte, e que diz respeito novamente a uma postura ética, como no texto da transitoriedade, ao afirmar que talvez seja necessário considerar a força da verdade para que a vida seja tolerável. Saber fazer com a verdade da facticidade da impermanência pode ser o passo ético necessário para fazer da vida uma travessia possível, como o que se viu na metáfora de Esther sobre a figueira. Uma vez que a ilusão da imortalidade pode ser mais perturbadora, é importante retomar suas palavras: “se quiser suportar a vida, prepare-se para a morte” (p. 132).

Berlinck (2011), em um texto que resgata algumas questões levantadas por Freud no texto anteriormente citado, tenta situar o tempo na morte, a partir de um paradoxo do que ele chama de “morte com futuro e morte sem futuro”. Retoma, nesse sentido, a

perspectiva de Freud de que é preciso “preparar-se para a morte”, no sentido de tê-la como parte inerente à vida, e considerá-la a cada dia.

Berlinck (2011) também destaca o afeto da tristeza como efeito da condição humana diante da morte, pois, como ele mesmo afirma: “o humano é triste por dois motivos: nasce desamparado e está confrontado com a morte” (p. 423). Nesse sentido, para ele, o desejo de infinitude, que é característico do inconsciente como formulou Freud, é uma espécie de defesa contra esse afeto triste, próprio do humano.

As saídas encontradas são diversas, dentre as quais Berlinck (2011) destaca: (1) a ilusão de infinitude que a religião, na figura de Deus, empresta ao homem; (2) a saída sublimatória, uma vez que a arte, por exemplo, carrega em si a ideia de ser eterna; (3) a constituição de uma prole, herdeiros, aqueles que também transmitem ao sujeito a noção de continuidade infinita através da memória onto e filogenética.

Tudo isso diz respeito à certa defesa diante da tristeza, pois a “morte com futuro” faz da morte um acontecimento que não põe fim à vida, uma vez que ela se prolonga, seja através do sentido que a religião fornece, seja através da criação, seja através da prole. Quanto à “morte sem futuro”, essa acarreta a condição melancólica de ser um afeto “sem futuro, onde o tempo inexistente” (Berlinck, 2011, p. 424).

Vê-se, então, como a questão da transitoriedade está intimamente relacionada com a dimensão real do tempo, no sentido de que o transitório faz par justamente com aquilo que é finito e, portanto, fadado à morte e à queda do objeto. A transitoriedade parece falar justamente dessa parte da temporalidade que deixa claro o resto da operação do tempo, que questiona intimamente o sentido da pressa cotidiana e toca diretamente nos gozos efêmeros, uma vez que fadados à transitoriedade.

Essa forma contemporânea de processar o tempo e, conseqüentemente, a dinâmica inerente à vida e à morte é claramente também um processo de gestão neoliberal. É isso que Safatle (2020) demonstra ao afirmar que há em vigência um processo de “design psicológico”, ou seja, a internalização de imperativos que implicam em uma ação performativa com a vida, com o tempo e também com a morte, que implica em um *modo operandi* robotizado, maquinário. Processo de gestão que implica em um “viver a qualquer custo”, mesmo que as condições de vida estejam cada vez mais insípidas.

Essa gestão que marca a cotidianidade é o que faz com que os depressivos assustem em sua expressão da dimensão real do tempo, sua transitoriedade e finitude. Vimos, como ponto de partida, a indagação de um poeta, como fazem os depressivos na contemporaneidade, mas seguimos pensando no paradigma da guerra, e talvez seja possível pensar o paradigma atual do vírus COVID-19, o real das tragédias naturais, do desterro das certezas, que quebram no ar, como diria Freud, tudo que se supunha sólido, como na imagem dos relógios de Dalí derretendo e dos figos caindo no chão aos pés de Esther.

Em um recente artigo, Sonia Leite (2019) teceu alguns comentários acerca da tragédia da barragem em Brumadinho⁵, por exemplo. Referindo-se às fontes de infelicidade descritas por Freud, em seu texto sobre o mal-estar na cultura, a autora pensou a força avassaladora do real da natureza sobre o humano, revelando o cru de sua condição de desamparo, diante daquilo que é inominável.

Leite (2019) chama atenção para a revelação da finitude presente nesses momentos: “a devastação ocasionada pelos desastres naturais, assim como pela guerra, ou mesmo pelos momentos de violência social, nos confronta, antes de qualquer coisa,

⁵ Ocorrido em 25 de janeiro de 2019, o rompimento da barragem na cidade de Brumadinho/MG é considerado uma das maiores tragédias ambientais do país, provocando cerca de 259 mortes.

com a fragilidade das conquistas civilizatórias, com o fato da finitude e com a necessidade do luto” (p. 12).

A experiência com a finitude e a transitoriedade acarreta, por outro lado, ainda nos diz a autora, uma experiência de despertar, uma vez que o encontro com o inominável do traumático e com o real, produziria justamente um efeito de desilusão, como bem lembrou Freud, em seu artigo sobre a guerra e a morte. Esse despertar diante do mundo e da condição mesma de ser humano, leva a um encontro com a própria transitoriedade dessa condição.

Leite (2019) ainda lembra que retirar a morte do curso da vida e a crença inconsciente de imortalidade estão relacionadas com um certo mecanismo de defesa contemporâneo que tenta, a todo custo, aniquilar a morte e talvez, mais do que isso, evitar um encontro de *tiquê* com o real, um encontro, em suas palavras, com “a face do sem sentido da vida, do inominável que o cotidiano tende a encobrir” (Leite, 2019, p. 14).

