

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Psicologia

Bruna Souza de Lima

**A angústia diante da morte: um estudo à luz da psicanálise
freudiana**

São Carlos

2026

Bruna Souza de Lima

**A angústia diante da morte: um estudo à luz da psicanálise
freudiana**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo C. P.
Câmara

São Carlos

2026

Lima, Bruna Souza de

A angústia diante da morte: um estudo à luz da
psicanálise freudiana / Bruna Souza de Lima -- 2026.
113f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São
Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Leonardo Cardoso Portela Câmara
Banca Examinadora: Fátima Caropreso, Janaína Namba
Bibliografia

1. Angústia da morte. 2. Desamparo. 3. Supereu. I. Lima,
Bruna Souza de. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado da candidata Bruna Souza de Lima, realizada em 13/03/2026.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Leonardo Cardoso Portela Câmara (UFSCar)

Profa. Dra. Janaina Namba (UFSCar)

Profa. Dra. Fátima Caropreso (UFJF)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Administração e Sociedade.

A angústia diante da morte: um estudo à luz da psicanálise freudiana

Bruna Souza de Lima

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Cardoso Portela Câmara

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Aprovada por:

Prof. Dr. Leonardo Cardoso Portela Câmara, UFSCar (orientador)

Profa. Dra. Fátima Siqueira Caropreso, UFJF

Profa. Dra. Janaína Namba, UFSCar

São Carlos

2026

Agradecimentos

Escrevo a todas as pessoas que acreditaram em mim.

À minha família, por todo o amor, suporte e incentivo que sempre recebi. Em especial aos meus pais, por todas as oportunidades e, principalmente, por fazerem dos meus sonhos também os seus.

Ao meu companheiro Matheus, por ter estado ao meu lado durante todo esse processo, especialmente nos momentos mais difíceis e em que mais precisei.

Aos meus amigos de São Carlos, por tornarem tudo sempre leve e tão mais fácil.

Aos colegas do grupo de pesquisa, por todos os encontros e pelas trocas e, em especial, ao meu amigo Vitor, por compartilhar as angústias e risadas desta jornada desde o primeiro dia.

Ao meu professor orientador Leonardo, por confiar em mim desde a graduação e por nunca me deixar desacreditar da potencialidade e da beleza da psicanálise e do que fazemos.

Às professoras Dra. Fátima Caropreso e Dra. Janaína Namba, pela generosidade em compor a banca examinadora e pelas contribuições a este trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq, processo nº 131671/2024-3) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, processo nº 2023/13995-2), pelo apoio financeiro que viabilizou a execução desta pesquisa. Reitera-se que as opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste trabalho são de responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da FAPESP, da CAPES e do CNPq.

*A graça da morte, seu desastrado encanto,
é por causa da vida.*

Adélia Prado

Resumo

Lima, Bruna Souza de. *A angústia diante da morte: um estudo à luz da psicanálise freudiana*. São Carlos, 2026. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2026.

A presente pesquisa visa investigar e compreender a angústia diante da morte à luz da teoria psicanalítica freudiana, especialmente em articulação com as formulações da segunda teoria da angústia. Busca-se, ainda, compreender como estruturas culturais se mobilizam para atribuir sentido e manejar tal modalidade de angústia. Para a realização da investigação, procedeu-se à construção de um panorama histórico da relação do sujeito com a morte no Ocidente, bem como à análise do desenvolvimento da noção de angústia diante da morte na obra freudiana. Em seguida, realizou-se o aprofundamento dos principais conceitos metapsicológicos a ela articulados, a saber: angústia, desamparo, angústia de castração, angústia diante do supereu e constituição do supereu. Discute-se, ainda, a relação entre a religião e a morte, examinando a origem das concepções religiosas a partir da experiência de desamparo e da nostalgia da figura paterna, e a relação entre a ciência e a angústia diante da morte, explorando a articulação entre pulsão de morte e pulsão de destruição e a função da ciência na potencialização da destruição do outro por meio do desenvolvimento de tecnologias bélicas. Propõe-se a leitura de que a angústia diante da morte não se reduz a um medo instintivo da extinção biológica, mas articula a dimensões psíquicas relacionadas ao desamparo, à perda de proteção e às instâncias que sustentam o sujeito.

Palavras-chave: morte; angústia da morte; desamparo; supereu; religião; ciência.

Abstract

Lima, Bruna Souza de. *Anxiety in the face of death: a study in light of Freudian psychoanalysis*. São Carlos, 2026. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2026.

This research aims to investigate and understand anxiety in the face of death in light of Freudian psychoanalytic theory, especially in conjunction with the formulations of the second theory of anxiety. It also seeks to understand how cultural structures mobilize to attribute meaning and manage this type of anxiety. To carry out the investigation, a historical overview of the subject's relationship with death in the West was constructed, as well as an analysis of the development of the notion of anxiety in the face of death in Freud's work. Next, the main metapsychological concepts related to it were explored in depth, namely: anxiety, helplessness, castration anxiety, anxiety in the face of the superego, and the constitution of the superego. The relationship between religion and death is also discussed, examining the origin of religious conceptions based on the experience of helplessness and nostalgia for the father figure, and the relationship between science and anxiety in the face of death, exploring the articulation between the death drive and the destruction drive and the role of science in enhancing the destruction of others through the development of military technologies. It is proposed that anxiety in the face of death is not reduced to an instinctive fear of biological extinction, but articulates psychic dimensions related to helplessness, loss of protection, and the instances that sustain the subject.

Keywords: death; death anxiety; helplessness; superego; religion; science

Résumé

Lima, Bruna Souza de. *L'angoisse face à la mort : une étude à la lumière de la psychanalyse freudienne*. São Carlos, 2026. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2026.

La présente recherche vise à étudier et à comprendre l'angoisse face à la mort à la lumière de la théorie psychanalytique freudienne, en particulier en lien avec les formulations de la deuxième théorie de l'angoisse. Elle cherche également à comprendre comment les structures culturelles se mobilisent pour donner un sens et gérer ce type d'angoisse. Pour mener à bien cette recherche, nous avons procédé à la construction d'un panorama historique de la relation du sujet avec la mort en Occident, ainsi qu'à l'analyse du développement de la notion d'angoisse face à la mort dans l'œuvre freudienne. Nous avons ensuite approfondi les principaux concepts métapsychologiques qui y sont liés, à savoir : l'angoisse, le sentiment d'abandon, l'angoisse de castration, l'angoisse face au surmoi et la constitution du surmoi. Nous discutons également de la relation entre la religion et la mort, en examinant l'origine des conceptions religieuses à partir de l'expérience de l'abandon et de la nostalgie de la figure paternelle, ainsi que la relation entre la science et l'angoisse face à la mort, en explorant l'articulation entre la pulsion de mort et la pulsion de destruction et le rôle de la science dans la potentialisation de la destruction de l'autre à travers le développement des technologies guerrières. Il est proposé de considérer que l'angoisse face à la mort ne se réduit pas à une peur instinctive de l'extinction biologique, mais qu'elle s'articule autour de dimensions psychiques liées à l'abandon, à la perte de protection et aux instances qui soutiennent le sujet.

Mots-clés : mort ; angoisse de la mort ; abandon ; surmoi ; religion ; science

Lista de Figuras

Figura 1. <i>Tentação diabólica sobre a fé (Ars moriendi)</i>	13
Figura 2. <i>Pietà</i> , Michelangelo (1498-1499)	17
Figura 3. <i>A lição de anatomia do Dr. Tulp</i> , Rembrandt (1632)	18
Figura 4. <i>Túmulo de Catarina de Médici e Henrique II</i> , Pilon (1562-1573)	19
Figura 5. <i>Os Quatro Cavaleiros do Apocalipse</i> , Albrecht Dürer (1498)	20
Figura 6. <i>A donzela e a morte</i> , Niklaus Manuel Deutsch (c. 1517)	20
Figura 7. <i>Martírio de Santa Ágata</i> , Francisco de Zurbarán (c. 1630)	21

Sumário

Introdução	1
1. O que nos trouxe até aqui.....	1
2. Objetivos e percurso	4
Capítulo 1 – Um percurso histórico e psicanalítico da angústia diante da morte	7
1.1. Da Idade Média a Freud	8
1.1.1. A morte domada	8
1.1.2. O Juízo Final	10
1.1.3. Os temas macabros	14
1.1.3.1. Morte, fascínio e desejo no erotismo macabro	17
1.1.4. O verdadeiro medo da morte	23
1.1.5. O exílio e a medicalização da morte	25
1.2. A angústia diante da morte em Freud	29
1.2.1. A atitude do homem frente à morte segundo Freud	29
1.2.2. A angústia diante da morte a partir da segunda tópica	33
Capítulo 2 – A metapsicologia da angústia diante da morte	39
2.1. A angústia	39
2.2. O desamparo	46
2.3. A angústia de castração e a angústia diante do supereu	54
2.4. O supereu	58
2.5. A angústia diante da morte à luz dos conceitos metapsicológicos	61

Capítulo 3 – Da providência ao desenvolvimento científico: possíveis defesas culturais diante da angústia da morte	63
3.1. A religião	65
3.2. A ciência	79
Considerações finais	91
Referências	96

Introdução

Não tenho medo da morte
Mas sim medo de morrer
Qual seria a diferença?
Você há de perguntar
É que a morte já é depois
Que eu deixar de respirar
Morrer ainda é aqui
Na vida, no sol, no ar
A morte já é depois
Já não haverá ninguém
Como eu aqui, agora
Pensando sobre o além
Terei de morrer vivendo, hein
Sabendo que já me vou

Não tenho medo da morte – Gilberto Gil

1. O que nos trouxe até aqui

São muitos os caminhos que nos levaram a eleger a angústia¹ diante da morte como objeto desta pesquisa. Em uma sociedade marcada pela negação, silenciamento e exclusão da morte no convívio social, parece óbvio citar o contexto político-cultural em que nos encontramos atualmente como um deles: conflitos bélicos desenfreados, crises

¹ Neste trabalho, em consonância com a opção tradutória de Paulo César de Souza nas edições da Companhia das Letras, os termos “angústia” e “medo” serão empregados alternadamente como equivalentes do termo alemão *Angst*.

humanitárias e um cenário pós-pandêmico que ainda carrega cicatrizes bastante abertas de uma destruição massiva da vida. Quando a morte deixa de se apresentar como eventualidade distante e passa a se impor de forma constante, muitas vezes provocada de modo brutal e violento, torna-se difícil – para não dizer impossível – manter-nos alheios e não sermos atravessados, enquanto sociedade, pela angústia por ela suscitada. O que fazemos com essa angústia se não olharmos para ela?

Mas não só a presença avassaladora da morte no mundo contemporâneo motiva esta pesquisa. Ela se inscreve também em continuidade com um estudo anterior por nós realizado, no qual a temática da morte já se apresentava como eixo central (c.f. Lima, 2023). À época, buscamos compreender e refletir sobre a relação do sujeito com a morte, com ênfase naquele que se encontra em vias de morrer. Na ocasião, ainda que sem tempo para aprofundar, observamos o quanto o moribundo se vê subitamente convocado a enfrentar a angústia diante do seu próprio fim, ainda mais inserido em um contexto marcado pelo silêncio no qual mal nos permitimos a refletir sobre a morte. Pareceu-nos bastante clara a urgência em sustentar e ampliar os estudos sobre a finitude e, em especial, sobre a angústia por ela evocada, principalmente se tratando a morte uma experiência universal da condição humana.

Sabemos o quanto o conceito de angústia é crucial na teoria freudiana e central quando discutimos a subjetividade, e, não por acaso, Freud (1926/2014) a situa como um afeto que revela o sujeito em sua vulnerabilidade constitutiva. Apesar de sua importância, a angústia diante da morte foi um tema pouco desenvolvido diretamente pelo autor, sendo antes relacionada de maneira breve a outras formas de angústia, como a angústia de castração e a angústia moral. A isso, soma-se o fato de que o próprio Freud (1915/2010) assinala a ideia de que não somos plenamente capazes de conceber a morte. Tal formulação nos conduz a uma questão decisiva: se a morte em si não pode ser

propriamente representada psiquicamente, o que, afinal, está em jogo quando o sujeito se angustia diante dela? Compreender esta angústia – o que ela pode representar e a que se vincula – parece indispensável para o entendimento da constituição psíquica e para a reflexão sobre a própria existência humana em sua dimensão mais radical.

Não poderíamos deixar de mencionar uma outra motivação para o interesse neste tema. Ao longo desses estudos sobre a morte, tem se tornado cada vez mais evidente que pensá-la implica também repensar o modo como a vida é concebida. A morte não é apenas um acontecimento que ocorre no fim do nosso tempo, mas algo que participa de nossa própria constituição. Organizamo-nos em torno dela de maneiras muitas vezes inconscientes. Ela nos atravessa de formas que nem sempre compreendemos, e, como mencionamos, nos suscita angústia: uma angústia que, justamente por incessantemente tentarmos manter a morte à distância, encontra dificuldades nos processos de elaboração e de atribuição de sentido. Autores como Ernest Becker (1973/2022) chegam mesmo a afirmar que grande parte das formações culturais humanas pode ser compreendida como tentativa de lidar com o problema da finitude.

Na canção *Não tenho medo da morte*, Gilberto Gil escreve: “Morrer ainda é aqui / Na vida, no sol, no ar // A morte já é depois / Já não haverá ninguém / Como eu aqui, agora / Pensando sobre o além”. Não faremos aqui uma distinção entre morte e morrer, mas extraímos uma ideia presente nesses versos que é particularmente expressiva: é a própria vida em curso que nos convoca a refletir sobre o fim. Pensar a morte não significa fixar-se nela, mas reconhecer que ela atravessa a existência e participa da maneira como nos posicionamos diante do tempo, dos vínculos e das escolhas.

Nesse sentido, esta pesquisa nasce justamente da tentativa de dar lugar a algo que precisa ser pensado e falado. Pensar a morte implica inevitavelmente entrar em contato com a perda, com a precariedade da vida e com a dureza da efemeridade, e, por vezes, é

certo, assumimos o lugar do poeta descrito por Freud (1915/2010), aquele aborrecido pela transitoriedade e pelo destino inevitável das coisas – talvez nós próprios consumidos por nossa própria angústia. A psicanálise, no entanto, nos ensina que mais difícil do que confrontar essas experiências é lidar com aquilo que não encontrou caminhos para ser elaborado.

Assim, é pela vida em curso que nos inspiramos a realizar esta pesquisa. É a própria experiência de viver, em sua intensidade e imprevisibilidade, que nos convoca a contemplar e a refletir sobre o nosso fim. Porque o morrer (e também a morte) é aqui, na vida, no sol, no ar. Entre as motivações que nos trouxeram até aqui, refletimos sobre a morte e a angústia que ela nos causa, sobretudo, porque vivemos. Porque nos angustiamos pela vida. E porque estamos aqui, agora, pensando sobre o além.

2. Objetivos e percurso

O objetivo geral desta pesquisa consiste em investigar e compreender a angústia diante da morte a partir da teoria psicanalítica. Considerando a centralidade do conceito de angústia na obra freudiana e a complexidade de suas reformulações ao longo de seu desenvolvimento teórico, optamos por delimitar o estudo ao referencial freudiano. Nesse sentido, nosso primeiro objetivo específico consiste em analisar, compreender e discutir a angústia diante da morte no contexto da segunda teoria freudiana da angústia. Por outro lado, como apontamos anteriormente a partir do contexto político-cultural contemporâneo, a angústia diante da morte não se restringe ao âmbito da experiência individual, mas atravessa também a vida coletiva. Assim, um segundo objetivo específico deste trabalho consiste em investigar as relações estabelecidas entre a religião e a ciência

com a morte, entendendo tais instituições como estruturas culturais que se mobilizam para dar sentido e manejar a angústia coletiva provocada pela finitude da vida.

A partir desses objetivos, organizaremos nossa investigação em três principais capítulos. No primeiro deles, proporemos uma articulação entre a história da morte no Ocidente e a noção psicanalítica de angústia diante da morte. Partindo das contribuições fundamentais do historiador Philippe Ariès, investigaremos a transformação histórica da morte – de fenômeno coletivo e 'domado' na Idade Média para uma realidade silenciada e medicalizada no século XX – em diálogo com a segunda teoria freudiana da angústia. Neste percurso, vamos compreender como a angústia diante da morte, concebida como derivação da angústia de castração, relaciona-se com os medos fundamentais do abandono, da punição e da perda do amor do supereu.

No segundo capítulo, aprofundaremos os fundamentos metapsicológicos que sustentam a discussão proposta, desenvolvendo os principais conceitos mobilizados no capítulo anterior. Para isso, inicialmente, retomaremos o conceito de angústia na obra freudiana, atribuindo ênfase às formulações da segunda teoria da angústia. Então, desenvolveremos o conceito de desamparo, examinando sua função estruturante e suas articulações com a emergência da angústia enquanto resposta às situações de perigo. Posteriormente, concentraremos a análise nas modalidades de angústia de castração e de angústia diante do supereu, e, em seguida, procederemos ao desenvolvimento do conceito de supereu, abordando sua constituição, suas funções e seu papel na organização da vida psíquica. Ao final do capítulo, buscaremos articular a angústia diante da morte a esse conjunto conceitual.