Em uma tentativa de questionar se não haveria outra relação possível com a morte, Leite (2019, p. 17) apresenta o luto como saída, levantando a paradoxal questão: é possível fazer o luto de si mesmo? E complementa, de forma bastante interessante:

A palavra, talvez, não seja exatamente luto, mas parece ter sido essa ideia que levou o psicanalista inglês D. Winnicott, a afirmar, certa vez, que gostaria de estar bem vivo, presente, no momento da sua morte, pois não queria ver-se excluído dela. De certa forma, fazer o luto de nós mesmos é a proposta da psicanálise. Processo de destituição subjetiva, onde precisamos rever nossos ideais, aproximando-nos de um encontro consentido com o inominável.

Lacan (1955/[1966]/1998), em *Variantes do tratamento-padrão*, levanta uma questão numa direção semelhante ao que Leite parece apresentar, ao falar sobre a morte. Ao discutir o que veio a ser chamado de análise do caráter, a partir de uma perspectiva de Ferenczi, chama atenção para o despojamento da imagem narcísica do Eu para reduzi-la,

no lado do analista, à simples figura que sustenta as máscaras: a da morte. Complementa Lacan acerca da análise do Eu:

É justamente aí, portanto, que a análise do Eu encontra seu término ideal: aquele em que o sujeito, havendo reencontrado as origens de seu Eu numa regressão imaginária, toca, através da progressão rememoradora, em seu fim de análise, ou seja, a subjetivação de sua morte (p. 350).

No mesmo texto, Lacan complementa que essa seria a posição exigida do analista, na qual a morte não seria nada mais do que o prestígio que vem a satisfazer a tarefa mesma da condução do tratamento, uma vez que o analista, como qualquer outro, nada pode saber de sua morte; ele pode saber e tem de saber, no entanto, que ele é um ser prometido a ela.

É de supor, então, que o analista, tal como o sujeito em fim de análise, possa saber fazer com algo que tem a ver com o que Leite chamou de um “luto de si” e com o que Lacan chama de uma “subjetivação da morte”, uma vez que o Eu, narcisicamente e imaginariamente constituído, estaria condenado a morrer.

É dessa subjetivação da própria morte que Esther parece nos falar quando diz, no final do romance, que deveria haver um ritual para quem nasce uma segunda vez. Como o passe na escola de Lacan? Essa pergunta, ao mesmo tempo irrespondível, aponta um caminho de reflexão onde sujeitos como Esther nos deixam entrever um percurso através da morte que está muito além de simplesmente ignorá-la, mas que fazem da morte uma possibilidade de travessia pelo inominável da vida, tornando-a mais palatável. Nesse sentido, Esther nos relata, ao final, a seguinte experiência:

O sol, após emergir da mortalha cinzenta das nuvens, brilhava com força de verão sobre as colinas intocadas. Interrompi o trabalho para observar aquela vastidão imaculada e senti a mesma excitação de quando vejo árvores e plantas parcialmente cobertas por água – como se a ordem natural do mundo tivesse sido ligeiramente alterada, entrando numa nova fase (Plath, 1963/2014, p. 268).

Diante da vastidão imaculada da vida, Esther nos apresenta os frutos de um percurso de travessia pela morte. “Remendada, recauchutada, pronta para pegar a estrada novamente” (p. 274) é o sentimento de quem testemunha sobre as veredas de um existir

atravessado pela finitude de todas as coisas. Não sem consentir com a perda, é o que Esther nos demonstra ao fim de sua odisseia. A perda não só dos objetos, mas de si mesma, para se reencontrar do outro lado e pronta para pegar a estrada da vida outra vez.

4.4 Tempo, transitoriedade, depressão e seu revés contemporâneo

É preciso ainda questionar, ao final deste trabalho, qual seriam as vias possíveis para se pensar a relação entre tempo, transitoriedade e depressão, e, além disso, pensar a depressão no campo da revelação da verdade do sujeito, que se revela para além dos mecanismos de opressão. Para além do campo psicopatológico tradicional, a visada aqui é ética. Uma ética que visa pensar não apenas a relação que o sujeito depressivo mantém com o tempo, com o real do tempo no que ele tem de finito e transitório, mas também o que isso revela de seu revés: a experiência contemporânea.

Birman (2019) chama atenção, na contemporaneidade, para a experiência que se avoluma no tempo presente, isto é, a temporalidade do passado – no que diz respeito a uma história e uma narrativa do sujeito – se apaga na racionalidade neoliberal, assim como o futuro se estreita, perdendo a noção de devir.

Sobre essa primazia do aqui-agora, na vivência da temporalidade dita pós-moderna, nos fala, por exemplo, Gilles Lipovetsky (2004), no seu famoso ensaio *Tempos hipermodernos*. Pós-modernismo, filho de um caldo cultural, que diz respeito, para o autor, a uma série de fenômenos: expansão do consumo e comunicação de massa, enfraquecimento das autoridades, “surto de individualização” em relação próxima com uma psicologização, etc.

Nessa direção, o sufixo *hiper* é central no pensamento de Lipovetsky (2014) para pensar o nascimento de uma sociedade neoliberal, que tem uma relação de potência superlativa com a temporalidade. Um superlativo que toca num gozo do “sem limites”,

implicando diretamente na necessidade de acelerar para “não ser ultrapassado pela evolução” (p. 57), configurando um processo que repercute em uma experiência radical com o “sem propósito e o sem sentido”. A experiência centrada na exacerbação do presente, como uma fonte inesgotável de objetos que visam a solucionar o desamparo fundamental em que o sujeito contemporâneo é lançado, pode ser observada nas palavras do autor, que diz:

Instalaram-se sociedades reestruturadas pela lógica e pela própria temporalidade da moda; em outras palavras, um presente que substitui a ação coletiva pelas felicidades privadas, a tradição pelo movimento, as esperanças do futuro pelo êxtase do presente sempre novo. Nasce toda uma cultura hedonista e psicologista que incita a satisfação imediata das necessidades, estimula a urgência dos prazeres, enaltece o florescimento pessoal, coloca no pedestal o paraíso do bem-estar, do conforto e do lazer. Consumir sem esperar; viajar; divertir-se; não renunciar a nada: as políticas do futuro radiante foram sucedidas pelo consumo como promessa de um futuro eufórico (Lipovetsky, 2004, pp. 60-61).