Por fim, no terceiro capítulo, deslocaremos a análise para o plano cultural, investigando as formas coletivas de manejo da angústia diante da morte. Inicialmente, proporemos uma discussão sobre as relações entre a religião e a finitude, examinando a

origem das concepções religiosas a partir da experiência de desamparo e da nostalgia da figura paterna, compreendendo-as como formações culturais que oferecem proteção simbólica frente à vulnerabilidade humana e à ameaça de aniquilamento. Em seguida, abordaremos a relação entre a ciência e a angústia diante da morte, explorando, à luz da teoria freudiana, a articulação entre pulsão de morte e pulsão de destruição e suas implicações para os vínculos sociais. Nesse contexto, discutiremos a função da ciência na potencialização da destruição do outro através do desenvolvimento da tecnologia bélica e seus efeitos sobre a sensação de poder e controle sobre a morte.

Capítulo 1

Um percurso histórico e psicanalítico da angústia diante da morte

Desde os tempos mais remotos, a morte ocupa um lugar central na experiência humana, sendo uma constante marcada por transformações profundas em suas representações e significados. Partindo da Idade Média, quando era um evento público e familiar, até a contemporaneidade, em que ela se torna excluída do cotidiano social e medicalizada, as atitudes adotadas pela humanidade diante do fim da vida refletem mudanças nos valores, nas estruturas sociais e nos discursos religiosos e científicos.

O início do século XX representou um momento crucial na reflexão sobre a morte, tanto no plano coletivo quanto no individual. A Primeira Guerra Mundial (1914-1918) trouxe à tona, em escala sem precedentes, a brutalidade da morte em massa, desestabilizando concepções anteriormente estabelecidas sobre a finitude. Foi neste contexto histórico que Sigmund Freud inaugura suas reflexões no campo da psicanálise sobre o tema, a partir do ensaio “Considerações atuais sobre a guerra e a morte” (1915/2010).

É interessante destacar que o texto integra – junto com os ensaios metapsicológicos redigidos na época – um conjunto de escritos produzidos em um período excepcionalmente breve e intenso, que evidenciam um sentimento de urgência e uma verdadeira corrida contra o tempo – corrida essa impulsionada tanto pelo temor pessoal de morte que já acompanhava Freud, quanto pelo impacto traumático da carnificina desmedida da guerra (Birman, 2009).

Este capítulo propõe, inicialmente, estabelecer uma articulação entre a história da morte no Ocidente e a noção psicanalítica de angústia diante da morte. Compreender as

transformações históricas nos parece particularmente relevante, pois nos questionamos: sempre nos relacionamos com a morte dessa forma? Sempre mantivemos uma postura de afastamento? E, mais do que isso, sempre a tememos?

Partindo dessas questões, traçaremos um panorama histórico das atitudes ocidentais diante da morte, desde sua aceitação como fenômeno familiar e coletivo na Idade Média, até sua progressiva marginalização na modernidade. Esse panorama será fundamental para a compreensão da angústia, na medida em que nos permite reconhecer que as formas de relação com a morte, e, conseqüentemente, os modos de angústia a ela associados, são historicamente configurados. É no interior desse percurso que situaremos o momento em que Freud, no início do século XX, passa a elaborar suas reflexões sobre o tema, evidenciando que sua teoria não emerge isoladamente, mas se inscreve em um contexto histórico específico.

Na seqüência, analisaremos como Freud desenvolve sua concepção psicanalítica da angústia diante da morte, com ênfase nas reformulações introduzidas pela segunda tópica e pela segunda teoria da angústia. Trata-se de examinar de que modo, nesse momento de sua obra, a angústia deixa de ser pensada apenas em termos econômicos para ser articulada às instâncias psíquicas e às relações de conflito que as atravessam, permitindo uma compreensão mais complexa de sua relação com a morte, na articulação entre dimensões históricas, culturais e psíquicas.

1.1. Da Idade Média a Freud

1.1.1. A morte domada

Apesar de a finitude sempre ter sido uma grande inquietude da humanidade, nossa relação com a morte nem sempre se deu da mesma maneira. Se nos voltarmos para a

história da morte no ocidente e, por conseguinte, para nossa relação de temor para com a mesma, veremos que a atitude do homem passou por alterações significativas, ainda que lentas, principalmente a partir da Alta Idade Média (Ariès, 1977/2012).

Se hoje a compreendemos como um fenômeno distante, restrito ao ambiente hospitalar, silenciado e solitário, e, principalmente, fonte de grande temor, Philippe Ariès, historiador francês, evidencia que a situação nem sempre se apresentou dessa forma. Na verdade, ele aponta para o contrário: quando olhamos para a atitude humana diante da morte até meados da Idade Média, identificamos uma proximidade do homem com a morte – tratava-se de um fenômeno familiar, resignado, paciente e organizado (Ariès, 1977/2012).

Com efeito, até o século XII, a morte era esperada no leito, ao mesmo tempo em que o moribundo era responsável pela organização de sua própria cerimônia. Reuniam-se parentes, vizinhos e amigos em seu quarto – com destaque para a presença de crianças –, e os rituais fúnebres eram, com simplicidade, aceitos e cumpridos, sem a presença de um caráter dramático (Ariès, 1977/2012).

O que se poderia temer ali era, portanto, justamente a impossibilidade de se preparar e organizar a própria morte: a morte súbita, repentina, que rompia com a ordem do mundo, bem como a morte clandestina, ausente de testemunhas ou cerimônias fúnebres. À essa configuração de óbito, atribuía-se um silêncio semelhante ao de hoje, como explica Ariès (1977/2014): “nesse mundo tão familiarizado com a morte, a morte súbita era uma morte feia e desonrosa, aterrorizava, parecia estranha e monstruosa, e dela não se ousava falar” (p. 13).

Assim, propondo a expressão “morte domada”, o historiador indica que a antiga relação que tínhamos para com a morte – familiar, próxima, atenuada e indiferente –

contrasta fortemente com a atitude contemporânea, marcada pelo medo e até mesmo pela recusa em sequer fazer menção ao seu nome. Com este termo, Ariès não sugere que a morte um dia fora selvagem e posteriormente deixou de sê-la, mas que, pelo contrário, agora, efetivamente, tornou-se selvagem (Ariès, 1977/2012).

Vale dizer, o autor descreve o homem deste tempo como profunda e imediatamente socializado, de modo que esta familiaridade tradicional com a morte implicava em uma concepção coletiva da destinação. Assim, tal postura diante da morte era uma forma de aceitação da ordem da natureza, sendo ao mesmo tempo ingênua no cotidiano – como um fato banal da existência –, bem como profundamente sábia em suas dimensões filosóficas e astrológicas. Nessa perspectiva, a morte não era nem evitada nem glorificada, mas simplesmente reconhecida como uma lei inevitável da condição humana, sem a pretensão de se opor à natureza, de forma que os ritos fúnebres buscavam apenas assinalar as grandes passagens que toda vida necessariamente atravessava (Ariès, 1977/2012).

1.1.2. O Juízo Final

É em meados do século XII que parece haver uma modificação significativa, ainda que muito sutil, na atitude do homem diante da morte – modificação essa que contribuirá para a atribuição de um sentido dramático e pessoal à morte de cada sujeito. Aqui, passa a se observar a eclosão de uma consciência de si, e, por conseguinte, de uma individualização que cercará a morte e o processo de morrer – o que Ariès (1977/2012) nomeará como “a morte de si”. Dois fenômenos responsáveis por tal mudança tomarão nossa atenção: o realce atribuído à ideia de um Juízo Final e a emergência das representações do cadáver decomposto nas artes (os temas macabros).

Quando a temática de um Julgamento passou a ganhar destaque a partir do século XII na doutrina cristã, acreditava-se que o acerto de contas ocorreria somente no fim dos tempos, isto é, em um momento que sucedia a morte, como uma corte de justiça. Nessa época, acreditava-se em uma vida após a morte que não era infinita, mas que sinalizava uma recusa em associar o fim da existência à dissolução física (Ariès, 1977/2012). Segundo Ariès (1977/2014):

Cada momento da vida será um dia pesado numa audiência solene, na presença de todas as potestades do Céu e do Inferno. A criatura encarregada dessa pesagem, o Arcanjo *signifer*, tornou-se o popular patrono dos mortos: não se deve tardar em conquistar-lhe as boas graças. Reza-se a ele como mais tarde levarão “confeitos” aos juízes. “Que ele os introduza na santa luz” (p. 134).

Tratava-se, portanto, da responsabilização individual de cada um por suas próprias atitudes em vida. Ariès (1977/2014) aponta, nesse sentido, para a mudança crítica que se evidencia a partir desse momento: na mentalidade tradicional antiga, as vidas individuais se misturavam em uma rotina imóvel e coletiva, sem distinções marcantes entre as biografias. Porém, no tempo da iconografia do Julgamento, essa percepção muda, e a vida deixa de ser dissolvida em um tempo longo e uniforme, passando a ser vista como um instante único, que resume e singulariza cada existência. Em outras palavras, a morte torna-se o momento que define e individualiza a trajetória de cada um.

A documentação dos séculos XV e XVI mostra, no entanto, que há um deslocamento do Juízo do último dia do mundo no final dos tempos, para o quarto do moribundo, no próprio momento da morte física. Deixa de haver um tempo entre a morte do corpo e a conclusão definitiva da vida (o momento do Julgamento), e o destino da alma passa a ser julgado ali mesmo, no leito do indivíduo (Ariès, 1977/2014).

Com efeito, Ariès (1977/2014) argumenta que, a partir do século XV, o drama da morte deixou de ser representado no Além e passou a se desenrolar no quarto do doente, em torno de seu leito. Essa mudança refletiu-se também nas representações visuais da

morte: a iconografia tradicional do Juízo Final foi substituída por uma nova iconografia composta por gravuras em madeira, amplamente difundidas pela imprensa, permitindo que indivíduos meditassem sobre elas de forma privada, em suas próprias casas.

Embora nova, essa iconografia retomava um modelo arcaico: o do jazente em seu quarto, em sua própria cama – imagem que havia sido escondida pelas grandiosas cenas do Juízo Final. Segundo o historiador, o leito sempre foi o lugar tradicional da morte, associado ao amor e ao repouso – até se transformar em uma peça tecnológica de hospital, destinada apenas aos gravemente enfermos. Ariès (1977/2014) ressalta que, historicamente, a morte no leito era a regra, fosse a chamada morte "natural" (sem doença aparente), fosse por acidentes ou doenças (peste, febre, apostema ou outras enfermidades graves). Até mesmo feridas brutais permitiam uma agonia ritualizada no leito, de forma que a morte súbita era sempre rara e fortemente temida.

No entanto, o quarto adquiriu um novo significado na iconografia macabra: deixou de ser o cenário de um evento cotidiano (ainda que solene) para se tornar o palco de um drama decisivo. Ali, no leito de morte, o destino final do moribundo era selado, e toda a sua vida – com suas paixões e apegos – era posta em julgamento (Ariès, 1977/2014).

Deitado em sua cama e rodeado pelo público, o moribundo agora passa a ser cercado também por seres sobrenaturais que se comprimem à sua cabeceira. “De um lado a Trindade, a Virgem, toda a corte celeste, o Anjo da guarda; do outro, Satanás e o exército monstruoso dos demônios” (Ariès, 1977/2014, p. 141). No entanto, o cenário não mais possui o aspecto de um tribunal: Deus agora é ora árbitro, ora testemunha, a depender de duas diferentes interpretações.

A primeira interpretação, sugerida pela composição gráfica da cena da morte no leito nas gravuras das *ars moriendi* (livros destinados ao preparo de cristãos para um bem

morrer), concebe uma luta cósmica, na qual se travava, ali, uma disputa entre o bem e o mal, visando como prêmio a alma do doente. O moribundo, nesse caso, apenas assiste ao confronto como mero telespectador, embora ele mesmo esteja em jogo (Ariès, 1977/2012).



Figura 1. Autor desconhecido. (século XV). *Tentação diabólica sobre a fé (Ars moriendi)* [Ilustração]. Em D. Santos & A. Sonaglio (2017), *A Ars moriendi e a construção da “boa morte”* (p. 15). *Brathair: Revista de Estudos Celtas e Germânicos*, 17(1). Repositório PPG/UEMA..

Já a segunda interpretação, com base nas legendas que acompanham essas gravuras, coloca Deus e sua corte como testemunhas de uma última prova final imposta ao moribundo – prova essa que determinará seu destino eterno. Assim ela se dá:

Esta prova consiste em uma última tentação. O moribundo verá sua vida inteira [...], e será tentado pelo desespero por suas faltas, pela “glória vã” de suas boas ações, ou pelo amor apaixonado por seres e coisas. Sua atitude, no lampejo deste momento fugidío, apagará de uma vez por todas os pecados de sua vida inteira, caso repudie todas as tentações ou, ao contrário, anulará todas as suas boas ações, caso a elas venha a ceder (Ariès, 1977/2012, pp. 54-55).

Nesse segundo cenário, a última prova substitui o Juízo Final, e a responsabilidade pela sua destinação fica a critério do indivíduo a partir de sua escolha feita no momento de sua morte. Por essa razão, não mais se falava em examinar a biografia do moribundo como se fazia no tribunal das almas: era necessário aguardar o desfecho da prova final.

Sobre isso, Ariès (1977/2014) conclui:

Jogo terrível, e é em termos de jogo e de prêmios que fala Savonarola: “Homem, o diabo joga xadrez contigo e se esforça por te apanhar e te dar xeque-mate neste ponto (a morte). Mantém-te, portanto, pensa bem nessa jogada porque, se ganhares neste ponto, terá ganho todo o resto, mas se perderes, o que tiveres de nada valerá”.

Esse risco tem alguma coisa de aterrador e a partir daí podemos compreender que o medo do Além tenha se apoderado de populações que ainda não tinham receio da morte. Esse medo do Além se manifestava, sem dúvida, pela representação dos suplícios do inferno. A associação entre o momento da morte e o momento da decisão suprema corria o risco de estender à própria morte o medo suscitado por uma eternidade infeliz (Ariès, 1977/2014, p. 143).

Dessa forma, observamos uma mudança significativa na atitude diante da morte, marcada pela emergência de um medo generalizado não da morte em si, mas do que se seguiria a ela: o Além, a destinação eterna da alma, o inferno. Assim, a morte deixa de ser apenas uma etapa da vida para se tornar um momento carregado de grande tensão, perigo e terror.

1.1.3. Os temas macabros

Um outro fenômeno em que se observam mudanças na atitude diante da morte a partir do século XII diz respeito à emergência das representações do cadáver decomposto nas artes. Ao discutir os chamados “temas macabros” – geralmente localizados entre os séculos XIV e XV –, Ariès (1977/2012) apresenta um detalhado panorama geral dos dados iconográficos e literários referentes à representação da morte, que inclui também os séculos que antecedem e sucedem ao referido período. Por “macabras”, o historiador compreende “as representações realistas do corpo humano durante a sua decomposição”

(p. 143) – ou seja, trata-se daquilo que geralmente não se vê, ocorrendo por debaixo da terra e sendo vedado ao olhar do vivo. Limitar-nos-emos a destacar somente alguns pontos.

A ilustração do cadáver em decomposição remetia à desgraça e à ruína humana, aos dejetos e destroços da vida. Para Ariès (1977/2012), no século XV, eles exprimiam, antes de tudo, o sentimento agudo do fracasso individual. O homem do fim da Idade Média associava sua impotência à sua destruição física, ou seja, à sua morte. O autor diz:

Via-se ao mesmo tempo fracassado e morto, fracassado porque mortal e portador da morte. As imagens da decomposição e da doença traduzem com convicção uma aproximação nova entre as ameaças da decomposição e a fragilidade de nossas ambições e de nossas ligações. Tão profunda convicção dá à época esse “sentimento de melancolia”, intenso e pungente, que Huizinga tão bem evoca. A morte era, então, uma coisa por demais familiar, que já nem assustava mais. Tornou-se comovente não por ela em si, mas por sua relação com o fracasso (Ariès, 1977/2012, pp. 147-148).

Como viemos descrevendo, se anteriormente ao século XII a vida era compreendida como um destino imposto sobre o qual não se tinha poder, a partir de então vê-se crescer a ideia de uma biografia pessoal passível de ser alterada até o último momento. Ariès (1977/2014) destaca que, inicialmente, a biografia de uma pessoa era avaliada apenas por seus atos (bons ou maus), submetidos a um julgamento essencial: o de ser. Posteriormente, passou a incluir também bens materiais, animais, pessoas amadas e até mesmo a reputação – ou seja, o possuir.

Em contrapartida, no final da Idade Média, a consciência de si mesmo e da própria vida confundiu-se com um amor intenso pela existência, e o medo do Além já não mais ameaçava, pois formava-se um ideal de vida plena. A morte, então, deixou de ser apenas o fim do ser e tornou-se uma dolorosa separação do possuir: era preciso abandonar casas, pomares e jardins, tudo o que se tinha e amava. A isso Ariès (1977/2014) cunhou o termo “*avaritia*”, que se difere da avareza por não consistir na repugnância de gastar ou acumular, mas sendo definida como um “apego excessivo às *temporalia*, às coisas

exteriores, para com os cônjuges e amigos carnis ou riquezas materiais e às outras coisas que os homens amaram demasiado durante a vida” (p. 173).

Mesmo em plena saúde e juventude, o prazer das coisas passou a ser afetado pela constante lembrança da morte, de modo que a época foi tomada por um intenso e pungente sentimento de melancolia. A *avaritia*, esse amor apaixonado pelos seres e pelo mundo material, foi destruída e corroída pela certeza de sua efemeridade (Ariès, 1977/2012). Segundo o historiador, a morte já nem era mais temível, mas sim “comovente, não por ela em si, mas por sua relação com o fracasso” (p. 148). Assim, a morte deixou de ser vista como um mero "balanço final", um julgamento divino ou um sono, mas sim como carniça e podridão, sofrimento e decomposição.