Essa exacerbação dos *gadgets*, denunciada, por exemplo, por Lacan em seu seminário sobre o avesso da psicanálise, faz com que seja possível se pensar nessa relação contemporânea com a temporalidade que lembra Lipovetsky (2004), ao falar da cultura do “tudo já” que, segundo ele, “sacraliza o gozo sem proibições, sem preocupação com o amanhã”. Esse gozo, signo do real, de fato aparece deslocado da teia simbólica e exige dos sujeitos um imperativo cada vez mais rápido do consumo de objetos, um atrás do outro, implicando a obturação da pausa necessária para que emerja um sujeito de desejo na escansão.

Como diz Lacan (1972-73/2008), na primeira lição de seu seminário 20, *Mais, ainda*, o gozo é esse imperativo do Super-eu, instância voraz que, mesmo muda, tem apenas um dizer mortífero: Goza! Esse gozo, enquanto imperativo, diz respeito ao avesso do direito, dos bens, do organizável, do que está sob o domínio dos limites, e toca aquilo que extrapola e que excede, podendo levar ao pior, em última instância.

Esse gozo, imperativo do Super-eu, tem então uma clara implicação com a temporalidade contemporânea, que é a temporalidade do *Goza!*, em que um objeto dá lugar rapidamente a outro. Uma identidade a mais, a melhor versão de si mesmo, o império do otimismo e do ser si mesmo cada vez mais e sem limites.

Um exemplo curioso sobre essa questão vem do outro lado do mundo, da economia que mais cresce internacionalmente: a China. Tendo recebido, em 2017, o amargo título de “lixão do mundo”, a China acumulava uma quantidade incomensurável de toneladas de lixo, principalmente de plástico. Foi veiculada pela folha de São Paulo uma curiosa reportagem, à época, sobre o surgimento das escovas elétricas nesse país.

Em um período de menos de dois meses, surgiram cerca de oito novos modelos de escova. Surpreendentemente, como em um movimento de massa, as antigas escovas lançadas eram substituídas, acumulando-se aos milhares de toneladas nos lixões. Escovas novas, de última geração, em excelente estado de uso, substituídas pelo novo modelo da semana iam parar nas lixeiras das famílias chinesas.

Mais próximo, nos Estados Unidos, assistimos à rápida expansão dos aparelhos *smartphone*, em especial o modelo *IOS*, o chamado *Iphone*, que ganha novos modelos em escala surpreendente de produção mundial. Considerado um objeto de luxo e visado pela maioria dos jovens, inclusive no Brasil, os modelos antigos se tornam obsoletos rapidamente, precisando ser substituídos por aparelhos cada vez mais avançados. Com câmeras à mão, em micromodelos de telefone, a existência passa a ser televisionada em tempo real, como denuncia Michael Haneke, no seu longa-metragem *Happy End* (final feliz) de 2017, em que, na última cena, uma neta filma o suicídio de seu avô com um *Iphone*, em transmissão ao vivo pelo *Instagram*.

Esses pequenos exemplos, de um processo muito mais amplo, ajudam a pensar de que forma, então, o sujeito depressivo revela a lógica dessas experiências, a partir de uma posição que parece ser justamente o revés. Em seu trato sempre frouxo com os objetos e até mesmo com a vestimenta da identidade, em que medida o sujeito depressivo escancara a lógica neoliberal de produção de subjetividades tão rapidamente descartáveis quanto as escovas elétricas da China?

Esther, por exemplo, nos apresenta o revés desse processo, em diversos momentos, principalmente a partir de sua constatação, aquela que nomeia este capítulo, de que ela está “caindo fora da corrida”. Fora da ilusão em torno dos objetos que inebria a subjetividade contemporânea, Esther não abre mão do real que se apresenta como uma sombra. Uma mancha presente na paisagem, como a anamorfose de caveira no quadro de Holbein, capa do seminário onze de Lacan (Figura 2).



Figura 2. Os embaixadores, Holbein, 1533

Esther nos diz que essa mancha real é uma sombra:

A coisa mais linda do mundo, pensei, deve ser a sombra, as milhões de formas móveis e imóveis das sombras. Havia sombras em gavetas de escrivaninhas, armários e malas; debaixo de casas, árvores e pedras; no fundo dos olhos e sorrisos das pessoas; a quilômetros e quilômetros de distância, no lado escuro da terra (Plath, 1963/2014, p. 164).

Mas qual o lado escuro da terra? Esse contrário aos holofotes da contemporaneidade (afinal o iluminismo marca o início da fase contemporânea)? Onde estaria escondido o lado escuro da terra? Essa experiência, que faz justamente sombra sobre a nau dos bem adaptados, revela que o sujeito depressivo escancara que há algo por trás do imperativo de gozo da pressa.

É isso que leva Dunker (2020) a afirmar que o que o depressivo denuncia ou recusa, no final das contas, é a era do “capital humano”, isto é: “do prazer dócil e flexível no trabalho e da narrativa do talento, do propósito e da autorrealização que sobrecarrega a produção com métricas de desempenho e resultado” (p. 209). É isso que faz o autor afirmar que o depressivo é esse que carrega um fragmento de verdade.