Os pregadores mendicantes, embora explorassem essa sensibilidade com fins religiosos, compartilhavam do mesmo sentimento de seus contemporâneos. Por isso, a imagem religiosa da morte também se transformou: deixou de ser apenas uma consequência do pecado original ou uma referência teológica à morte de Cristo na cruz. Em vez disso, passou a ser representada de forma mais visceral – como o corpo sangrento de Cristo descido da cruz, Pietá – representações carregadas de emoção que expressavam a dor concreta da separação, a degradação do corpo, e o destino comum de todos os mortais. A esse respeito, Ariès (1977/2014) diz:

Deslizou-se, assim ao mesmo tempo, tanto nas representações religiosas como nas atitudes naturais, de uma *consciência de morte e condensação de uma vida para uma consciência de morte e amor desesperado dessa vida*. A morte macabra assume o seu sentido verdadeiro quando a situamos na última etapa de uma relação entre a morte e a individualidade, movimento lento que começa no século XII e que atinge o seu ápice no século XV; ápice que jamais será alcançado novamente (pp. 182-183, grifo do autor).



Figura 2. Michelangelo. (1498–1499). *Pietà* [Escultura]. Basílica de São Pedro, Vaticano. [https://pt.wikipedia.org/wiki/Pietà_\(Michelangelo\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Pietà_(Michelangelo))

Dessa forma, as representações da morte e da decomposição não significavam e nem pretendiam exprimir o medo da morte ou do Além – ainda que tivessem sido utilizadas para isso; eram antes “o sinal de um amor apaixonado pelo mundo terrestre, e de uma consciência dolorosa do fracasso a que cada vida humana está condenada” (Ariès, 1977/2014).²

1.1.3.1. Morte, fascínio e desejo no erotismo macabro

A partir do século XVI, nota-se uma atenuação na associação entre morte, individualidade e podridão. A morte passa, na realidade, a se tornar objeto de fascínio e curiosidade, e observa-se a presença marcante dos temas do mórbido e do erotismo macabro. Comentemos brevemente sobre ambos.

No que diz respeito ao primeiro, Ariès (1977/2012) define por “mórbido” o “gosto mais ou menos perverso, mas cuja perversidade não é declarada ou consciente, pelo

² Interessante destacar que, em 1926, Freud coloca como sinônimo de angústia diante da morte, “angústia pela vida”.

espetáculo físico da morte e do sofrimento” (p. 143). Assim, o período dos séculos XVI ao XVIII foi marcado por um interesse profundo e pela curiosidade pelo corpo morto e nu, de forma que este agora ocupava o símbolo de morte em detrimento das representações de decomposição e carniça. As ilustrações de anatomia não eram limitadas à classe médica, da mesma forma que as dissecações já não mais ocorriam somente em anfiteatros: amadores e entusiastas cultivavam um fascínio e colecionavam sujeitos sob a forma de veias e músculos humanos. Segundo o historiador:

É difícil separar a ciência fria, a arte sublimada (o nu casto) e a morbidez. O cadáver é tema complacente das lições de anatomia, objeto das pesquisas sobre as cores do início da decomposição, que não são horríveis ou repugnantes e sim verdes sutis e preciosos para Rubens, Poussin e tantos outros (Ariès, 1977/2012, p. 143).

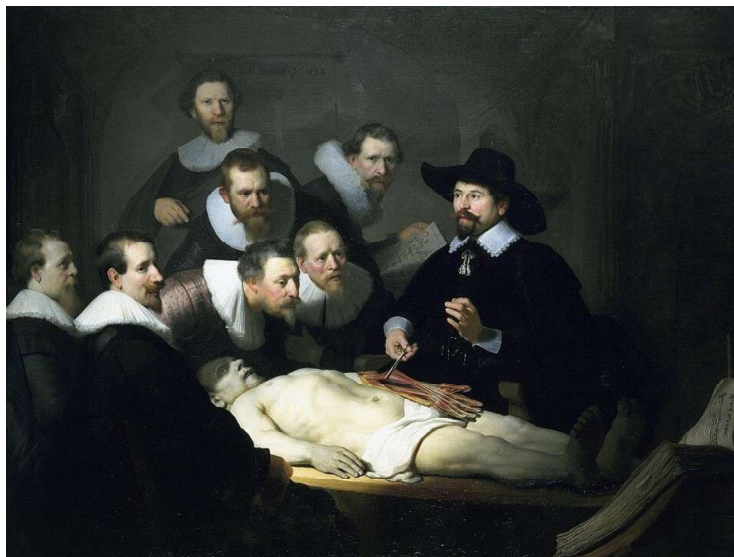


Figura 3. Rembrandt. (1632). *A lição de anatomia do Dr. Tulp* [Pintura]. https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:The_Anatomy_Lesson.jpg

Ao que ele acrescenta:

Sobre os túmulos onde subsistem os corpos nus, o cadáver não é o primeiro estado da decomposição: é a imagem da beleza. Os belos nus de Henrique II e de Catarina de Médicis, obra de Germain Pilon, substituíram os cadáveres decompostos corroídos pelos vermes (Ariès, 1977/2012, p. 143).



Figura 4. Pilon, G. (1562–1573). *Túmulo de Catarina de Médici e Henrique II* (detalhe das efígies) [Escultura em mármore]. <https://www.meisterdrucke.pt/impressoes-artisticas-sofisticadas/Germain-Pilon/355770/>

No que se refere à segunda categoria de temas, é a partir do século XVI que se opera uma nova aproximação entre Tânatos e Eros³, de forma que os temas macabros passam a ser carregados de sentidos eróticos. Observamos o cavalo do cavaleiro do Apocalipse de Dürer, marcado por sua magreza esquelética e pelo contrastante realce da força de seus órgãos genitais; a jovem violada sexualmente pela figura da morte, ilustrada por Niklaus Manuel; e até mesmo a cena de Romeu e Julieta no túmulo dos Capuleto, evidenciando a ascensão de cenas de amor nos cemitérios e túmulos, multiplicadas no teatro barroco (Ariès, 1977/2012).

³ Sabemos que, em 1920, Freud postulará o segundo dualismo pulsional, desenvolvendo e articulando os conceitos de pulsão de vida (ou Eros) e pulsão de morte (por vezes designado como Tânatos).



Figura 5. Dürer, A. (1498). *Os quatro cavaleiros do Apocalipse* [Gravura em madeira]. [https://pt.wikipedia.org/wiki/Os_Quatro_Cavaleiros_do_Apocalipse_\(Dürer\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Os_Quatro_Cavaleiros_do_Apocalipse_(Dürer))



Figura 6. Deutsch, N. M. (c. 1517). *A donzela e a morte* [Gravura]. <https://tendimag.com/2018/10/19/o-ultimo-beijo/>

Dessa forma, a relação entre a morte e o prazer se tornava tão entrelaçada que o corpo morto passava a ser, por sua vez, objeto de desejo (Ariès, 1977/2014). Importante

destacar que, com a Reforma de Trento⁴, as cenas de violência e de tortura se multiplicaram e passaram a se relacionar diretamente aos temas erótico-macabros. A morte deixava de ser um evento pacífico ou um momento de concentração moral: tratava-se agora de algo inseparável da violência e do sofrimento. “Não é mais *finis vitae*, mas ‘extirpação da vida, longo grito arquejante, agonia despedaçada em múltiplos fragmentos’” (Ariès, 1977/2014, p. 495).



Figura 7. Zurbarán, F. (c. 1630). *Martírio de Santa Ágata* [Pintura]. [https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Francisco de Zurbarán 011.jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Francisco_de_Zurbarán_011.jpg)

A aproximação entre o sexo e a morte, especialmente a partir do século XVIII, engendrou uma nova sensibilidade erótica que retirou a segunda da vida cotidiana e lhe atribuiu um novo papel no domínio do imaginário, suscitando uma distância e uma negação que anteriormente não existiam. Ariès (1977/2014) interpreta que é no fundo do inconsciente que ambos chegaram até mesmo a confundir suas aparências.

⁴ A Reforma de Trento corresponde a uma resposta da Igreja Católica à Reforma Protestante. Ela ocorreu por meio do Concílio de Trento (1545–1563) – uma série de reuniões e decisões oficiais com o objetivo de responder às críticas protestantes e reformar aspectos internos da Igreja.

Interessante observar que, embora sexo e morte fossem estranhos um ao outro até o fim da Idade Média, Marquês de Sade os relacionava em um papel bastante específico: eram as fraquezas de uma “muralla erigida contra a natureza” (Ariès, 1977/2014). Para explicar: o filósofo francês considerava o mundo dos homens não somente estranho ao da natureza, mas também inimigo da mesma. Como uma de suas características principais, a natureza lançaria mão de uma violência destruidora a fim de assegurar sua própria continuidade – a própria morte seria algo até mesmo “ilusório”, visto que forneceria sucos à terra, fertilizá-la-ia e serviria à regeneração de outros reinos, como o vegetal e o animal.

Essa violência foi excluída do domínio social por meio de um sistema defensivo erguido através da moral, da religião, das leis, da economia, da organização do trabalho e da tecnologia. É nesse sentido que, diante desta barreira que buscava se opor e reprimir a natureza, morte e sexo se apresentavam como os pontos fracos, sendo eles “por onde destilava sempre um pouco de violência selvagem” (Ariès, 1977/2014, p. 524). Sobre isso, Ariès (1977/2014) comenta:

A sociedade dos homens teve grande cuidado em reforçar esses dois pontos fracos. Fez tudo o que podia para atenuar a violência do amor e a agressividade da morte. Conteve a sexualidade por meio de interdições que variaram de uma sociedade para outra, mas que sempre procuraram moderar seu uso, diminuir seu poder e impedir seus desvios. Da mesma forma, despojou a morte de sua brutalidade, de sua incongruência, de seus efeitos contagiosos, atenuando seu caráter individual em proveito da permanência da sociedade, ritualizando-a e fazendo dela uma passagem entre as demais passagens da vida, apenas um pouco mais dramática. A morte foi domada [...] (p. 524).

Dessa maneira, o historiador sugere que a sociedade haveria se organizado de forma a abrir brechas sutis para a manifestação da violência, do amor e da morte. Exemplos disso seriam festas cerimoniais e fúnebres tradicionais a depender de cada cultura, bem como o campo da sexualidade que, com grande prudência, abria espaço para o desejo e o prazer. No entanto, como vimos descrevendo, este cenário em que a morte fora domada passa a se alterar com a concepção do que vimos ser “a morte de si” e da emergência da ideia de uma autobiografia.

1.1.4. O verdadeiro medo da morte

É somente no fim do século XVIII e começo do século XIX que a morte passa realmente a ser motivo de medo. Equiparada e, de certa forma, até mesmo associada ao ato sexual, ela torna-se insólita e selvagem, marcando uma ruptura com a familiaridade tradicional e uma grande mudança na relação do homem com a morte.

Emerge o que Ariès (1977/2014) considera “o verdadeiro medo”:

Porque até o presente, ousou dizer, os homens, tais como os percebemos na História, nunca tiveram realmente medo da morte. Não há dúvida de que a temiam, sentiam certa angústia diante dela e o diziam com tranquilidade. Mas justamente essa angústia nunca ultrapassava o limiar do indizível, do inexprimível. Era traduzida em palavras apaziguantes e canalizada para ritos familiares (Ariès, 1977/2014, p. 540).

Dessa forma, a morte era, antigamente, tratada com solenidade, seriedade e respeito. Embora fosse reconhecida como um evento grave e temível, a atitude diante dela se diferenciava do que veio a ser, uma vez que não se buscava evitá-la ou afastá-la, “de fazer como se não existisse ou de falsificar suas aparências” (Ariès, 1977/2014, p. 540). Como dissemos anteriormente, a morte, que uma vez fora domada, agora passava a ser selvagem:

A gravidade do sentimento da morte, que tinha coexistido com a familiaridade, é, por sua vez, afetada: passa-se a fazer jogos perversos com a morte, até dormir com ela. Estabeleceu-se uma relação entre a morte e o sexo; eis por que ela fascina, torna-se obsessiva como o sexo: sinais de uma angústia fundamental que não encontra nome. Por essa razão, ela fica comprimida no mundo mais ou menos proibido dos sonhos, dos fantasmas, e não consegue abalar o mundo antigo e sólido dos ritos e costumes reais. Quando o medo da morte entrou, ficou de início confinado no lugar em que o amor se manteve tanto tempo ao abrigo e afastado, e de onde só os poetas, romancistas e artistas ousavam fazê-lo sair: no mundo imaginário.

Mas, sem dúvida, a pressão foi muito forte e, no decurso dos séculos XVII e XVIII, o medo louco transbordou para fora do imaginário e penetrou na realidade vivida, nos sentimentos conscientes e expressos, sob uma forma todavia limitada, passível de ser conjurada, que não se estende ao mito inteiro, através da morte aparente, dos perigos que se corre quando se passa a ser um morto-vivo (Ariès, 1977/2014, pp. 541-542).

Com isso, a morte passa a ser uma figura carregada de angústia, erotismo e fantasia, deixando de estar presente no espaço público dos ritos tradicionais para habitar

o mundo do imaginário – onde, segundo o historiador, também se encontrava o amor. Se inicialmente o medo relacionado a ela parecia estar sufocado e recalcado no inconsciente, logo ele transborda e se manifesta de uma forma simbólica e, de certa forma, atenuada, visto que se trata de uma angústia que ultrapassa o limiar do indizível.

A primeira manifestação reconhecida e aceita do grande medo da morte surgiu entre os séculos XVII e XVIII, na forma da chamada “morte aparente”, conceituada como um estágio intermediário entre a vida e a morte, do qual era possível recuperar-se se tratada a tempo, mas que levaria à óbito em caso de abandono ou sepultamento (Abreu, 2024). Naquela ocasião, temia-se a possibilidade de ser enterrado vivo e despertar no fundo do túmulo. Os testamentos do século XVII evidenciam a expressão do medo e as precauções tomadas, como a determinação de um tempo de espera antes da inumação (Ariès, 1977/2014).

Havia uma crença entre os médicos de duas gerações (a dos séculos XVI e XVII e a do século XVIII) na qual o tempo da morte era um estado que participava, ao mesmo tempo, da vida e da morte (Ariès, 1977/2014). Enquanto os médicos da primeira geração acreditavam que o tempo da morte-vida se iniciava no momento da morte aparente e prosseguia no cadáver ou na múmia (vide cadáveres que sangram ou transpiram, nos quais continuam a crescer barba, cabelos, unhas e dentes); os médicos do século XVIII consideravam que havia uma superposição da morte sobre a vida, ou seja, a aparência da morte instalar-se-ia no corpo ainda durante a vida. Essa aparência despertava a mesma perturbação existencial provocada pelas anomalias cadavéricas, de forma que ambos os fenômenos se reuniam no erotismo macabro manifestado tanto nas representações artísticas (como as cenas fúnebres e as cópulas de múmias no teatro barroco) quanto na literatura médico-sádica que explorava temas necrofilicos. Assim, segundo Ariès (1977/2014), a ideia da morte aparente também possuía um caráter sexual.

O autor chama atenção para uma notável simetria nos discursos médicos do século XVIII: assim como a masturbação era então diagnosticada como origem de diversos males físicos e morais, a morte aparente era apontada por outros médicos como fundamento das religiões e causa de dramas humanos. Em ambos os casos, identificava-se uma contradição peculiar - a pretensão de rigor científico convivia com um ímpeto quase missionário de desmitificação. Diferentemente de epidemias como a peste, que podiam ser abordadas com relativa frieza clínica, esses fenômenos despertavam um terror que demandava ser exorcizado (Ariès, 1977/2014). Entra em cena definitivamente, aqui, o discurso científico – muitas vezes carregado de moralismo.

As manifestações dessa inquietude não cessaram até o fim do século XIX, quando os relatos e histórias tornaram-se cada vez mais raros e a morte aparente perdeu sua fascinação e poder obsessivo (Ariès, 1977/2014). No entanto, o medo da morte passou a se manifestar sob outro formato, como veremos a seguir.

1.1.5. O exílio e a medicalização da morte

O fascínio pelos defuntos e corpos decompostos não só não perseverou na literatura e arte romântica e pós-romântica, como também foi substituído pela emergência da recusa e repugnância em representar e até mesmo imaginar o morto e seu cadáver. Ao mesmo tempo, Ariès (1977/2012) destaca:

Mas o erotismo macabro não deixou de passar para a vida cotidiana, naturalmente sem suas características perturbadoras e brutais, mas de forma sublimada, difícil de reconhecer – através da atenção dada à beleza física do morto. Essa beleza foi um dos lugares-comuns das condolências, um dos temas das conversações banais diante da morte no século XIX e até os nossos dias: Os mortos tornaram-se belos na vulgata social quando começaram a realmente ser motivo de medo, um medo tão profundo que não se exprimia senão por interditos, ou seja, por silêncios. A partir de então, não haverá mais representações da morte (Ariès, 1977/2012, p. 151).

A partir do século XIX, portanto, mostram-se cada vez menos frequentes as representações da morte na cultura e na sociedade, tornando-se praticamente inexistentes no decorrer do século XX. Uma vez afastada do discurso cotidiano, a morte perdeu seu aspecto próximo e familiar, tornando-se uma força temível e selvagem. O silêncio se estabeleceu e as pessoas se calaram, comportando-se como se a morte não mais existisse (Ariès, 1977/2012).