Sobre isso, é possível encontrar algumas reflexões importantes em David Le Breton, um antropólogo francês, que publicou uma obra chamada *Desaparecer de si: uma tentação contemporânea*, na qual analisa a fragilidade das identidades e inclusive tenta situar o fenômeno depressivo em sua relação com o tempo. Nesse cenário, a atualidade, em que o imperativo é o consumo das identidades, os sujeitos precisam, como ele afirma, cada vez de maior individualização, tornarem-se donos de si mesmos, isolados, ou, em suas palavras:

Já não basta nascer ou crescer, é preciso construir-se permanentemente, manter-se mobilizado, dar sentido à vida, fundamentar suas ações nos valores. A tarefa de individuação é árdua, sobretudo quando se trata de ser exatamente si mesmo. Encontrar os suportes de sua autonomia e bastar-se a si mesmo não é um dado evidente (Le Breton, 2018, p. 10).

É como resposta a esse imperativo que se instaura uma certa zona cinzenta no mundo atual (a sombra de que fala Esther?) que Le Breton (2018) denomina de *Blank* (no português, Branco), como um jogo de palavras entre o francês *Blanc* (branco) e o inglês *Blank* (espaço em branco, vazio, desocupado, a ser preenchido).

Uma experiência contemporânea que desnuda, a partir de alguns sujeitos, a exemplo de Esther, a exemplo dos depressivos, a experiência do vazio das significações e no qual, como forma de proteção, se abrigam. Se, por um lado, eles não querem morrer, por outro, eles não conseguem assumir a temporalidade contemporânea, resguardando-se num certo espaço vazio (*Blank*), onde estão a salvo do frisson atual.

Essa zona, que diz respeito ao desaparecimento de si do sujeito, uma vez que ele se distancia de si mesmo, buscando abrigar-se no *Blank*, é uma das experiências que o autor atribui à depressão na contemporaneidade. Longe de desconsiderar as questões subjetivas que ele afirma terem relação com a infância, o autor aponta para o que há de contemporâneo na experiência com a depressão, que está na dificuldade de o sujeito “ser si mesmo” diante dos ideais dessa época. Trata-se de uma experiência de ruptura, uma vez que impõe uma desaceleração física dos movimentos, dos atos, do pensamento, das decisões, o que leva o autor a chamar a depressão de uma “patologia da temporalidade”, tal como ele afirma:

Às vezes o tempo transcorre em câmera lenta ou aceleradamente, conhece ritmos diferentes, ou congela em uma espécie de estase dolorosa. Uma patologia da temporalidade, a interrupção da duração suspende a existência e contribui para torná-la sem graça, sem brilho (Le Breton, 2018, p. 70).

Le Breton (2018) é um dos autores que postulam que a depressão tem a ver com um congelamento do tempo presente, o que seria a raiz do fenômeno relatado por muitos sujeitos como uma espécie de “tempo interminável”, dias e noites que nunca acabam. Essa é uma posição curiosa, uma vez que frequentemente se vinculam os estados melancólicos a uma fixação no tempo passado.

Já com a morte e o seu correlato, com a transitoriedade, com o corte no tempo, com a dimensão real da temporalidade, o depressivo também, para Le Breton (2018), tem uma relação muito específica, o que ele chama de “fazer-se de morto para não morrer”.

Uma atitude que ele chama de “simulação da morte” e que diria respeito a uma morte psíquica, uma relação de aniquilação da duração do tempo.

Daí a noção de congelamento no presente, uma vez que se se aniquila a duração, tudo vira pura transitoriedade. Cada experiência só existe no agora, é sempre efêmera e passageira, condenada a não se “historicizar”. Como diz o autor: “a depressão é o meio encontrado, à revelia, para desacelerar” (p. 73).

Já Kehl (2015) afirma que a relação entre a temporalidade, a contemporaneidade e a depressão, se representa na vivência atual do tempo como demarcada pela pressa e pela urgência. Pressa essa que precipita o momento de concluir, obturando o tempo para compreender, como vimos com o tempo lógico em Lacan.

A autora resgata uma interessante metáfora de Italo Calvino, que ajuda a pensar na temporalidade lógica. A metáfora versa sobre um rei que pede para que Chuang-Tsê, exímio desenhista, desenhe um caranguejo. Para a realização do desenho, o mesmo pede ao rei uma casa, 12 empregados e o tempo de cinco anos, que se estendem para dez. Ao final do décimo ano, Chuang-Tsê, com um único gesto, desenha o tal caranguejo.

Essa curiosa metáfora ajuda Kehl (2015) a elaborar a sua defesa sobre a radical singularidade do funcionamento psíquico como demarcado não pela espacialidade neuronal, que localizaria o inconsciente freudiano, mas demarcado por um intervalo lógico, tempo necessário para a emergência do sujeito propriamente dito. A temporalidade na atualidade, “frequentemente vivida como pura pressa, atropela a duração necessária que caracteriza o momento de compreender, a qual não se define pela marcação abstrata dos relógios” (p. 119).

Existe, então, ainda segundo Kehl (2015), uma contradição radical na experiência da temporalidade no contemporâneo. Com relação a essa contradição sublinhada, está, de um lado, o modo como a temporalidade é vivida na sociedade capitalista, demarcada,

como se vinha discutindo, pela velocidade e pela pressa, pelo tempo contado nos seus décimos de segundo; por outro lado, a temporalidade depressiva revela lentidão e um tempo que não passa.

A fragmentação temporal, nesse sentido, é uma das marcas da temporalidade de nossa época. Referimo-nos, por exemplo, a uma instituição neoliberal de controle maciço e maquinário do tempo, a partir do paradigma do *time is money*. Quem não se recorda do *big bang*, famoso relógio britânico que visava, por sua privilegiada localização geográfica, precisar o tempo com exatidão? Pois é da exatidão que parece mesmo se tratar. O tempo cronológico, que saiu de uma marca intuitiva da relação entre sol e sombra dos povos primitivos, torna-se os importantes milésimos de segundo do *big bang*, cada um deles dotado de um valor monetário, como lembra Kehl (2015, p. 124):

É evidente que algo do valor da vida se perde quando o tempo, matéria do vivido, passa a ser tributário dos instrumentos científicos criados para sua medição, hoje a serviço de um Mestre que reina sobre quase todo o planeta na forma de caprichos, sempre misteriosos aos olhos do homem comum, do capital financeiro globalizado.