Se anteriormente o moribundo presidia a própria morte, a partir do século XX ele torna-se privado da mesma. Comunicar ao doente sua terminalidade passa a se tornar uma tarefa cada vez mais custosa para a família e amigos, que, por sua vez, são substituídos pela presença de um médico. Não qualquer médico, entretanto: o médico do hospital, pois ali, sob uma burocracia cujo poder reside em disciplina, organização e anonimato, ele seria mais sigiloso e mais absoluto. É assim que se transpõe gradualmente o local da morte do quarto do sujeito para o ambiente hospitalar, onde todos os doentes graves em perigo de morte estarão. Dessa forma, surge um novo e dominante modelo de morte: a morte no hospital, a morte medicalizada⁵ (Ariès, 1977/2012).

A recusa da morte se estendeu ainda mais: o luto passou a ser considerado uma doença infecciosa e a pessoa enlutada era isolada em quarentena. É no século XX, especificamente a partir da guerra de 1914⁶, que se dá a interdição do luto e de tudo o que lembre a morte (normal, não violenta) na vida pública (Ariès, 1977/2014).

⁵ Michel Foucault relaciona o termo “medicalização” a uma prática que, apoiada na autoridade de seu discurso científico, transforma questões sociais, comportamentais e até mesmo existenciais em problemas médicos, de forma que a medicina não se limita a tratar doenças, mas também disciplinar corpos, regular comportamentos e impor padrões de uma suposta normalidade, funcionando como um mecanismo do biopoder. Para o sociólogo Peter Conrad, a prática consiste em transformar um problema em um assunto médico, restringindo sua discussão a especialistas e excluindo a população do debate (Sanchez & Amarante, 2014).

⁶ Nessa mesma época, Freud redige os textos “Considerações atuais sobre a guerra e a morte” e “Luto e melancolia”.

Curiosamente, é por volta da Segunda Guerra Mundial, em 1945, que se concretiza a medicalização completa da morte. Com o avanço da medicina, não somente a alienação do moribundo altera a nossa atitude diante dela, como também a variabilidade de sua duração. Os progressos da ciência, empenhados em prolongar a vida a todo custo, não mais permitem ao doente compreender, através de seu próprio corpo, a chegada de sua morte. Essa informação é retida somente pela equipe médica, que estabelece a chamada *dying trajectory* (trajetória da morte). Entretanto, escreve Ariès (1977/2012):

Os autores reconhecem que, mesmo sendo a *dying trajectory* escrupulosamente observada, a morte não chega na hora prevista – *hora certa* – sem comprometer a dignidade do moribundo, pobre coisa espetada de tubos, sem ferir a sensibilidade de uma família esgotada pela espera e, finalmente, sem desmoralizar enfermeiros e médicos. O moribundo é apenas um objeto privado de vontade e, muitas vezes, de consciência, mas um objeto perturbador, e tanto mais perturbador quanto mais recalcada é a emoção. Pois se a equipe hospitalar sabe precisamente a hora da morte, não diz. Segundo nossos autores [B.G. Glaser & A.L. Strauss], os médicos e enfermeiros só falaria entre si por meias palavras, por alusões, como se temessem ser compreendidos – *hora certa, sed tacita* (Ariès, 1977/2012, p. 269).

Assim, a morte deixa de ser admitida como fenômeno natural e integrada à vida, para ser considerada um fracasso e um caso perdido. Já não é mais aceitável a dramaticidade – pelo contrário, exige-se agora que seja discreta, melhor ainda se negada. A morte desejada passou a ser exatamente aquela que outrora fora maldita: a morte repentina, não percebida, como aquela que vinha no sono (Ariès, 1977/2014).

Irônico perceber o esforço da sociedade em prolongar ao máximo a vida dos doentes, mas renunciar a eles no momento em que não consegue mais mantê-los. A História evidencia, portanto, a mudança brusca entre os cenários: se um dia se reuniam ao redor do moribundo e recebiam suas comunicações até o último suspiro, agora não mais se escuta o doente; ele é apenas um caso clínico malsucedido (Ariès, 1977/2012). Sobre a morte no hospital, o historiador escreve:

Nos hospitais [...], aproveita-se essa indeterminação para escolher o momento mais favorável a certos atos: assim, os olhos dos moribundos são fechados um pouco antes da morte; é mais fácil. Ou ainda, dá-se um jeito para que morram

de preferência de madrugada, pouco antes da saída da equipe da noite: comportamentos desenvoltos e caricaturais, nos serviços mal vigiados e sem prestígio, em asilos de velhos abandonados. Tornam, porém manifestos, pelas suas características grosseiras, aspectos da “burocratização” e da *management of death* (gestão da morte) inseparáveis da instituição hospitalar e da medicalização da morte, e que se encontram em toda parte. A morte já não pertence ao moribundo – de início irresponsável, em seguida inconsciente –, nem à família persuadida da própria incapacidade. Está regulada e organizada por uma burocracia, cuja competência e humanidade não podem impedir de tratar a morte como coisa sua, uma coisa que deverá incomodá-la o menos possível, no interesse geral. “A sociedade, na sua sabedoria, produziu meios eficazes de se proteger das tragédias diárias da morte, a fim de poder continuar suas tarefas sem emoção nem obstáculo” (Ariès, 1977/2014, p. 793).

Após este apanhado de dados históricos, fica evidente, portanto, como a relação do homem com a morte não foi sempre a mesma, mas se alterou constantemente ao longo dos séculos, especialmente após meados do século XII, o que conseqüentemente inspirou mudanças nas manifestações e motivações do medo diante dela. Se no começo da Idade Média o temor abarcava a morte súbita, que não permitia sua ritualização e preparação, posteriormente ele se deslocou para o medo do Além, de uma danação eterna, transformando a morte em um momento de grande tensão e perigo. Os temas macabros dos séculos XIV e XV, por sua vez, expressavam a angústia diante do fracasso e da destruição física, bem como a dolorosa separação de tudo aquilo que se possuía. É somente no século XVII e início do XVIII que se observa o aparecimento do “verdadeiro medo” da morte, inicialmente manifestado como o pavor da chamada “morte aparente” – o que nos encaminha para os séculos XIX e XX, em que a morte foi cada vez mais afastada e medicalizada, culminando em uma exclusão da vida social e na preferência pela morte repentina e não esperada, outrora temida.

Passaremos agora ao estudo da atitude e da angústia diante da morte sob a perspectiva da psicanálise.

1.2. A angústia diante da morte em Freud

Como vimos no começo deste capítulo, é no contexto do século XX que Freud trará o fenômeno da morte e da angústia diante dela para a ótica da psicanálise. Embora o tema aparentemente não tenha sido desenvolvido de forma sistemática por ele, suas postulações sobre o assunto se estenderam por mais de uma década e reapareceram em diferentes textos, o que evidencia que essa questão permaneceu presente em seu pensamento por um longo período e teve importância em sua elaboração teórica. Articularemos seus principais escritos sobre a temática para esboçar um panorama inicial.

1.2.1. A atitude do homem frente à morte segundo Freud

Inicialmente, assolado pela eclosão drástica da primeira grande guerra, em “Considerações atuais sobre a guerra e a morte” (1915), Freud nos convida a refletir sobre a atitude e a posição que assumimos perante a morte: a nossa própria e a do outro. Ele sugere que a postura que acreditávamos admitir frente a ela até então não era franca – atitude essa que pressupunha uma suposta aceitação, considerando-a o desfecho inexorável da vida. Na realidade, no entanto, agíamos de forma oposta. Em suas palavras:

Para quem nos ouvisse, naturalmente nos dispúnhamos a sustentar que a morte é o desfecho necessário de toda vida, que cada um de nós deve à natureza uma morte e tem de estar preparado para saldar a dívida, em suma, que a morte é natural, incontestável e inevitável. Mas na realidade nós agíamos como se as coisas fossem diferentes. Manifestávamos a inconfundível tendência de pôr a morte de lado, de eliminá-la da vida. Procurávamos reduzi-la ao silêncio; temos um provérbio que diz: “Pensar em algo como na morte”. Como na sua própria, naturalmente (Freud, 1915/2010, p. 230).

Disso, Freud aponta para uma impossibilidade de concebermos nossa própria morte. Se avançarmos um pouco em seus escritos, veremos que essa ideia é sustentada em *O eu e o isso* (1923/2011) e em *Inibição, sintoma e angústia* (1926/2014), quando ele afirma que a morte se trata de um conceito abstrato e de teor negativo, correspondendo à

ausência de vida, e que, portanto, não pode ser retido pelo inconsciente (Campos, 2013). Não há situação de morte ou evento semelhante – como o desmaio – que deixe traço demonstrável ou memória, tornando-a um evento inimaginável e irrepresentável (Freud, 1926/2014). Se conhecemos a morte, é por aquelas que testemunhamos, o que nos permite apenas visualizá-la como observadores, e jamais, efetivamente, como protagonistas. Assim, ele diz:

Pois a morte é também inconcebível, e, por mais que tentemos imaginá-la, notaremos que continuamos a existir como observadores. De modo que na escola psicanalítica pudemos arriscar a afirmação de que no fundo ninguém acredita na própria morte; ou, o que vem a significar o mesmo, que no inconsciente cada um de nós está convencido de sua imortalidade (Freud, 1915/2010, p. 230).

Evidenciando o que Ariès (1977/2014) denunciou como sendo a interdição da morte na vida cotidiana, como vimos anteriormente, Freud também aponta para uma postura marcada pela recusa que a exclui do convívio ordinário. Nem sequer se faz menção à morte do outro, de forma que “o homem civilizado evita cuidadosamente falar dessa possibilidade quando aquele destinado a morrer pode escutá-lo” (Freud, 1915/2010, p. 230).

De fato, trata-se da tentativa de não admitir até mesmo em pensamento a morte de outrem, especialmente quando esta pode vir a ser acompanhada de algum tipo de ganho, ou isso tornaria o sujeito cruel e/ou perverso. Nesse sentido, o silêncio sobre a morte parece operar em dois sentidos: tanto como mecanismo de negação – se não falo sobre ela, ela não existe –, quanto como uma possível espécie de barganha – se não desejo a morte do outro, não serei castigado com a minha própria finitude⁷. Entretanto, como o próprio Freud (1915/2010) adverte de forma contundente: “Sem dúvida, as mortes não

⁷ Os conceitos de negação e barganha aqui mobilizados foram trabalhados por Elisabeth Kübler-Ross em *Sobre a Morte e o Morrer* (1969), no contexto dos cinco estágios do luto vivenciados por pacientes terminais. Posteriormente, tais conceitos foram retomados em minha monografia de conclusão de curso, na qual desenvolvi uma articulação entre a proposta de Kübler-Ross e a teoria psicanalítica (cf. Lima, 2023).

deixam de ocorrer por causa desse nosso sentimento terno. Quando acontecem, a cada vez somos atingidos profundamente e como que abalados em nossa expectativa” (p. 231). Interessante mencionar: ele sugere que apenas as crianças não adotam esta restrição, de modo que “elas ameaçam despreocupadamente umas às outras com a ideia da morte, e chegam a dizer, na cara de alguém que amam, coisas desse tipo: ‘Querida mamãe, quando você morrer, vou fazer isso e aquilo’” (p. 230). Voltaremos a esta questão das crianças mais à frente.

Freud (1915/2010) acrescenta um aspecto crucial ao sugerir que nossa atitude diante da morte também é profundamente influenciada pela dimensão avassaladora da morte de um outro amado, pois “nos comportamos como os asra, que *morrem, quando morrem aqueles que amam*” (p. 232). Essa ideia pode ser ilustrada quando Nasio (1977), em *O Livro da Dor e do Amor*, descreve o processo de luto como o deslocamento da libido no próprio seio do eu, visto que o objeto de amor nada mais é do que a sua representação em nosso inconsciente. Logo, se perdemos o objeto amado, também perdemos uma parte de nós, e enterramos com ele “as nossas esperanças, ambições [e] alegrias” (Freud, 1915/2010, p. 231).

A exclusão da morte da vida cotidiana, no entanto, acarreta o empobrecimento da existência, pois, ao evitarmos confrontar a finitude e, por consequência, a perda (do outro e de nós mesmos), nos privamos da experiência de um existir autêntico e renunciamos a uma série de vivências que poderiam colocar a nós ou àqueles que amamos em risco. É nesse sentido que Freud (1915/2010) sugere buscarmos, na arte, uma reconciliação com a morte, pois é somente nela e na ficção que podemos encontrar substitutos para as perdas da vida, bem como a pluralidade de vidas (e mortes) de que temos necessidade. Ele diz:

Lá [no mundo da ficção, na literatura, no teatro] encontramos ainda pessoas que sabem morrer, e que conseguem até mesmo matar uma outra. [...] Pois é muito triste que na vida suceda como num jogo de xadrez, em que um

movimento errado pode nos levar a perder a partida, com a diferença de não podermos iniciar uma nova partida, uma revanche. No reino da ficção [...] morremos na identificação com um herói, mas sobrevivemos a ele e já estamos prontos a morrer uma segunda vez com outro, igualmente incólumes (Freud, 1915/2010, pp. 232-233).

Para dar continuidade às suas considerações sobre a atitude do ser humano diante da morte, Freud (1915/2010) observa que a postura pré-histórica se assemelhava em muito aos moldes atuais. Embora considerasse a execução do outro estrangeiro e/ou inimigo justa e necessária, o homem primevo – que, assim como nós, tinha para si a própria morte como irreal e inimaginável – se via atravessado pela dor ao ver morrer um dos seus amados, o que o levou a “aprender que também ele podia morrer, e todo o seu ser revoltou-se contra tal admissão; pois cada um desses amores era um pedaço de seu próprio amado eu” (Freud, 1915/2010, p. 236). Dessa forma:

O homem não podia mais manter a morte a distância, já que a havia provado na dor pelos falecidos, mas não queria admiti-la, por não poder imaginar-se morto. Então incorreu em compromissos: admitiu a morte também para si, mas contestou-lhe o significado de aniquilamento da vida, algo que não tivera motivos para fazer, quando da morte de um inimigo (Freud, 1915/2010, p. 237).

Disso sobrevém a decomposição do sujeito em um corpo e uma alma, a pressuposição de uma vida após a morte, e todas as demais tentativas de roubar à morte o significado de abolição da vida – traços, não coincidentemente, bem característicos das formações religiosas. É com o desenvolvimento delas, inclusive, que se passa a atribuir valor maior a essa sobrevida (vida após a morte), reduzindo a vida comum a uma mera preparação para tal momento (Freud, 1915/2010). Trata-se, portanto, nas palavras de Freud (1915/2010), de uma “negação cultural-convencional”, que se mostra atualizada ainda nos tempos de hoje – seja pela medicalização excessiva da morte, pelo silenciamento social do luto ou pela busca incessante por juventude e imortalidade através da tecnologia e da estética.

Assim, nosso inconsciente diante da morte admite a mesma atitude que o do homem primevo: não crê na própria morte, entende-se como imortal. É nessa esteira que Freud (1915/2010) conclui o que anteriormente vimos:

O que chamamos de nosso “inconsciente”, as camadas mais profundas de nossa alma, constituídas de impulsos instintuais, não conhece em absoluto nada negativo, nenhuma negação – nele os opostos coincidem –, e por isso não conhece tampouco a própria morte, a qual só podemos dotar de um conteúdo negativo. Logo, não existe em nós nada instintual que favoreça a crença na morte (Freud, 1915/2010, pp. 241-242).

1.2.2. A angústia diante da morte a partir da segunda tópica

Sob a perspectiva de uma nova concepção do aparelho psíquico que estabelecerá um modelo estrutural composto pelas instâncias eu, isso e supereu, Freud começa a desenvolver, na década de 1920, sutil e progressivamente, sua segunda teoria da angústia, que será formalizada e sistematizada em 1926, em *Inibição, sintoma e angústia* (1926/2014). De forma breve – pois aprofundaremos esta questão no capítulo seguinte – , esta teoria trouxe a compreensão de que a angústia consiste em um estado afetivo sentido pelo eu, sendo ou uma reação a uma situação traumática ou uma antecipação a um perigo, e que motiva a deflagração de operações defensivas para evitá-lo (o perigo) (Câmara, 2015).

Nesse contexto, Freud retoma a discussão sobre a angústia diante da morte brevemente em 1923, em sua obra *O eu e o isso*. Ali, defende que a frase “todo medo é, no fundo, medo da morte” não se sustenta, dada a falta de correspondência no inconsciente para o conceito abstrato e de teor negativo de morte (Freud, 1923/2011).

Devido a isso, neste ensaio, Freud levanta sua grande hipótese – a qual nos ateremos e que guiará o caminho desta pesquisa – de que a angústia frente à morte seria, na verdade, decorrente da relação entre eu e supereu, sendo, portanto, uma elaboração

última da angústia moral, e tendo em seu núcleo a angústia de castração (Freud, 1923/2011).

Em 1926, em *Inibição, Sintoma e Angústia*, o autor melhor desenvolve, ainda que brevemente, esta ideia. Para introduzir seu raciocínio, ele retoma o quadro da neurose traumática como ponto de partida, sendo ela definida por Laplanche & Pontalis (1982/2022) como uma configuração clínica cujos sintomas surgem após um choque emocional intenso, geralmente vinculado a situações em que o sujeito vivenciou uma ameaça à própria vida. Nesse caso, frequentemente, o trauma assume um papel central na configuração sintomática, de forma que o acontecimento traumático é constantemente revivido – através de pesadelos, ruminções ou perturbações do sono – como tentativa repetida de elaborar e ab-reagir a experiência.