É nesse raciocínio que a temporalidade atual se centra em banir algumas relações com o tempo, tão necessárias à subjetividade, o que leva Kehl (2015, p. 125) a afirmar que “nada causa tanto escândalo, em nosso tempo, quanto o tempo vazio”. Esse tal tempo vazio, morada do ócio, tão importante para que algo possa brotar, parece também ser visto como outra forma de tempo totalmente desmoralizada.

Com relação às características do tempo, Kehl (2015) acrescenta uma questão interessante. Pensando nos registros borromeanos de Lacan, a autora tenta pensar o tempo nas dimensões real, simbólica e imaginária. Localiza a memória no registro do imaginário, como aquilo que persiste e promove uma amarração narcísica e o sentimento de identidade com o fio da própria história. Associa o tempo enquanto abstração ao registro do simbólico e, no que diz respeito ao real, fala da morte, da passagem do tempo, do ponto final.

Essa perspectiva de pensar o tempo interessa intimamente, visto que é nesse registro do real do tempo que a depressão se localiza. Parece que o sujeito depressivo situa o tempo em seu caráter real, não deixando escapar de vista, por mais que não tenha um saber-fazer disso, o ponto de transitoriedade. É esse o ponto em que tempo e transitoriedade parecem convergir, no ponto de real no qual a abstração do tempo e também seu imaginário de memória cindem, se encerram, se fazem transitórios. Mais do que a morte em si, embora ela venha a ser um correlato importante para pensar essa questão, a transitoriedade de todas as coisas aponta para o real do tempo.

Trata-se de uma leitura possível no que diz respeito à busca pela verdade do sujeito. Essa verdade, como bem lembra Lacan (1972-73/2008) em seu seminário *Mais, ainda*, não é possível se dizer toda, pois “é o que só se pode dizer com a condição de não levá-la até o fim, de só se fazer semidizê-la” (pp. 98-99). É isso que buscamos, ao ouvir Esther Greenwood, durante o percurso desta dissertação. Para além dos diagnósticos, das estruturas clínicas e da precisão que o todo exige, é o não-todo que emerge das revelações de um sujeito que, na escrita feminina, deixa entrever uma verdade que é semi-dita, semiescrita. Restam ainda, antes do ponto final, algumas considerações.

Do que finda e recomeça: algumas considerações finais

Durante todo o percurso desta dissertação, um ponto de convergência se apresenta: a perspectiva de tomar a depressão para além do viés psicopatológico e dos discursos vigentes que, na contemporaneidade, tomam conta dos sujeitos que falam sobre esses afetos. Apostar na singularidade de alguém, como a personagem Esther, foi poder ouvir a verdade subjetiva que provoca e subverte qualquer tentativa de massificação.

É a tentativa, no final das contas, de escutar esses sujeitos, que carregam um discurso que é marca do mal-estar contemporâneo, na direção de considerá-lo, como afirma Dunker (2020), como “uma forma de vida que carrega dentro de si sua própria gramática de reconhecimento” (p. 177). É dentro desse bojo, de considerar a depressão também como uma forma de vida baseada na lógica da performance, que busca na contemporaneidade um reconhecimento possível, que se direcionou a visada deste trabalho.

E em que medida isso nos leva a recolocar em problemática o título escolhido para essa dissertação? Se ao mesmo tempo, é possível pensar que a contemporaneidade é marcada por uma série de novas ou ressaltadas expressões de mal-estar, como as toxicomanias, a violência, os sofrimentos *borderline*, etc., o que o percurso desse trabalho permite demonstrar é que, mesmo que não seja a única expressão, a depressão pode ser lida como marca, como circunscrição privilegiada, ao mesmo tempo produto e resistência, da racionalidade vigente.

Dunker (2020) também lembra como, muito antes de ser uma forma psicopatológica tão comum no imaginário coletivo, “depressão” foi um significante que marcou as questões econômicas, como a grande depressão de 1929 nos Estados Unidos. Esse foi um enlace que buscamos pensar também durante todo este trabalho: a subjetivação contemporânea, que tem como forma de gestão do sofrimento psíquico o

neoliberalismo, e como isso se relaciona diretamente com a presença maciça de cada vez mais sujeitos deprimidos.

Se *Luto e melancolia* e *A transitoriedade* foram pontos de partida, é também para não esquecer que o pensamento de Freud permanece vivo para nos ajudar a pensar o mal-estar que atravessa as épocas e que se reconfigura, tal como se reconfiguram as formas diversas de subjetivação. A pulga deixada por Freud para pensar a subjetividade é que, para além de conceber o sofrimento humano agudo como déficit, é possível concebê-lo também como potência, como centelha de verdade que deve animar a pesquisa psicanalítica.

A verdade que Freud vislumbrou em sua pesquisa era datada dos anos de horror e barbárie da guerra. Que outro momento mais propício para falar sobre a melancolia e a transitoriedade? A contemporaneidade é também marcada pelo horror e pela barbárie. Em tempos de necropolítica, a sociedade brasileira experimenta o obscurantismo, como lembra Safatle (2020): “do pacto edípico e pacto social ao ‘E daí?, de Jair Bolsonaro” (p. 255).

Um “e daí?” que escancara que vivemos uma contemporaneidade brasileira marcada pelo obscuro imperativo do desamparo, da situação de desamparo, como bem lembra Rocha (2000), que está para além da condição humana, mas que se configura atual como prática política, que torna o mundo, como bem diz Esther no romance, “uma grande bagunça”.

Tendo rompidos os laços de comunidade e solidariedade entre os sujeitos, a racionalidade neoliberal, como bem destacam Dardot e Laval (2016), é marcada por uma profunda responsabilização do sujeito individual, condenado a gozar de seu sucesso e se deprimir ou suicidar-se diante de seu fracasso, sendo cada um lançado em um mundo

desencantado e vazio de laços de solidariedade. Largado à própria sorte em uma racionalidade do “salve-se quem puder”, a grande questão que se impõe é: “quem pode?”.

O sujeito deprimido nos revela isso, ao final, a sua posição como resto, discurso que denuncia o real, de uma operação de subjetivação. Denunciando a má notícia que ninguém quer ouvir, como diz Kehl (2015), o deprimido, como vimos com Esther, fala de uma singularidade irremediável, incurável. Diferente do sujeito condenado a ser individual, é da subjetividade que o depressivo fala, uma subjetividade disruptiva, marcada por uma pungente desadaptação, “redoma de vidro” que o isola do contexto opressor, obscuro e da insurgência do Super-eu.

Dunker (2020) lembra que, no entanto, a questão depressiva na contemporaneidade está a ponto de se tornar quase que, digamos, a norma. A racionalidade neoliberal, concebida pelo autor como uma forma de gestão do sofrimento psíquico, implica que é cada vez mais impossível não se deprimir diante dos imperativos que se apresentam. Para ele, talvez a personalidade *borderline* seja mais representativa dessa forma de revolta ou resistência aos ideais vigentes.

O autor chama esse processo, então, de uma “hipótese depressiva”, um mecanismo de gestão neoliberal que se expande e deixa de caracterizar apenas quadros graves com manifestações agudas de sintomas, passando a se alastrar a um número cada vez maior de quadros. Ele chama atenção, por exemplo, para a proliferação de diagnósticos de depressão no DSM-V, inclusive pela curiosa presença de um diagnóstico de “depressão inespecífica”:

Se ainda assim você está em dúvida se é um depressivo ou não, perceba que você pode estar em um dos sete subtipos disponíveis: leve, moderado, severo, com aspecto psicótico, com remissão parcial, com remissão completa ou ainda e depois de tudo... inespecífico. O sistema diagnóstico da neuropsiquiatria neoliberal é marcado pelo mais alto grau de comorbidade de toda a medicina, ou seja, a maior probabilidade de conjunção de mais de uma doença no mesmo paciente (Dunker, 2020, pp 202-203).

O que esse fenômeno nos ensina? Parece que a depressão, de fato, tem se tornado um grande representativo, talvez o mais importante, das formas de mal-estar contemporâneo, um representativo da racionalidade vigente, que implica que você seja depressivo, querendo ou não. Um diagnóstico há de sobrar para cada um dos inúmeros desadaptados em crescimento.

Mas o que esta dissertação visou foi ir além disso. Para além do processo de gestão empresarial da subjetividade que o neoliberalismo emprega, impondo quase que uma depressão compulsória, como afirma Dunker (2020), o objetivo foi retomar esse discurso a partir de alguém que fala de si em primeira pessoa. E foi isso que Esther nos apresentou. A perspectiva de alguém que experimenta a sua época com certa proximidade distante.

Esse oximoro “próximo distante” é o que nos permitiu, durante este trabalho, compreender a posição de Esther como representativa de um sujeito contemporâneo, nos termos de Agamben (2009), como aquele que é tão atual que é, ao mesmo tempo, inatual, o que permite vislumbrar o seu próprio tempo sem as lentes da massificação. Foi isso que Esther permitiu que entrevíssemos: a contemporaneidade a partir do olhar de alguém que vivencia o colapso justamente por estar deslocada da racionalidade de seu próprio tempo.

De uma prestigiada revista em Nova York a tentativas de suicídio que a fizeram despencar, como ela mesma diz, “em direção a pedrinha no fundo do poço”, analisamos os fenômenos que marcam a racionalidade vigente a partir de um paradigma de revés, isto é, só conseguimos vislumbrar alguns aspectos importantes da contemporaneidade por conseguir ouvir e apreender algo da verdade de um sujeito que é radicalmente oposta a esses ideais. Foi essa a importância que a depressão constituiu neste estudo.

Foi daí, e também como referido no último capítulo, que proveio a relação que se objetivou pensar entre a depressão, o tempo e a transitoriedade. Acreditando não ser à toa a proximidade entre a escrita de *Luto e melancolia* e *A transitoriedade*, esta dissertação

partiu do pressuposto de que deveria haver aí alguma relação entre a verdade de que Freud falava acerca do melancólico e das questões inerentes ao tempo e à finitude.

Relação essa que, de fato, se observou já ter sido pensada na psicanálise em diversos esboços, em especial o premiado trabalho de Kehl (2015), denominado de *O tempo e o cão*. Partindo também de uma reflexão sobre a contemporaneidade, o que a autora nos apresenta, como vimos, é justamente o paradoxo presente no laço entre o depressivo e o mundo. Um sujeito lentificado, resistente aos imperativos, contracorrente, inserido em uma racionalidade demarcada pelo tempo da pressa, como ela pontua:

O homem contemporâneo vive tão completamente imerso na temporalidade urgente dos relógios de máxima precisão, no tempo contado nos décimos de segundo, que já não é possível conceber outras formas de se estar no mundo que não sejam as da velocidade e da pressa (Kehl, 2015, p. 123).

É diante justamente disso que este trabalho procurou apreender algo da verdade de Esther, como representativa da forma depressiva de processar a temporalidade. O que ela nos apresentou de mais precioso é que, diante da corrida desenfreada, o que sua subjetividade demonstrava era um “cair fora da corrida”. É esse paradoxo que a racionalidade vigente nos apresenta. Em uma máxima de aperfeiçoamento de si, os sujeitos se veem cansados, condenados a serem depressivos e incorporarem o lugar social dos fracassados, como apontam Dardot e Laval (2016).