Partindo da premissa de que a angústia é a reação do eu ao perigo, seria possível concluir que a neurose traumática – que sucede a um perigo mortal experienciada pelo sujeito – é uma consequência direta do medo da morte ou pela vida, deixando de lado os conflitos intrapsíquicos e a castração (Freud, 1926/2014). Assim o fez grande parte dos observadores das neuroses traumáticas da Primeira Guerra Mundial, que alegavam que uma ameaça à sobrevivência poderia gerar uma neurose sem a participação da sexualidade e “sem consideração pelas complicadas hipóteses da psicanálise” (Freud, 1926/2014, p. 69). De acordo com eles, a morte teria um caráter como que universal, capaz de levar qualquer pessoa ao desenvolvimento de um quadro neurótico – isto é, independentemente de sua constituição psíquica e de sua história pessoal; bastaria apenas o confronto com uma ameaça extrema à vida para a instauração do trauma e do desdobramento da neurose.

Após todo o conhecimento sobre a estrutura das neuroses mais simples da vida cotidiana, Freud (1926/2014) ressalva a baixa probabilidade de que uma neurose seja

desencadeada apenas pelo fato objetivo do perigo, sem a participação de camadas inconscientes mais profundas do aparelho psíquico. Especialmente se tratando de um fato inconcebível e irrepresentável como a morte, não se poderia pensar em uma universalização de seu significado, ignorando o inconsciente e os fatores subjetivos de cada sujeito.

É nesse sentido que Freud se volta para a atitude das crianças em relação à morte. Em 1917, em sua 25ª conferência nomeada “A angústia”, ao discorrer sobre a posição delas frente a perigos que poderiam ameaçar a vida, ele nos leva a refletir sobre a morte como uma ideia aprendida, decorrente da educação. Em suas palavras:

Ante todas as situações que, mais tarde, podem se transformar em condições para fobias – altura, pontes estreitas sobre a água, viagem de trem ou de navio –, ela [a criança] não demonstra angústia, e tanto menos quanto mais insciente for. Seria muito desejável que ela tivesse herdado mais desses instintos protetores da vida; isso facilitaria muito a tarefa de vigiá-la, que deve impedir que a criança se exponha a um perigo atrás do outro. Na realidade, porém, inicialmente a criança superestima suas forças e age sem medo, porque desconhece os perigos. [...] Quando nela desperta por fim a angústia realista, esta é obra unicamente da educação, uma vez que não se pode permitir à criança que faça por si própria as descobertas instrutivas (Freud, 1917/2014, p. 540).

Fica evidente a ideia sustentada de que não existe, no ser humano, nenhum conhecimento instintivo que favoreça a crença na morte ou que reconheça perigos que ameaçam de fora (ou, se existe, trata-se de um conhecimento extremamente limitado) (Freud, 1926/2014). As crianças frequentemente não cessam de se envolver em situações que lhes tragam risco, a menos que o objeto protetor as advirta. O maior perigo parece ser, inclusive, a repreensão e o descontentamento do cuidador, e não a possibilidade de um desfecho fatal. A morte, portanto, não é uma noção inata, mas sim aprendida, cujo significado é atribuído por meio da educação, das construções culturais e daquilo que é imposto pelo olhar e pela linguagem do outro.

Diante disso, tal como a castração – que não pode ser considerada uma vivência primária, visto que esta só é imaginável e possível de ser concebida a partir de

experiências anteriores de perda, como o desmame e a separação do conteúdo do intestino –, Freud (1926/2014) propõe que a angústia diante da morte tampouco corresponda a algo primeiro, mas elaborado e decorrente de outras experiências e formas de angústia. No entanto, dado a ausência de vivências similares anteriores neste caso (a morte), ele sugere não se tratar da morte pela morte em si (que, afinal, nem sequer concebemos), mas da representação subjetiva e simbólica da morte – da representação que atribuímos a ela. Em outras palavras, a morte não possui um significado universal, mas sim subjetivo, construído a partir da história de cada sujeito, de forma que a angústia diante dela não pode ser pensada sem considerar aspectos de seu inconsciente e da ontogênese. Cabe ressaltar: não se pretende desconsiderar ou minimizar sua dimensão trágica e avassaladora, mas sim compreender que talvez haja algo por trás capaz de nos gerar tanta angústia.

Assim, Freud (1923/2011) propõe que a angústia diante da morte seja, na verdade, uma elaboração última da angústia de castração, sendo decorrente da relação entre eu e supereu. Para explicar, ele diz:

O ser superior, que se tornou ideal do eu, ameaçou uma vez com a castração, e esse medo da castração é provavelmente o núcleo em volta do qual se armazena a posterior angústia da consciência [moral], é ele que prossegue como angústia da consciência [moral] (Freud, 1923/2011, p. 72).

Dessa forma, Freud (1926/2014) pontua que a emergência do supereu – sendo este herdeiro do Complexo de Édipo, decorrente da identificação com figuras parentais e que representa a internalização das normas e valores parentais e sociais – introduz uma nova dimensão na experiência da angústia, de forma que o conflito passa a ser internalizado, bem como o perigo passa a ser mais indeterminado. Daí a elaboração da angústia de castração para angústia de consciência moral e angústia social.

A angústia social é decorrente do medo de ser rejeitado, excluído da horda, estando relacionado a uma camada do supereu que se forma posteriormente a partir da

internalização das normas e valores sociais, possivelmente quando se constitui o ideal do eu (Freud, 1926/2014). No entanto, haveria um núcleo do supereu formado a partir da instância parental, sendo esse mais primitivo e visceral, e carregando consigo a intensidade das primeiras relações com as figuras parentais.

Nesse sentido, entendendo-se que o supereu, para além de uma instância psíquica do sujeito, diz respeito também a sua relação com os pais, Freud (1926/2014) propõe que a situação a que o eu reage quando assaltado pela angústia diante da morte é a de ser abandonado por essa instância protetora (o supereu), e também pelas forças do destino, de modo que não há mais segurança contra todos os perigos. Ele diz:

Expresso de maneira mais geral, é a raiva, o castigo do supereu, a perda do amor deste, que o eu avalia como perigo e a que responde com o sinal de angústia. Pareceu-me que a variante final dessa angústia ante o supereu é a angústia diante da morte (pela vida), o medo da projeção do supereu nos poderes do destino (Freud, 1926/2014, p. 82).

Freud (1923/2011) já havia levantado esta hipótese em *O eu e o isso*, quando sugeriu que o mecanismo do medo da morte consistiria em o eu retirar grande parte do investimento libidinal narcísico e abandonar a si mesmo. Assim, esta forma de angústia (diante da morte) poderia se apresentar sob duas condições: como reação a um perigo externo, e como processo interno, como no caso da melancolia. Em um trecho bastante importante, ele diz:

A angústia da morte, na melancolia, admite apenas uma explicação: o eu abandona a si mesmo por sentir-se odiado e perseguido pelo supereu, em vez de amado. De modo que para o eu viver significa ser amado, ser amado pelo supereu, que também aí surge como representante do isso. O supereu desempenha a mesma função protetora e salvadora que tinha antes o pai, depois a Providência ou o Destino. A mesma conclusão deve tirar o eu quando se acha ante um imenso perigo real, que não acredita poder superar com suas próprias forças. Vê-se desamparado de todos os poderes protetores e deixa-se morrer. Esta é, aliás, a mesma situação que subjaz ao primeiro grande estado de angústia, o do nascimento, e à angústia infantil da nostalgia, a da separação da mãe protetora (Freud, 1923/2011, p. 73).

Dessa forma, Freud (1923/2011) salienta que, para o eu, viver é ser amado – a começar pelos objetos parentais, posteriormente pelo supereu. Assim, aponta para a

angústia diante da morte como sendo decorrente do temor do sujeito diante do abandono e da rejeição do supereu, que, para além de uma parte de si mesmo, é também uma representação e até mesmo uma internalização do outro, e que também é projetado para fora sob a forma de um deus, de uma providência divina ou do destino. A raiva, a punição e a perda do amor do supereu se configuram como uma ameaça do perigo – perigo este que não se constitui apenas pela ausência do objeto, mas também pela escolha trágica do próprio objeto de deliberadamente abandonar o eu. A angústia diante da morte seria, portanto, o medo da aniquilação do eu, da perda absoluta do amor e aprovação do supereu, e do abandono – tanto por si mesmo quanto pelo outro que vive em si, e que por vezes se projeta em uma figura externa. Aqui, parecemos estar tratando da máxima do desamparo.

Capítulo 2

A metapsicologia da angústia diante da morte

2.1. A angústia

Se situamos a angústia diante da morte como a expressão máxima do desamparo, cabe agora sustentar tal hipótese por meio de uma análise mais detida dos conceitos metapsicológicos que a fundamentam. Por “máxima do desamparo”, entende-se a vivência em que o sujeito se confronta com a ausência radical de amparo de toda e qualquer figura que possa vir a ser um outro – como as figuras parentais, o supereu ou suas projeções simbólicas, tal qual o destino ou a providência divina. Trata-se, portanto, do ponto extremo em que o eu se vê simultaneamente desprovido da garantia de amor e proteção de todas as instâncias protetoras, sem recurso a qualquer alteridade que o ampare, confrontando-se com a ameaça de sua própria aniquilação.

Para discutirmos a experiência do desamparo de forma adequada, é necessário antes analisarmos como este conceito se articula na formulação freudiana da angústia, pois é nela que se delineiam os fundamentos da constituição do eu e da relação do sujeito com o objeto. Convém, dessa forma, iniciar pelo estudo da segunda teoria da angústia, em que Freud não apenas reformula de maneira mais decisiva suas concepções anteriores, mas também desloca o foco de uma explicação econômica para uma compreensão estrutural do fenômeno, concebendo este afeto como uma reação ou sinal do perigo que ameaça o eu diante da perda do objeto. Esse movimento confere à teoria um estatuto central na metapsicologia freudiana ao situar a angústia como um ponto de articulação entre a falta do objeto, a condição de desamparo e a constituição do eu.

Compreender o alcance dessa reformulação implica reconhecer que a elaboração do conceito da angústia não ocorreu de forma rápida e tampouco linear; pelo contrário, se deu através de um percurso complexo, marcado por revisões e elaborações. Para Freud (1933/2010), as dificuldades encontradas não se deveram à ausência ou escassez de observações, uma vez que se tratava (e ainda se trata) dos fenômenos mais comuns e familiares no contexto clínico. Afinal, não desconhecemos a angústia – ela se faz presente em nós desde o início. No entanto, “quando não somos interrogados sobre sua natureza, sabemos o que é; mas, uma vez interrogados, quase nada sabemos a seu respeito” (Rocha, 2000, p. 16).

As concepções elaboradas ao longo da teoria psicanalítica freudiana que buscavam compreender a origem e a expressão da angústia foram trabalhadas do início ao fim de sua obra e revelam o lugar significativo deste afeto como estruturante da existência humana. Independentemente do momento, ela sempre foi concebida como uma experiência única e individual, atrelada ao cerne mais íntimo de nossa singularidade (Rocha, 2000). Nesse sentido, nos parece importante apresentar, ainda que de modo relativamente breve, o desenvolvimento dessa formulação teórica, de modo a evidenciar tanto a relação da angústia com o outro – e com a falta que o marca – quanto a dimensão econômica que a atravessa.

Para seguir nessa análise, é interessante observar, desde as correspondências enviadas a Fliess nos anos 1890 – isto é, desde os primeiros registros do pensamento freudiano no que concerne à psicanálise –, como Freud já esboçava um esforço em caracterizar o que seria este afeto e como ele se manifestaria na neurose, especialmente na neurose de angústia. Posteriormente, e caminhando para uma formulação que constituiria o que ele categorizou como sua primeira teoria da angústia, Freud se baseava em um ponto de vista essencialmente econômico, no qual a angústia acabaria por ser um

possível produto do recalçamento, sendo consequência da transformação de uma libido não satisfeita e nem processada pelo aparelho psíquico (Câmara, 2015). Nessa perspectiva estritamente econômica e ligada à sexualidade, a angústia, portanto, seria compreendida como um estado afetivo de desprazer, resultante de uma energia sexual que não foi devidamente elaborada, cuja descarga se daria de maneira relativamente desorganizada (Caropreso & Aguiar, 2015).

A 25ª conferência (1917/2014) marca um momento intermediário no desenvolvimento das formulações teóricas, em que a dimensão intersubjetiva da angústia passa a ganhar maior destaque no pensamento freudiano. Por dimensão intersubjetiva entende-se aqui a centralidade das relações do sujeito com o outro, em especial com a figura cuidadora, na constituição da experiência afetiva de angústia, antecipando elementos que seriam posteriormente elaborados na segunda teoria da angústia. Nesse contexto, Freud busca propor uma distinção entre a *Realangst* (angústia do real, desencadeada diante de um perigo externo conscientemente percebido) e a *neurotische Angst* (angústia neurótica, que aparentemente não possui causa objetiva), estabelecendo assim uma base conceitual para compreender como a presença ou ausência do objeto influencia a experiência do afeto (Rocha, 2000).

A partir dessa distinção, Freud (1917/2014) observa a escolha e a diferenciação dos termos “angústia” [*Angst*], “temor” ou “medo” [*Furcht*] e “terror” [*Schreck*], destacando as nuances de cada um quanto à relação com o perigo e com a constituição do objeto. Assim, o termo *Angst* refere-se a um estado interno de desprazer ou apreensão, que não está necessariamente vinculado a um objeto externo específico, mas sendo a sinalização de um perigo. Já o termo *Furcht* indica uma reação direcionada a um objeto concreto ou reconhecido, sendo possível identificar a fonte da apreensão. Por fim, *Schreck* não se define pela presença ou ausência de um objeto, mas pelo caráter inesperado do

perigo, irrompendo de forma súbita e intensa, sem ter sido antecipado ou preparado pela angústia. Dessa forma, Freud propõe que a angústia cumpre uma função protetiva, permitindo ao sujeito uma forma de antecipar e reagir ao perigo antes que este se torne avassalador (Freud, 1917/2014).

Além disso, a angústia também apresenta uma dimensão mais ampla e abstrata: ao se distanciar da delimitação de um objeto específico, ela indetermina o perigo e se conecta intimamente com processos inconscientes. Como Freud (1917/2014) bem observa, mesmo os perigos externos claramente identificáveis podem ter motivações inconscientes e serem revestidos por uma dimensão fantasmática. Segundo Rocha (2000):

Por detrás do medo de um perigo concreto e bem determinado podem – e a clínica psicanalítica mostra que isto acontece com muita frequência – se esconder angústias muito arcaicas, motivadas por vivências que se tornaram inconscientes (Rocha, 2000, pp. 88-89).

Essa articulação entre angústia, ausência de objeto e processos inconscientes permite compreender manifestações concretas desse afeto na infância. Em especial, Freud (1917/2014) analisa as fobias infantis, evidenciando que a criança, frente a pessoas estranhas, não se angustia propriamente diante do desconhecido, mas diante da ausência daquele que lhe é familiar e, sobretudo, amado: a mãe. O escuro e a solidão, frequentemente associados a essas fobias, tornam-se angustiantes, portanto, por reatualizarem a experiência de perda do objeto materno. Nestas circunstâncias, a ausência do objeto de referência implica em uma incapacidade da criança de obter satisfação ou proteção. Tal constatação protagonizará a segunda teoria da angústia, na qual Freud articula sistematicamente a relação entre a falta do objeto, a vulnerabilidade do eu e a emergência deste afeto. Ele diz:

É a sua [da criança] decepção e seu anseio que se transformam em angústia, ou seja, em libido que se tornou inutilizável, que nesse momento não pode ser mantida em suspenso e é descarregada como angústia. Dificilmente será casual que nessa situação modelar da angústia infantil se repita a condição para o primeiro estado de angústia, que se verifica no ato do nascimento: a separação da criança de sua mãe (Freud, 1917/2014, p. 539).

A partir dos estudos sobre a noção de narcisismo, Freud começou a se voltar mais atentamente para o papel do eu e das instâncias ideais do eu (Rocha, 2000). Com efeito, a introdução do conceito de pulsão de morte, em 1920, e o desenvolvimento efetivo da segunda tópica, em 1923 – que implicava em um novo modelo estrutural de aparelho psíquico, constituído por um eu, isso e supereu –, o levaram a repensar a dinâmica e o funcionamento da angústia. Não se trata de um abandono do ponto de vista econômico, mas sim da reflexão sob uma nova perspectiva – perspectiva essa que foi consolidada em 1926, na obra *Inibição, Sintoma e Angústia*.

Se, na primeira teoria, a angústia era concebida como resultado da transformação da libido recalçada, na segunda, seu fundamento deixa de ser apenas econômico e desloca-se para o campo das vivências traumáticas e de sua reprodução simbólica.

Segundo Rocha (2000):

Agora, ele retoma uma outra linha de reflexão, que já tinha sido anunciada nas *Vorlesungen* de 1916, na qual os estados afetivos são vistos como sedimentos (*Niederschläge*) de vivências traumáticas muito antigas (*uralter traumatischer Erlebnisse*), que, quando revividas em situações análogas, são lembradas como símbolos mnésicos (*Erinnerungssymbole*) da vivência traumática originária (p. 104).

Com essa reformulação, o eu passa a ocupar o papel central na compreensão deste afeto. Para Freud (1926/2014), ele é não apenas a sede da angústia, mas o seu único agente possível, de modo que isso e supereu poderiam até motivá-la, mas jamais efetivamente produzi-la. Além disso, inverte-se a relação causal estabelecida anteriormente entre recalque e angústia. Já não é mais o recalque da libido que gera angústia; ao contrário, é a angústia que deflagra o recalque:

É porque tem medo da angústia que o homem recalca seus desejos inconscientes, quando estes representam uma situação ameaçadora para o ego. Portanto, muito antes da defesa do recalque, a angústia já era uma companheira inseparável do homem, ou para dizê-lo com as palavras de Freud: “Die Angst ist früher da”, ou seja, “a angústia está presente desde antes, desde o começo”, ela é primária e preexiste ao processo do recalque (Rocha, 2000, p. 105).

Com efeito, Freud (1926/2014) passa a investigar a existência de uma possível angústia primordial – uma experiência psíquica originária que pudesse servir de modelo prototípico para todas as manifestações posteriores do afeto –, localizando-a na angústia que acompanha o ato do nascimento. Dessa maneira, sob diversas formas, todo estado afetivo angustiante passa a ser compreendido, portanto, como uma repetição dessa angústia primeira, uma reatualização simbólica do trauma do nascimento (Rocha, 2000).

Freud (1926/2014) atribui à angústia uma função específica, entendendo-a como uma reação diante de uma situação de perigo, que tende a se reproduzir sempre que o sujeito se encontra em condições semelhantes. No nascimento, essa reação cumpre um papel funcional: a excitação que se dirige aos órgãos respiratórios, por exemplo, prepara a atividade dos pulmões, enquanto a aceleração dos batimentos cardíacos favorece a oxigenação do sangue. Essa adequação inicial, entretanto, se perde quando ela é reproduzida em outras condições posteriormente, nas quais a reação já não desempenha mais o papel operante que tivera no nascimento. Nessas circunstâncias, o sujeito pode responder de forma inadequada, repetindo a antiga resposta ao perigo em detrimento de adotar uma mais ajustada ao contexto atual. Ainda assim, Freud (1926/2014) observa que a angústia pode readquirir um caráter funcional quando sua irrupção serve para sinalizar a iminência do perigo, permitindo ao eu mobilizar operações defensivas mais apropriadas. É a partir desta reflexão que ele distingue duas possibilidades para o surgimento da angústia: uma inapropriada – a angústia automática –, que irrompe despropositadamente frente ao perigo, e outra apropriada – a angústia sinal –, quando cumpre a função de sinalizar o perigo, atuando como um recurso de proteção do próprio eu (Freud, 1926/2014). Dessa forma, o eu produz a segunda, sendo ela suportável, para defender-se da situação traumatizante de uma angústia súbita e incontrolável (Rocha, 2000).

Debruçando-se sobre o ato do nascimento como modelo originário de uma experiência de perigo, Freud (1926/2014) aprofunda sua reflexão sobre a gênese da angústia, sugerindo que, do ponto de vista biológico, trata-se de um risco real à conservação da vida; do ponto de vista psíquico, entretanto, o bebê não dispõe ainda de uma representação do perigo, tampouco de um saber sobre a possibilidade da morte – como discutimos no primeiro capítulo, não há um conhecimento inato da morte, ou um saber instintivo que reconheça os perigos provenientes do exterior. Dessa maneira, o que se produz, nesse momento, é um intenso distúrbio na economia libidinal, de forma que grandes quantidades de excitação irrompem sobre o organismo. A angústia do nascimento, portanto, não possui ainda representação, sendo antes uma resposta do aparelho psíquico a um excesso de excitação e uma reação automática diante da irrupção do desprazer (Freud, 1926/2014).

Revisitando as considerações já esboçadas na 25ª Conferência (1917/2014), como vimos anteriormente, Freud (1926/2014) reafirma e aprofunda a dimensão intersubjetiva da angústia quando retoma que as manifestações infantis do afeto se repetem em situações como a solidão, a escuridão, ou a presença de um estranho em detrimento da presença da mãe, sendo todas elas redutíveis a uma mesma condição: a falta do objeto amado. Diante da ausência materna, a criança tenta, alucinatoriamente, restituir sua imagem, mas, ao fracassar, o anseio é “transmutado” em angústia. Assim, compreende-se que a angústia se manifesta como reação à falta do objeto, de forma que as situações posteriores de separação em relação à mãe reatualizam a angústia originária do nascimento.

Freud (1926/2014) avança ainda mais ao sugerir que, se a presença da mãe é requisitada, é porque o bebê aprendeu que é ela quem alivia suas tensões internas de necessidade. A ausência materna, portanto, equivale a um estado de impotência frente ao aumento de excitações, análogo à vivência da experiência do nascimento, de forma que,

em ambos os casos, o núcleo do perigo está na perturbação e descontrole econômico, e na incapacidade de manejar a elevação das magnitudes de estímulo. A angústia, como reação, ainda permanece funcional nesse momento inicial, uma vez que o choro e a agitação mobilizam a mãe. Quando o bebê descobre que a manifestação da angústia convoca o objeto externo capaz de restaurar o equilíbrio, o perigo passa a dizer respeito não mais à perturbação econômica em si, mas à perda do objeto que garante a satisfação. Essa transformação marca a passagem da angústia automática para a angústia sinal, que já supõe uma forma rudimentar de antecipação e de mediação pelo eu (Freud, 1926/2014).

Freud (1926/2014) conclui, então, que, em ambas as modalidades – tanto como reação automática, quanto como sinal de alerta –, a angústia expressa o desamparo psíquico do bebê, correlato direto de seu desamparo biológico. O nascimento e a ausência da mãe configuram experiências equivalentes de ruptura, em que o sujeito se vê impotente diante do excesso econômico e completamente dependente do outro para restaurar um mínimo de equilíbrio. É justamente nessa vivência inaugural de vulnerabilidade que Freud (1926/2014) situa o núcleo do desamparo, conceito que se torna o eixo estruturante de sua segunda teoria da angústia e que assume um estatuto conceitual central, motivo pelo qual será estudado com maior atenção e detalhamento a seguir.

2.2. O desamparo

A noção de desamparo, embora venha a ocupar uma posição central na teoria freudiana, não se apresenta de forma uniforme ao longo da obra. Seu desenvolvimento foi atravessado por mudanças profundas, reinterpretações e deslocamentos teóricos, revelando um conceito em constante elaboração, cuja densidade se aprofundou à medida que Freud repensou as relações entre o eu, o outro e a angústia (Birman, 1999).

Essa complexidade também se refletiu na própria escolha do termo empregado para designar tal estado. O vocábulo original utilizado por Freud consiste no termo alemão “*Hilflosigkeit*”, que, quando decomposto, se revela como a junção do substantivo *Hilfe*, significando auxílio, ajuda, proteção ou amparo; com o sufixo *-losigkeit*, indicando falta, ausência ou privação; e com a terminação *-keit*, transformando o termo em um substantivo indicador de um estado ou uma qualidade (Rocha, 1999). Dessa forma, “*Hilflosigkeit* é um substantivo que designa o estado ou a condição de alguém que se encontra ‘sem ajuda’, *hilflo*, ‘desamparado’” (Pereira, 2024, p. 139).

A primeira vez em que o tema do desamparo recebe uma atenção mais detida por Freud é já em 1895, em *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, [1895]1950/1996), no qual o problema se coloca a partir do pressuposto da chamada “experiência de satisfação”, que trata das repercussões psíquicas advindas da repetição dos estados de necessidade orgânica (Carvalho & Gewehr, 2022). Sabemos que, na época, Freud empenhava-se em inscrever a psicologia no domínio das Ciências Naturais, valendo-se de conceitos como “neurônio” e “quantidade” para designar as partículas materiais onde os fenômenos ocorreriam. Não nos deteremos aqui nas minúcias dos desdobramentos dessa proposta, mas importa destacar o contexto em que a questão do desamparo comparece: quando os chamados neurônios “psi” se sobrecarregam de quantidades ligadas à necessidade, o bebê experimenta o desprazer – desprazer esse que só poderia ser aplacado pela descarga obtida mediante uma ação específica que altere o meio externo, como na oferta de alimento, por exemplo (Pereira, 2024). Contudo, dada a incapacidade motora do bebê de realizar tal ação por si só e da ausência de recursos do aparelho psíquico ainda imaturo, essa condição de desamparo originária torna indispensável a presença de um adulto que o faça em seu lugar. Dessa forma, tais experiências de carência

e dependência do outro que se repetem continuamente no início da vida acabam por ter um papel estruturante na formação do psiquismo. Segundo Carvalho & Gewehr (2022):

No limite, é com o impasse colocado pela gênese do psiquismo que tal condição [de insuficiência] se defronta. Esse impasse, que se caracterizaria pela passagem do registro biológico, marcado por uma condição de imaturidade orgânica, para o da representação psíquica, mediada pela função reguladora da organização do eu, introduz a problemática da *Hilflosigkeit* na obra de Freud. Nas entrelinhas desta problemática, a condição de imaturidade orgânica assume o estatuto de uma experiência de desamparo, através da qual o psiquismo estrutura as bases do seu funcionamento na dinâmica da própria insuficiência (p. 3).

Dessa maneira, Freud também aponta para a origem e constituição do desejo a partir dessa vivência primordial de alívio e satisfação diante do desamparo, experiência que se inaugura justamente pela intervenção de um outro, como evidencia Pereira (2024):

[...] O desamparo infantil implica uma abertura desde o início do bebê para o mundo adulto. Esse encontro primordial inscreve-se definitivamente como processo de desejo. O desejo surge no mesmo lugar onde anteriormente tinham-se manifestado o desamparo e a impotência (pp. 146-147).

Embora o *Projeto* apresente limitações e não formule a noção de desamparo de maneira precisa ou plenamente determinada, atribuímos certa importância a ele por estabelecer desde o início da obra freudiana premissas fundamentais sobre a constituição do psiquismo. De acordo com Carvalho & Gewehr (2022), destaca-se desde este texto inaugural a dependência originária do bebê, que, em sua organização psíquica primitiva, não dispõe de um objeto de satisfação pronto, evidenciando a necessidade total do cuidado e da intervenção de terceiros para obter descarga da tensão e prazer. A determinação deste objeto de satisfação, por sua vez, não é imediata, mas constrói-se a partir de uma rede simbólica na qual as expressões e manifestações corporais do bebê, como o choro ou a agitação, materializam-se como expressões de desamparo. Nesse contexto, o contato com as figuras cuidadoras inaugura uma experiência primária de comunicação (*Verständigung*), indicando que o psiquismo só pode se constituir na relação com o outro. A síntese desses processos circunscreve, finalmente, as primeiras experiências que estruturam o eu, marcando tanto a origem das representações psíquicas

ligadas aos estados de carência orgânica quanto a significação de desamparo a elas associada.

No entanto, como mencionamos, o *Projeto* se deparava, na época, com certas limitações: Freud ainda não reconhecia o papel central do autoerotismo na realização da autoconservação, e o desejo permanecia vinculado a um objeto concreto, sendo restrito à satisfação da necessidade perdida (Pereira, 2024). Assim, dez anos mais tarde, em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud desloca a análise para o autoerotismo infantil, exemplificado pelo ato de sugar, que inicialmente se apoia na função de nutrição e posteriormente se volta para o próprio corpo da criança. Esse deslocamento evidencia a ruptura entre a satisfação sexual e a satisfação autoconservadora e introduz a repetição simbólica da experiência de prazer obtida na relação com a mãe, preservando, assim, a marca psíquica do desamparo e do cuidado recebido. Mesmo quando o prazer se concentra no corpo da criança, os vestígios dessa relação inicial orientam a constituição do eu e dos vínculos posteriores (Carvalho & Gewehr, 2022).

Em 1926, com *Inibição, sintoma e angústia*, Freud amplia o estatuto do desamparo, que deixa de ser apenas um fenômeno biológico ligado à insuficiência psicomotora e passa a configurar uma dimensão simbólica fundamental para a organização psíquica e para a emergência da angústia. Embora alguns autores identifiquem certa continuidade teórica nessa noção, como tentamos brevemente apresentar aqui, Birman (1999) sustenta que é nesse momento que ocorre sua verdadeira consolidação teórica. Segundo o autor, o desamparo, tal como então formulado, só poderia emergir a partir da virada conceitual dos anos 1920, o que implica uma ruptura com a metapsicologia inicial da teoria freudiana (Birman, 1999).

É interessante destacar como, segundo Birman (1999), a reflexão de Freud sobre a morte desempenhou um papel decisivo nessa consolidação. Compreender a noção de

desamparo exige reconhecer a ruptura não só teórica, mas também metafísica, instaurada quando Freud reformula a relação entre a vida e a morte. Sabe-se que, nos primórdios de seu pensamento, no contexto da primeira teoria das pulsões, a morte era concebida como um dado exterior à vida, uma condição inevitável que resultava do desgaste natural do organismo. Vida e morte, portanto, mantinham entre si uma relação extrínseca, de forma que a vida se esgotava gradativamente até atingir seu termo final, sem que a morte participasse ativamente de sua dinâmica interna (Birman, 1999).

A partir desta reformulação, o pensamento freudiano desloca-se de um modelo vitalista para o que Birman (1999) denominou como mortalista, no qual a morte passa a ocupar o lugar de fundamento da própria vida. Por “vitalista”, compreende-se o discurso biológico sustentado na tradição científica da época, que concebia a vida como força autossuficiente orientada à preservação, e que buscava manter sua homeostase frente às exigências do meio, sendo a morte apenas um limite natural, externo à dinâmica vital.

Com a virada teórica estabelecida em *Além do princípio do prazer* (1920/2020), esse paradigma sofre uma inflexão decisiva. Freud (1920/2020) introduz a noção de pulsão de morte, concebendo-a como uma tendência originária do organismo à redução completa da excitação, ou seja, ao retorno ao estado inorgânico. A morte deixa, então, de ser um acontecimento exterior e torna-se imanente à própria vida, de forma que viver passa a ser compreendido como uma luta incessante entre Eros (pulsão de vida) e Tânatos (pulsão de morte) (Birman, 1999).

Nesse novo contexto, Freud (1920/2020) evidencia a presença de uma deiscência estrutural, isto é, uma falha constitutiva que revela a incapacidade originária do organismo para a vida. Essa insuficiência, não sendo acidental, traduz uma propensão originária para a morte e um movimento primordial que impele o ser vivo ao retorno ao inorgânico. Assim, a partir dessa perspectiva, a vida deixa de ser pensada como origem,

e a morte passa a ser reconhecida como o fundo ontológico sobre o qual a existência se inscreve (Birman, 1999).

Freud associa esse estado de deiscência à prematuridade biológica do ser humano, principalmente no que se refere ao sistema nervoso, cuja imaturidade revela uma incapacidade vital de assegurar a própria conservação. Essa limitação faz do outro uma condição indispensável para a sobrevivência, uma vez que é somente através do cuidado, da proteção e da mediação deste outro que a vida pode se manter e se constituir como tal, instaurando uma dependência radical que marca o sujeito desde o início da existência. A deiscência vital, nesse sentido, constitui a marca fundamental da natureza humana, sendo a prematuridade biológica o correlato direto da propensão primária à descarga absoluta, isto é, da tendência ao retorno ao inorgânico que define a pulsão de morte. O desamparo, portanto, emerge como expressão dessa vulnerabilidade constitutiva do ser humano, inscrita desde o nascimento como condição mesma da vida (Birman, 1999). Segundo Birman (1999):

Com isso, o ser humano incluiria a vitalidade do outro no seu ser, marcado que seria pela insuficiência abissal. Seria o outro como ordem que inscreveria o infante marcado pela desordem no registro da vida. Seria por isso mesmo que a natureza humana desenvolveria uma marca insuperável de dependência ao outro, condição de possibilidade que este seria para a sua produção vital e para a sua reprodução vital, já que a vida teria que se impor permanentemente sobre esse fundo amorfo perpassado pela morte (p. 19).

É precisamente nesse ponto que a problemática do outro se inscreve de modo decisivo na metapsicologia freudiana. Se o movimento originário do organismo é para a descarga absoluta e, portanto, para a morte, é somente pela intervenção do outro que se torna possível instituir a ordem vital. Por meio dos cuidados, da erogeneização e da nomeação da demanda pulsional, o outro realiza o trabalho de ligação entre a pulsão e os objetos de satisfação, regulando a pulsão de morte pela pulsão de vida e instaurando, assim, a ordem sexual (Birman, 1999). A vida, nesse sentido, não é inerente ao sujeito, mas introduzida a partir do outro, que agencia as condições de ligação e conservação do

organismo marcado pela deiscência vital e pela prematuridade biológica. O desamparo, portanto, exprime essa dependência originária, na qual a sobrevivência e a constituição subjetiva só se tornam possíveis pela mediação do outro, e que não se limita à infância, mas que perpetua ao longo da existência, já que a força pulsional, constante e irredutível, mantém o sujeito estruturalmente exposto à alteridade e à falta de domínio sobre o próprio corpo e a própria vida (Birman, 1999).

Assim, ao reformular o problema da angústia em *Inibição, sintoma e angústia* (1926/2014), Freud desloca o foco da libido para o eu, concebendo a angústia não mais como um produto do recalçamento, mas como uma resposta do eu diante da ameaça de separação e da perda do objeto, ou seja, diante do desamparo.

Segundo ele:

A existência intrauterina do ser humano mostra-se relativamente breve, comparada à da maioria dos animais; ele é trazido ao mundo menos “pronto” do que eles. Por isso a influência do mundo real externo é reforçada, a diferenciação do eu em relação ao id é logo promovida, os perigos do mundo externo têm sua importância elevada, e o valor do único objeto capaz de proteger contra esses perigos e tomar o lugar da vida intrauterina perdida é bastante aumentado. Portanto, o fator biológico [o desamparo] dá origem às primeiras situações de perigo e cria a necessidade de ser amado, que jamais abandona o ser humano (Freud, 1926/2014, p. 101).