Não à toa, em um importante ensaio recente, Byung-Chul Han (2015) propõe uma perspectiva para pensar a subjetivação contemporânea como demarcada pela velocidade que imprime um cansaço existencial. Se Foucault considerava que o paradigma era o da sociedade disciplinar como geradora de sujeitos passivos e trabalhadores ideais, o que Han nos apresenta é o paradigma da sociedade do cansaço, formada cada vez mais por sujeitos deprimidos e fracassados, exaustos diante de uma rotina empresarial que invade suas almas e impõe que o corpo e o espírito nunca parem. Uma experiência muito presente nos consultórios, na qual os sujeitos dizem que “a cabeça não para nem para dormir”.

A vida, que Freud (1920/2010) nos apresentou como marcada por uma contradição fundamental, um além do princípio do prazer, que diz que cada um está predestinado à morte, ao fim de todas as coisas e a transitoriedade de tudo que é belo, também seria marcada por um percurso que implica que cada um encontre para si um meio de fazer o “arrodeio” que é a vida seja mais fácil de ser vivida.

Se a racionalidade contemporânea diz que essa dimensão profundamente contraditória e demasiadamente humana precisa ser obturada, Esther nos ensina sobre as veredas do grande sertão que é existir. Para além das ilusórias garantias que o capital supostamente oferece aos sujeitos como cura do mal-estar, da morte, da finitude, ela nos diz que é preciso que cada um sustente ainda os pontos de interrogação: “sempre imaginei que no dia da minha saída eu estaria segura e consciente de tudo que viria pela frente – afinal de contas, eu havia sido ‘analisada’. Tudo que eu via diante de mim, no entanto, eram pontos de interrogação” (Plath, 1963/2014, p. 273).

Por fim, talvez seja isso que sujeitos como Esther nos ensinam ao final da travessia: que é preciso resistir ao obscuro imperativo de nossos tempos, ao “e daí?” que joga tantos ao desamparo e sustentar, no refúgio mais íntimo de cada um, o lugar seguro que mantém vivas as perguntas ante a certeza mortífera que nos circunda, ou como canta Elis Regina:

Ontem de manhã quando acordei
Olhei a vida e me espantei
Eu tenho mais de vinte anos
E eu tenho mais de mil
Perguntas sem respostas.
[...]
E eu quero as cores
E os colírios, meus delírios.

Referências

- Agamben, G. (2009). *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos.
- Barros, P. C. M. (2015). “Eu vinha rodando pela rua”: Que ponto de ancoragem para o sujeito adolescente em situação de rua? (Tese de doutorado, Universidade Católica de Pernambuco, Recife).
- Berlinck, M., & Fédida, P. (2000). A clínica da depressão: questões atuais. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 3(2), 9-25.
<https://doi.org/10.1590/1415-47142000002002>.
- Berlinck, M. T. (2011). Morte sem futuro e morte com futuro. A questão do tempo na morte. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 14(3), 419-425.
- Birman, J. (2005). O mal-estar na modernidade e a psicanálise: a psicanálise à prova do social. *Revista Saúde Coletiva*, 15, 203-224.
- Birman, J. (2019). *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Branco, F. C. (2014). Sobre o amor e suas falhas: uma leitura da melancolia em psicanálise. *Revista Ágora*, 17(1), 85-98.
- Breton, D. L. (2018). *Desaparecer de si: uma tentação contemporânea*. Petrópolis: Vozes.
- Brousse, M. H. (2003). *O inconsciente é a política*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.
- _____. (2019). *Mulheres e discursos*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- _____. (2020). Os tempos do vírus. In: *Correio Express Extra* n. 7. Disponível em: https://www.ebp.org.br/correio_express/2020/04/04/os-tempos-do-virus/
- Camus, A. (2010). *O mito de sísifo*. São Paulo: BestBolso. (Trabalho original publicado em 1942).
- Chemama, R. (2007). *Depressão, a grande neurose contemporânea*. Porto Alegre: CMC.
- Dardot, P., & Laval, C. (2016). *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo.
- Dunker, C. (2020). A hipótese depressiva. In: V. Safatle, N. S. Junior, & C. Dunker. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico* (pp. 177-214). Belo Horizonte: Autêntica.
- Figueiredo, A. C. (2004). A construção do caso clínico: uma contribuição da psicanálise à psicopatologia e à saúde mental. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 7(1), 75-86.
- Freud, S. (1995). Carta 52. In Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (v. 1, pp. 281-287). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1896).

_____. (1996). Luto e Melancolia. In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1917 [1915]).

_____. (1996). Rascunho G. Melancolia. In Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. 2, pp. 246-253). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1895).

_____. (2015). O delírio e os sonhos na gradiva de W. Jensen. In Obras Completas de Sigmund Freud (Vol. 08, pp. 10-85). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1907).

_____. (2015). O escritor e a fantasia. In Obras Completas de Sigmund Freud (Vol. 08, pp. 227-236). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1908).

_____. (2010). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. In Obras Completas de Sigmund Freud (Vol. 10, pp. 81-91). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1911).

_____. (2010). Recordar, repetir e elaborar. In Obras Completas de Sigmund Freud (Vol. 10, pp. 146-158). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914).

_____. (2010). Algumas observações sobre o conceito de inconsciente na psicanálise. In Obras Completas de Sigmund Freud (Vol. 10, pp. 194-203). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912).

_____. (2010). A transitoriedade. In Obras Completas de Sigmund Freud (Vol. 12, pp. 185-189). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1916).

_____. (2010). O inconsciente. In Obras Completas de Sigmund Freud (Vol. 12, pp. 74-112). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1915).

_____. (2010). Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos. In Obras Completas de Sigmund Freud (Vol. 12, pp. 113-126). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1917[1915]).