Retomando a discussão sobre a angústia originária, vinculada à experiência do nascimento, Freud (1926/2014) nos alerta que, do ponto de vista do bebê, esta não decorre propriamente da separação em relação à mãe, uma vez que, nesse momento inicial, ele se encontra em um estado anobjetal, isto é, ainda não dispõe de condições psíquicas para reconhecer o outro como objeto distinto de si mesmo. Em sua experiência subjetiva, a angústia, portanto, se apresenta como pura perturbação econômica maciça, ligada ao estado de desamparo absoluto em que o infante se encontra, sendo uma condição de total passividade e incapacidade de encontrar em si os recursos necessários para responder às suas necessidades vitais (Rocha, 2000). Assim, a angústia do nascimento consiste

primordialmente na vivência imediata da falta de amparo, isto é, à impossibilidade de dominar o excesso pulsional sem o auxílio do outro.

Retornando ao que expusemos anteriormente acerca das duas formas fundamentais de manifestação da angústia – a automática e a sinal –, compreendemos que a primeira surge de modo involuntário e imediato quando o sujeito se vê diante de uma situação traumatizante, isto é, invadido por uma quantidade de excitação que ultrapassa sua capacidade de elaboração psíquica, enquanto a segunda, em contrapartida, constitui uma formação posterior, elaborada como uma reação “atenuada” frente a situações análogas àquelas vividas como traumáticas. Nesse segundo caso, a angústia funciona como um sinal de alarme, um pedido de ajuda, que permite mobilizar defesas antes que o perigo, interno ou externo, atinja o mesmo nível de desorganização psíquica que outrora caracterizou a experiência traumática do desamparo (Rocha, 2000).

Assim, Freud (1926/2014) afirma que duas são as situações fundamentais na gênese da angústia: a situação traumática, cujo modelo é, por excelência, o estado de desamparo do recém-nascido, e a situação de perigo, na qual o eu, já constituído, antecipa a possibilidade de reviver aquela experiência primitiva e busca preveni-la por meio da produção da angústia sinal (Rocha, 2000).

Compreendida, portanto, a dinâmica entre angústia, desamparo e o outro, pode-se reconhecer que todas as formas ulteriores de angústia derivam, em última instância, dessa experiência inaugural do desamparo. É nesse horizonte que Freud situará a angústia de castração e a angústia diante do supereu como desdobramentos estruturais dessa condição originária – modalidades às quais nos ateremos, uma vez que se articulam de maneira mais direta com a angústia diante da morte.

2.3. A angústia de castração e a angústia diante do supereu

A angústia de castração, tal como formulada por Freud, articula-se em torno das noções de perda e separação, mas também de Lei e de punição diante da transgressão. É no campo edípico que essa experiência se delineia: o “pequeno Édipo” renuncia ao desejo incestuoso pela mãe e à ambição fálica que o sustenta. Essa renúncia, longe de ser apenas uma limitação, constitui uma condição indispensável para a instauração da ordem do desejo, sem a qual não há possibilidade de uma vida propriamente humana (Rocha, 2000).

Em *A dissolução do complexo de Édipo* (1924/2011), Freud descreve de modo exemplar como a ameaça de castração se impõe à criança como um ponto de virada estrutural em seu desenvolvimento. Ao manifestar seu interesse genital por meio da masturbação ou de condutas equivalentes, o menino se depara com a desaprovação dos adultos e com a ameaça – geralmente proferida por figuras femininas que invocam a autoridade paterna ou do médico – de perder a parte do corpo que tanto valoriza. De imediato, o menino parece não acreditar e, por isso, não se submete à ameaça. Mesmo tendo vivido experiências anteriores de perda corporal, como a perda do seio e do conteúdo intestinal, essas não bastam para dar crédito à ameaça de castração. É somente a posteriori, quando, ao observar o genital feminino, o garoto é confrontado com a evidência da ausência do pênis, que a ameaça adquire consistência e se torna concebível. A possibilidade da castração, então, passa a ser reconhecida, e com ela se instaura um conflito entre o investimento narcísico no órgão e o investimento libidinal dirigido aos objetos parentais.

Esse conflito marca o declínio do complexo de Édipo: a renúncia à satisfação incestuosa torna-se necessária para evitar a perda do pênis. O menino abandona seus investimentos objetais e identifica-se com o pai, introjetando sua autoridade e dando

origem ao supereu, instância que perpetua a proibição do incesto e garante o afastamento das tendências pulsionais recalçadas (Freud, 1924/2011).

No caso da menina, Freud (1924/2011) assinala que o desenlace do complexo de Édipo e o modo como se constitui o supereu seguem um caminho distinto, pois a diferença anatômica introduz, desde o início, uma outra economia de desejo e da perda. Enquanto o menino teme a possibilidade da castração, a menina a reconhece como um fato consumado, de forma que ela percebe a ausência do pênis e a interpreta como sinal de privação e inferioridade. Inicialmente, consola-se com a expectativa de um dia adquirir um órgão semelhante, sustentando um complexo de masculinidade; mais tarde, essa esperança se desloca para o desejo de receber um filho do pai, numa equivalência simbólica entre pênis e bebê (Freud, 1924/2011).

Dessa forma, a dissolução do complexo de Édipo na menina não se dá pela ameaça de castração, mas pela frustração diante da impossibilidade de realização do desejo. Freud (1924/2011) observa que, em vez do medo da castração, a garota é mais fortemente influenciada pela intimidação externa e pela ameaça de perda do amor, o que desloca a origem do supereu da castração propriamente dita para a experiência da dependência afetiva. Assim, se, para o menino, a Lei nasce do temor da perda do órgão e da punição paterna, para a menina, ela emerge do medo da perda ou da ausência de amor, revelando uma via distinta, mas igualmente estruturante, de entrada na ordem simbólica (Freud, 1924/2011).

De todo modo, ao revisar sua concepção de angústia e a relação com a castração em 1926, Freud (1926/2014) observa que, anteriormente, acreditava-se que, na fobia, o perigo pulsional interno era projetado para fora, transformando-se em um perigo externo. Essa hipótese, entretanto, é reformulada quando ele sugere que “a exigência pulsional não é um perigo em si, mas apenas por acarretar um real perigo externo, a castração” (p. 65).

O perigo pulsional, portanto, é mediado pela ameaça externa, e a castração torna-se o verdadeiro motor do recalque (Rocha, 2000).

Mais adiante, Freud (1926/2014) acrescenta:

Uma pessoa amada não nos negaria seu amor, e não seríamos ameaçados de castração, se não nutríssemos determinados sentimentos e propósitos em nosso interior. Dessa maneira, esses impulsos instintuais se tornam condições para o perigo externo e, assim, perigosos eles mesmos; e podemos então combater o perigo externo adotando medidas contra o perigo interno (p. 89).

Isso implica dizer que o verdadeiro perigo externo é a perda do amor da pessoa amada, cuja punição decorrente de tal perda se expressa na ameaça de castração. As moções pulsionais, portanto, tornam-se perigosas apenas porque são elas que podem provocar essa perda. Em outras palavras, o sujeito teme seus próprios desejos na medida em que eles despertam a possibilidade de punição e rejeição do objeto, de forma que, para evitar tal desfecho, ele renuncia a esses investimentos libidinais através do recalque.

Dessa forma, a perda da soberania fálica, núcleo da experiência da castração, reinscreve o sujeito na lógica do desamparo e da dependência ao outro. Ao se deparar com o limite imposto pela Lei, representada pela interdição do desejo incestuoso e pela ameaça de castração, o sujeito é convocado a reconhecer sua falta constitutiva e a renunciar à fantasia de onipotência. Tal renúncia é o que possibilita a passagem de uma subjetividade fechada, centrada nas idealizações do eu ideal, para uma subjetividade aberta, fundada na alteridade (Rocha, 2000). Assim:

Como escreve Joel Birman: “o complexo de Édipo impõe ao sujeito a sua inscrição num sistema de filiação e de reconhecimento do outro”. Mas isto só é possível quando o sujeito renuncia à sua autossuficiência fálica e reconhece a dívida que tem para com o outro, dívida esta que se inscreve no seu próprio ser, pois é o outro que lhe possibilita a existência (Rocha, 2000, p. 139).

Compreendida a experiência da castração, Freud (1926/2014) assinala que essa modalidade de angústia não se encerra no Édipo, mas se transforma ao longo do desenvolvimento do sujeito. Assim, a angústia de castração, que inicialmente tem como

núcleo o perigo externo representado pela ameaça paterna, evolui e dá lugar a uma nova configuração: a angústia diante do supereu, que, sob a ameaça interna de punição e desaprovação, manifesta-se sob formas mais complexas e mediadas, como a angústia social, de consciência moral e, como sabemos, diante da morte. O que as mobiliza, em todas essas variantes, consiste no mesmo núcleo afetivo: o medo da perda do amor da autoridade, cuja voz, uma vez interiorizada, torna-se a do próprio supereu (Rocha, 2000).

Antes mesmo da formação do supereu enquanto instância crítica e moral, no âmbito de suas relações com objetos externos ainda não internalizados, a criança distingue o bem e o mal não por um juízo ético inato, mas movida pela necessidade vital do amor daqueles de quem é absolutamente dependente para viver. O mal, nesse momento, é aquilo que ameaça provocar a retirada desse amor e, portanto, a exposição ao desamparo (Rocha, 2000). Freud (1926/2014) denomina essa forma de angústia de “social”, pois o perigo fundamental continua consistindo em ficar sem a proteção e o amor do outro. Assim, o sentimento de culpa ainda não se estrutura plenamente, confundindo-se com a angústia diante da perda do amor. Essa matriz afetiva permanece viva no psiquismo adulto, de modo que, mesmo após a internalização da autoridade e a constituição do supereu, o medo da perda do amor continua a operar como um eixo essencial da vida psíquica (Rocha, 2000).

Com a formação do supereu, o que era antes uma ameaça externa torna-se uma voz interna, podendo herdar tanto a severidade quanto a hostilidade das figuras parentais. Essa angústia se traduz em sentimento de culpa e o eu passa a temer não apenas a punição, mas também a desaprovação e a perda do amor dessa instância ideal, que o vigia e julga incessantemente, e cuja benevolência só pode ser mantida à custa de uma submissão constante. Assim, mesmo internalizada, essa angústia remete ao estado de desamparo e à

dependência primordial em relação ao outro, de quem continua a esperar amor, proteção e reconhecimento (Rocha, 2000).

Se a angústia diante da morte se mostra estruturalmente vinculada à angústia diante dessa instância psíquica, impõe-se agora a necessidade de compreender com maior precisão seu modo de funcionamento e suas condições de formação – motivo pelo qual, por fim, se torna fundamental examinar a gênese do supereu.

2.4. O supereu

O termo “supereu”, pertencente à segunda tópica freudiana, é introduzido por Freud em *O eu e o isso* (1923/2011), embora a noção que o sustenta já tivesse sido previamente esboçada entre os anos de 1914-15. No entanto, como assinalam Laplanche & Pontalis (1982/2022), muito antes de sua formalização conceitual, a clínica e a teoria psicanalítica já reconheciam o lugar ocupado, no conflito psíquico, por uma função que visa impedir a realização e a tomada de consciência dos desejos, operando de forma inconsciente.

Com a formulação da segunda tópica, essa função encontra uma localização estrutural precisa no supereu, uma das três instâncias que compõem o aparelho psíquico, juntamente com o eu e o isso. Assim, Freud (1933/2010) sugere que se trata de uma parte diferenciada do eu, dotada de certa autonomia, energia própria e objetivos específicos, que observa, julga, dirige, ameaça e pune o eu, replicando internamente a posição outrora ocupada pelas figuras parentais e de autoridade. Parte significativa de sua atividade é inconsciente, o que contribui para a intensidade e opacidade dos efeitos que exerce sobre o sujeito. Dessa forma, desde a sua constituição, o supereu se coloca acima do eu, funcionando como uma instância normativa que regula tanto aquilo que o sujeito deve ser

– o ideal do eu –, como aquilo que não pode ou não deve ser, estabelecendo injunções e proibições que moldam a personalidade, o comportamento e a vida pulsional (Freud, 1933/2010).

Essa instância, entretanto, não se encontra presente desde os primórdios da vida. Segundo Freud (1933/2010), a consciência moral é inexistente no bebê, de forma que seu papel inicial é desempenhado pelas figuras parentais, que lhe oferecem provas de amor e proteção, e administram ameaças de castigo. No contexto da dissolução do complexo de Édipo, e frente à ameaça da castração, o supereu emerge a partir de uma origem externa, constituindo-se como produto de um processo de identificação que se estabelece quando a criança renuncia aos investimentos objetivos edípicos e, em seu lugar, busca assemelhar-se a eles. Por se tratar de uma identificação arcaica, realizada em um momento em que o eu ainda é incipiente e insuficientemente estruturado para oferecer resistência aos objetos, essa operação imprime marcas profundas e duradouras na constituição psíquica. Assim, o supereu se forma como herdeiro do complexo de Édipo e como precipitado das primeiras relações com as figuras parentais, configurando-se como uma internalização daqueles que antes representavam, de fora, tanto o amor e a proteção, quanto a lei (Freud, 1923/2011).

A forma como essa instância se constitui repercute diretamente em seu modo de funcionamento. Freud (1933/2010) sugere que, ao se formar, o supereu conserva prioritariamente a severidade e a dureza dos pais, desconsiderando sua face amorosa – razão pela qual mesmo sujeitos que obtiveram uma educação branda podem apresentar um supereu extraordinariamente rígido. Além disso, ao se estruturar sobre o próprio supereu dos pais, essa instância se torna portadora da tradição, da moralidade e da história do povo e da família, cedendo muito lentamente às transformações do presente. Assim, inserido nessa posição, o supereu desempenha funções que abrangem desde a formação

reativa – estabelecendo aquilo que o eu não pode e não deve ser –, até a imposição do ideal do eu, cuja origem repousa na admiração e perfeição que uma vez os pais atribuíram à criança, e que o eu, agora, busca incessantemente alcançar.

A incorporação dessa herança normativa e idealizada, entretanto, não ocorre sem consequências para a economia psíquica do sujeito. À medida que o supereu consolida seu lugar como instância crítica e exigente, sua relação com o eu torna-se progressivamente marcada pela tensão e pelo conflito. Dessa relação derivam sentimentos de culpa e inferioridade, bem como a angústia, que expressa a ameaça interna produzida por esta tensão. O supereu não é apenas normativo, podendo tornar-se também agressivo, violento e cruel, especialmente em determinadas estruturas clínicas, como a melancolia e a neurose obsessiva, nas quais exerce ataques devastadores ao eu, depreciando-o e humilhando-o. Tal crueldade decorre, em parte, da maneira como a agressividade e a pulsão de morte se articulam nesta instância, uma vez que, ao não ser dirigida ao exterior, a agressividade retorna ao eu sob a forma de autodestruição, culpa e autoacusação. A pulsão de morte, ao se aliar ao supereu, intensifica sua violência e transforma-o em um agente interno de punição. É nessa dinâmica que se compreende por que essa instância, embora constituída a partir do eu, se diferencia dele e passa a exercer sobre ele um poder quase absoluto, muitas vezes saindo vitorioso nos conflitos que estabelece (Freud, 1923/2011).

Desta forma, a partir deste percurso, torna-se possível reconhecer que o supereu, embora constituído como uma diferenciação do eu, estabelece com ele uma relação marcada por assimetrias profundas e efeitos subjetivos duradouros. Sua gênese e suas funções permitem compreender por que essa instância ocupa um lugar tão decisivo na economia psíquica e por que sua participação é central no contexto da angústia. Tendo explicitado sua formação e sua potencialidade destrutiva, podemos articular os conceitos

discutidos e retomar a angústia diante da morte tal como enunciada e desenvolvida no primeiro capítulo, à luz das articulações entre desamparo, angústia e supereu.

2.5. A angústia diante da morte à luz dos conceitos metapsicológicos

A investigação metapsicológica empreendida neste segundo capítulo permitiu destrinchar os elementos conceituais fundamentais que sustentam a compreensão freudiana da angústia diante da morte, consolidando a hipótese que tem guiado este trabalho: a de que esta forma de angústia se configura como uma elaboração última da angústia diante do supereu e representa, em sua expressão mais radical, a máxima do desamparo.

Ao retomarmos a segunda teoria da angústia, situamos o eu como agente responsável pela própria angústia e pela produção do sinal que marca a antecipação de um perigo. O protótipo dessa situação de perigo é o estado de desamparo vivido pelo recém-nascido, caracterizado pela prematuridade biológica e pela absoluta dependência do outro para a regulação das excitações e para a própria sobrevivência. Essa experiência inaugural de impotência funda no infante a necessidade de ser amado, que permanece estruturalmente ao longo de toda a vida, na medida em que é o outro quem introduz a possibilidade da instauração da ordem vital, da proteção e do cuidado. Nesse sentido, todas as formas ulteriores de angústia derivam, portanto, dessa experiência primordial, onde o perigo reside na possibilidade de reviver a impotência total frente à ausência de auxílio.

Nesse percurso, evidenciou-se que a angústia de castração, embora se apresente como o medo da perda do órgão e o motor do recalque, é mediada fundamentalmente pela ameaça de perda do amor do objeto. A transformação dessa angústia culmina na angústia

diante do supereu, momento em que a ameaça de punição, desaprovação e perda do amor torna-se interna e passa a operar no registro da consciência moral.

Dessa forma, o supereu, enquanto herdeiro do complexo de Édipo e precipitado das primeiras relações objetivas, internaliza a severidade e a dureza das figuras parentais, exercendo a função de vigilância, crítica e julgamento sobre o eu. Crucialmente, essa instância passa a assumir a função protetora e salvadora que antes pertencia ao pai, e posteriormente à providência ou ao destino. É nesse desdobramento que Freud situa a angústia diante da morte como a forma derradeira da angústia frente ao supereu.