_____. (2014). A fixação no trauma, o inconsciente. In Obras Completas de Sigmund Freud (Vol. 13, pp. 297-310). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1917).

_____. (2010). Além do princípio do prazer. In Obras Completas de Sigmund Freud (Vol. 14, pp. 120-178). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1920).

_____. (2010). A dissecação da personalidade psíquica. In Obras Completas de Sigmund Freud (Vol. 18, pp. 192-223). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1933).

_____. (2010). O mal-estar na civilização. In Obras Completas de Sigmund Freud (Vol. 18, pp. 13-123). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930).

- _____. (2018). *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1900).
- _____. (2020). *Psicologia das massas e análise do eu*. In: *Cultura, sociedade, religião: o mal-estar na cultura e outros escritos* (pp. 137-232). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1921).
- _____. (2019). *A feminilidade*. In: *Amor, sexualidade, feminilidade* (pp. 313-348). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1933).
- _____. (2020). *Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte*. In: *Cultura, sociedade, religião: o mal-estar na cultura e outros escritos* (pp. 99-136). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1915).
- _____. (2019). *A análise finita e infinita*. In: *Fundamentos da clínica psicanalítica* (pp. 315-364). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1937).
- Han, B.-C. (2015). *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Heidegger, M. (2007). *A questão da técnica*. *Scientle Studia*, 5(3), 375-398. (Trabalho original publicado em 1953).
- Heidegger, M. (2009). *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1927).
- Kehl, M. R. (2015). *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo.
- Laurent, E. (2007). *A sociedade do sintoma*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1959-1960).
- _____. (2005). *Seminário: Livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1962-1963).
- _____. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1964).
- _____. (2012). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1971-1972).
- _____. (2008). *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1972-1973).
- _____. (1998). *Kant com Sade*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1962).
- _____. (2003). *Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein*. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1965).
- _____. (1998). *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1945).
- _____. (1998). *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1953).

- _____. (1998). Variantes do tratamento-padrão. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1955).
- _____. (2003). Televisão. In: *Outros escritos*. (pp. 508-543). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1974).
- Leite, S. (2019). O inominável e a transitoriedade. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 22(1), 11-19.
- Lipovetsky, G. (2004). *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla.
- Malcolm, J. (2012). *A mulher calada: Sylvia Plath, Ted Hughes e os limites da biografia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Mendes, L. (2012). *Por uma Metapsicologia do tempo*. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Melman, C. (2003). *Novas formas clínicas no início do terceiro milênio*. Curitiba: CMC Editora.
- Miller, J-A. (2000). *A erótica do tempo*. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Nietzsche, F. W. (1873/2007). *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. (org. e trad. Fernando de Moraes Barros). São Paulo: Hedra.
- Nominé, B. (2008, julho). *Em prelúdio*. Trabalho apresentado no V Encontro Internacional da IF-EPFCL, São Paulo, Brasil. Artigo recuperado em: <https://www.champlacanian.net/public/docu/1/rdv2008actes.pdf>.
- Plath, S. (Ed. 2). (2010). *Ariel*. Campinas, SP: Verus Editora. (Trabalho original publicado em 1965).
- _____. (2014). *A redoma de vidro*. São Paulo: Biblioteca Azul. (Trabalho original publicado em 1963).
- _____. (2017). *Os diários de Sylvia Plath*. (2. Ed) São Paulo: Biblioteca azul.
- Porge, E. (1994). *Psicanálise e Tempo: o tempo lógico em Lacan*. Rio de Janeiro: Campo Matêmico.
- Quaresma da Silva, D. (2013). A pesquisa em psicanálise: o método de construção do caso psicanalítico. *Estudos de Psicanálise*, 39, 37-46.
- Quinet, A. (2009a). *As 4+1 condições da análise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Quinet, A. (2009b). *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rocha, Z. (1999). Desamparo e metapsicologia: para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana. *Revista Síntese*, 26(86), 331-346.
- Rodrigues, Maria Josefina Sota Fuentes. (2000). O diagnóstico de depressão. *Psicologia USP*, 11(1), 155-187. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642000000100010>
- Rolnik, S. (1997) Toxicômanos de identidade. Subjetividade em tempo de globalização. In: *Cultura e subjetividade: saberes nômades* (pp. 19-24), org. Daniel Lins. Campinas: Papirus.

- Roudinesco, E., & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Saes, F. A. M., & Saes, A. M. (2013). *História econômica geral*. São Paulo: Saraiva.
- Safatle, V. (2019). Em direção a um novo modelo de crítica: as possibilidades de recuperação contemporânea do conceito de patologia social. In: V. Safatle, N. S. Junior, & C. Dunker. *Patologias do social: arqueologia do sofrimento psíquico* (pp. 7-34). Belo Horizonte: Autêntica.
- Safatle, V. (2020). A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In: V. Safatle, N. S. Junior, & C. Dunker. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico* (pp. 17-46). Belo Horizonte: Autêntica.
- Santiago, J. (2004). A sessão lógica: extrair o tempo de sua duração. *Opção lacaniana online*, (1), 1-4.
- Silva, J. A. P. (2017). A psicanálise e o mal-estar na contemporaneidade. *Estudos de psicanálise*, (48), 99-106.
- Soler, C. (2002). Um mais de melancolia. In Quinet, A. *Extravios do desejo: depressão e melancolia* (pp. 97-114). Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos.
- Tenório, F. & Costa-Moura, F. (2014). Melancolia como presença real do objeto – uma abordagem lacaniana. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 17(3), 469-484. doi: 10.1590/1415-4714.2014v17n3p469-6.
- Vieira, M. A. (1997). Dor de existir, tristeza e gozo. In: C. P. Almeida, & J. M. Moura. *A dor de existir e suas formas clínicas: tristeza, depressão, melancolia* (pp. 335-342). Rio de Janeiro: Contra Capa.