Nessa formulação, o medo da morte se articula com o medo da aniquilação do eu, que se percebe odiado e perseguido pelo supereu ao invés de amado. Se para o eu viver, ele precisa ser amado pelo supereu, como formulado por Freud em 1923, o perigo, então, configura-se como a perda absoluta desse amor e da aprovação decorrente dele, o que o eu avalia como a retirada de todas as proteções. A angústia diante da morte, assim, também é o medo decorrente da projeção do supereu nos poderes do destino.

Desse modo, a discussão metapsicológica desenvolvida ao longo deste capítulo converge para a afirmação de que a angústia diante da morte não corresponde a um medo instintivo da extinção biológica – vale lembrar, impossível de ser representada no inconsciente –, mas sim ao temor de ser abandonado e rejeitado pela instância que representa o amparo e a lei internalizada. A morte, assim, assume o sentido de ausência radical de auxílio, o que a coloca como expressão máxima do desamparo.

Tendo articulado a angústia diante da morte à lógica do abandono e do desamparo na metapsicologia freudiana, passamos ao próximo capítulo, onde investigaremos as estratégias culturais e institucionais que a sociedade ocidental mobiliza para manejar e se defender dessa angústia fundamental.

Capítulo 3

Da providência ao desenvolvimento científico: possíveis defesas culturais diante da angústia da morte

Ao final da obra *O mal-estar na civilização* (1930/2010), Freud propõe uma analogia decisiva entre o desenvolvimento do indivíduo e o processo civilizatório. Assim como o sujeito forma, ao longo de sua constituição psíquica, um supereu a partir da internalização das figuras parentais e das exigências do mundo externo, também a comunidade humana, enquanto totalidade, constrói um supereu cultural, sob cuja influência se produz a evolução da cultura. Essa aproximação permite conceber a civilização⁸ não apenas como um conjunto externo de normas e instituições, mas como um processo vital, atravessado pelos mesmos conflitos fundamentais que estruturam a vida psíquica subjetiva.

Segundo o autor, tanto o desenvolvimento individual quanto o processo civilizatório se organizam a serviço de Eros, que, como mencionado anteriormente, é voltado à ligação e à conservação da vida, ainda que esse movimento seja permanentemente tensionado pela pulsão de morte, que se manifesta sob a forma de agressividade e destrutividade, e que ameaça continuamente o próprio laço social (Freud, 1930/2010). Assim, a história da civilização, tal como a do sujeito, desenrola-se como uma luta incessante entre as forças de ligação e de dissolução, cujos efeitos não se

⁸ Em *O futuro de uma ilusão* (1927/2014), Freud não estabelece distinção entre os termos “cultura” e “civilização”, utilizando-os de maneira intercambiável. Na obra em questão, tais termos referem-se a “tudo aquilo em que a vida humana se ergueu acima de suas condições animais e em que se diferencia da vida animal” (p. 233).

restringem ao plano das instituições ou das normas, mas incidem diretamente sobre a experiência humana da finitude, da perda e do desamparo.

É nesse contexto que se tornam mais claras as consequências dessa concepção para a compreensão da angústia diante da morte. Se, como foi desenvolvido nos capítulos anteriores, essa angústia constitui a expressão máxima do desamparo – isto é, da vivência de abandono radical e da ameaça de perda do amparo simbólico que sustenta o eu –, torna-se evidente que ela não pode ser pensada apenas no registro da experiência singular. A civilização mostra-se, dessa forma, perpassada por tentativas coletivas de manejo e de defesa frente ao desamparo estrutural, que visam proteger o ser humano tanto dos perigos externos da natureza quanto das ameaças provenientes de sua própria constituição pulsional.

É precisamente diante da morte que os limites dessas tentativas defensivas se tornam mais evidentes, uma vez que ela se impõe como aquilo que escapa a qualquer domínio definitivo e reatualiza, de modo incontornável, o desamparo fundamental do sujeito. Nesse sentido, a angústia diante da morte revela-se como um afeto que atravessa simultaneamente o plano individual e o campo civilizatório: se, para o sujeito, ela convoca a mobilização de defesas psíquicas, no plano coletivo ela exige respostas que se organizam sob a forma de instituições, crenças e saberes compartilhados, capazes de conferir algum ordenamento simbólico à experiência da finitude.

Assim, a partir dessa perspectiva, propomo-nos a pensar dois dispositivos institucionais fundamentais por meio dos quais a sociedade ocidental busca simbolizar, manejar e, em certa medida, defender-se da ameaça representada pela finitude da vida: a religião e a ciência, que serão abordadas não como instâncias neutras ou homogêneas, mas como estratégias culturais distintas, historicamente situadas, que procuram, cada uma a seu modo, oferecer mecanismos para lidar com este afeto relacionado à morte.

3.1. A religião

O tema da religião foi abordado em diversos momentos da obra freudiana, sob diferentes contextos e perspectivas teóricas. Em *Totem e tabu* (1913), ela – juntamente com a civilização – é compreendida a partir do sentimento de culpa decorrente do assassinato do pai primordial e da transposição da estrutura edípica para o plano da humanidade, como mito fundador da lei, da moral e da religião. Posteriormente, em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), a formação do grupo religioso é pensada a partir da ilusão de um chefe idealizado, cujo amor é distribuído igualmente entre os integrantes da massa (Enriquez, 1983/2024). É somente no contexto posterior a *Inibição, sintoma e angústia* (1926), quando o conceito de desamparo passa a ocupar um papel central na elaboração metapsicológica de sua teoria, que Freud redige *O futuro de uma ilusão* (1927), dedicando-se de maneira sistemática a compreender a religião como uma formação cultural destinada a responder ao desamparo humano.

Assim, nesta última obra, ao definir a cultura como tudo aquilo que permite ao homem elevar-se acima de sua condição animal, abarcando tanto os conhecimentos e habilidades voltados ao domínio da natureza quanto as instituições responsáveis por regular as relações entre os indivíduos, ele inscreve as formações religiosas no segundo aspecto, atribuindo-lhes uma função central na organização da vida coletiva (Freud, 1927/2014).

Partindo dessa definição, Freud (1927/2014) dirige a atenção para aquilo que impõe ao ser humano os limites mais radicais a sua existência. Ao contrário da cultura, que exige renúncias pulsionais e regula a vida em comum, a natureza não impõe restrições dessa ordem. Entretanto, ao mesmo tempo que permite tudo, ela também institui limites de modo implacável ao ameaçar continuamente a vida por meio das doenças, catástrofes e, sobretudo, da morte. É nessa esteira dos perigos que escapam a qualquer possibilidade

de controle humano que os seres humanos se organizaram culturalmente, de forma que a principal tarefa da civilização, sua razão mais fundamental de ser, consiste em defender o homem contra a natureza e tornar possível a vida em comum diante das forças que o expõem constantemente à aniquilação (Freud, 1927/2014).

Embora a cultura tenha alcançado êxitos consideráveis nessa tarefa, Freud (1927/2014) sublinha que a humanidade não possui qualquer ilusão quanto ao domínio definitivo da natureza. Certos fenômenos resistem de modo radical a toda tentativa de controle, impondo-se com uma violência que reitera incessantemente a fragilidade da condição humana. Nesse sentido, Enriquez (1983/2024) propõe quatro tipos de realidade impostas pela natureza: as forças naturais propriamente ditas, como os elementos impetuosos e as doenças; a relação espontânea e violenta que caracterizaria os homens em estado de mera natureza; a própria fraqueza humana, vinculada a seu estado de angústia infantil; e, por fim, o destino, cuja expressão mais radical se encontra “no penoso enigma da morte”.

Essa confrontação permanente com os limites impostos pela natureza tem efeitos decisivos sobre a vida psíquica. De acordo com Enriquez (1983/2024), a vida humana, quando exposta às condições da natureza indomada, mostra-se difícil de suportar, marcada por ameaças constantes e por uma vulnerabilidade que a submete a terrores cotidianos. Segundo Freud (1927/2014), “a consequência dessa situação teria de ser um estado constante de expectativa angustiada e uma severa afronta ao narcisismo natural” (p. 247). Dessa forma, considerando que o sujeito reage às privações e renúncias pulsionais impostas pela cultura por meio de hostilidade e resistência às suas exigências, permanece em aberto a questão de como poderia defender-se da natureza, que o ameaça de modo indiferenciado e inevitável.

É nesse ponto que Freud (1927/2014) atribui à cultura uma função decisiva, ao afirmar que ela dispensa o sujeito dessa tarefa, executando-a de maneira coletiva. A civilização prossegue continuamente em sua função de proteger o ser humano frente às ameaças da natureza, buscando, ao mesmo tempo, oferecer consolação à sua autoestima [*Selbstgefühl*] gravemente ameaçada, atenuar os temores que recaem sobre a vida e responder às questões fundamentais que se impõem à experiência humana. Um primeiro passo essencial nesse processo consiste na humanização da natureza, isto é, na transformação de forças impessoais e incompreensíveis em entidades dotadas de intenção, vontade e afetos. Segundo Freud (1927/2014):

De forças e destinos impessoais não podemos nos aproximar, eles são eternamente distantes. Mas, se nos elementos as paixões se agitam como no interior da própria alma, se nem sequer a morte é algo espontâneo, e sim o ato violento de uma virtude maligna, se em toda parte, na natureza, o indivíduo está rodeado de seres tais como os que conhece da própria sociedade, então ele respira aliviado, sente-se em casa num meio inquietante, pode elaborar psicologicamente a sua angústia sem sentido (p. 248).

Dessa forma, ao personificar a natureza, os fenômenos naturais passam a ser investidos de qualidades humanas, e a própria morte deixa de ser um acontecimento impessoal para se tornar efeito de uma vontade. O sujeito já não se encontra completamente paralisado diante do perigo e, ainda que permaneça indefeso, pode reagir, mobilizando recursos semelhantes àqueles utilizados nas relações sociais, como suplicar, apaziguar, barganhar⁹ ou tentar influenciar tais potências, retirando-lhes parte de seu poder (Freud, 1927/2014). Assim, essa operação simbólica é capaz de produzir alívio e

⁹ Como discutido no primeiro capítulo, a barganha constitui uma atitude comum diante da morte e da ameaça de finitude. Ali, propusemos pensar o silêncio em torno da morte como uma das possíveis formas de barganha, na qual o sujeito supõe que, ao não desejar ou nomear a morte do outro, poderia preservar-se da própria morte. Em outro trabalho (cf. Lima, 2023), discutimos como Kübler-Ross (1981/2017) descreve a barganha como uma tentativa de adiamento da morte, geralmente dirigida a uma instância divina, envolvendo promessas de bom comportamento em troca de mais tempo de vida. A autora destaca ainda o caráter infantil dessa estratégia, aproximando-a das negociações estabelecidas pela criança diante da autoridade parental, quando as expressões de raiva já não produzem efeito.

um sentimento de controle da situação, e permitir que a angústia, antes sem sentido, torne-se psiquicamente elaborável.

Freud (1927/2014) mostra que essa elaboração encontra seu modelo na experiência infantil. O desamparo do adulto diante da natureza constitui, na realidade, a continuação de uma situação já vivida na infância, quando a criança se encontrava sob total dependência das figuras parentais. É nesse primeiro ambiente que o infante descobre que o estabelecimento de vínculos é o meio privilegiado de obter proteção e exercer alguma influência sobre aquilo que o ameaça. Nesse sentido, a libido, seguindo as vias das necessidades narcísicas, liga-se inicialmente à mãe, que se torna simultaneamente o primeiro objeto de amor e a primeira defesa frente à angústia; posteriormente, essa função é assumida pelo pai, figura marcada por uma ambivalência estrutural encarnando ao mesmo tempo proteção, temor, admiração e anseio.

Essa lógica relacional, fundada no desamparo infantil, é então estendida a tudo aquilo que se apresenta como superior, ameaçador ou incompreensível, tornando compreensível que o ser humano trate as forças da natureza seguindo o mesmo modelo. Dessa forma, ao reconhecer que jamais poderá prescindir inteiramente de amparo frente a instâncias superiores desconhecidas, o sujeito projeta nela os traços da autoridade parental originária, dando origem às representações divinas, que herdam simultaneamente os traços de temor e de proteção. Segundo Enriquez (1983/2024), essas construções religiosas, portanto, respondem à persistência de uma angústia que remete ao desamparo infantil e que acompanha o ser humano por toda a sua trajetória. Nas palavras de Freud (1927/2014):

O ser humano transforma as forças naturais não simplesmente em indivíduos, com os quais pode lidar como faz com seus iguais – isso não faria jus à impressão avassaladora que elas lhe causam –, mas lhes dá um caráter paterno, transforma-as em deuses, e nisso segue um modelo não apenas infantil, mas também filogenético, como procurei mostrar (Freud, 1927/2014, p. 249).

Com o avanço do saber científico e o reconhecimento da regularidade dos fenômenos naturais, Freud (1927/2014) observa que as forças da natureza progressivamente perderam seus traços humanos, ocorrendo um deslocamento na função atribuída às representações divinas. As forças naturais passam a ser compreendidas como relativamente independentes da intervenção dos deuses, que se retiram gradualmente do curso ordinário dos acontecimentos, permanecendo associados apenas a intervenções excepcionais, como nos chamados milagres. Ainda assim, esse recuo não elimina o desamparo humano que se encontra na origem das formações religiosas, e que persiste como dado estrutural da existência. Ao contrário, ele o torna ainda mais evidente, sobretudo no que concerne à distribuição dos destinos, diante da qual se mantém “a desagradável suspeita de que a perplexidade e o desamparo humanos não podem ser remediados” (Freud, 1927/2014, p. 250).

É precisamente nesse ponto que Freud (1927/2014) localiza o fracasso mais decisivo dos deuses e das promessas de amparo oferecidas pelas formações religiosas. Mesmo concebidas como instâncias soberanas, as divindades não parecem deter um domínio absoluto sobre o destino, o que leva o autor a retomar a intuição da Antiguidade segundo a qual existe uma instância de fatalidade – a Moira¹⁰ – situada acima dos próprios deuses, à qual também eles estariam submetidos. Essa concepção evidencia que, no núcleo da experiência humana, há algo do destino que permanece irreduzível à mediação simbólica, encontrando na morte sua expressão mais radical.

Freud (1930/2010) retoma essa irreduzibilidade do destino em *O mal-estar na civilização*, onde desloca a análise para o campo ético e para a dinâmica do supereu. Nesta obra, ele observa que a experiência do infortúnio, ou seja, da frustração externa imposta

¹⁰ A Moira (ou as Moiras, a depender da obra) designa, na mitologia grega, a personificação do destino, frequentemente representada por três figuras responsáveis por fiar, medir e cortar o fio da vida de seres humanos e dos próprios deuses (Feiler, 2022).

pelo que se atribui ao destino, intensifica de modo significativo a severidade da consciência moral. Em suas palavras:

Enquanto as coisas vão bem para a pessoa, também a sua consciência é branda e permite ao eu muitas coisas; quando uma infelicidade a atinge, ela se examina, reconhece sua pecaminosidade, eleva as reivindicações da consciência, impõe-se privações e castiga a si mesma com penitências (Freud, 1930/2010, p. 96).

Freud (1930/2010) interpreta esse movimento como efeito da persistência de um estágio infantil da consciência moral, que não é plenamente superado com sua introjeção no supereu, mas continua a operar em paralelo a ele. Embora o destino, tal como pensado a partir da noção de Moira, se apresente como uma instância impessoal e irredutível à vontade divina, no plano da experiência psíquica ele tende a ser reinscrito segundo uma lógica moral e relacional, sendo concebido como substituto do agente parental. Nessa perspectiva, ser atingido pela desgraça equivale a não mais ser amado por uma instância protetora investida de autoridade, reatualizando a angústia ligada à perda do amor e à ameaça de abandono por parte daquele que o protege – inicialmente os pais, posteriormente o supereu. Quando essa dinâmica é pensada em termos religiosos, o destino é reinterpretado como expressão da vontade divina, permitindo que o sujeito atribua sentido à adversidade e se submeta novamente a uma autoridade paterna interiorizada. Desse modo, ainda que a morte e o infortúnio permaneçam, em seu núcleo, independentes de qualquer instância soberana, a experiência do destino continua a operar como instância de julgamento e punição, reinscrevendo o desamparo humano na relação com uma autoridade superior e conferindo à fatalidade um significado moral.

À medida que os deuses se retiram do domínio direto da natureza, Freud (1927/2014) assinala que as expectativas humanas se deslocam progressivamente para a esfera moral, que passa a constituir o verdadeiro campo de atuação das representações religiosas. Cabe então às divindades compensar os prejuízos e sofrimentos impostos pela

vida em comum, zelar pelo cumprimento dos preceitos culturais e garantir uma ordem moral que os homens, por si sós, mostram-se incapazes de sustentar. As normas culturais passam a ser investidas de origem divina, elevando-se acima da sociedade humana e estendendo sua validade à própria ordem do universo. Desse movimento resulta a constituição de um vasto acervo de concepções que tem por função tornar suportável o desvalimento humano, articulando-se a partir de reminiscências da infância individual e da história da humanidade (Freud, 1927/2014).

Assim, segundo Freud (1927/2014), esse patrimônio simbólico exerce uma função protetiva em duas direções fundamentais: de um lado, frente aos perigos da natureza e do destino, entre os quais a morte ocupa lugar privilegiado; de outro, frente aos danos produzidos pela própria vida em sociedade. No interior desse sistema, a existência é inscrita em um suposto propósito de sentido mais elevado, no qual a vida não se reduz ao acaso, tampouco à finitude absoluta, mas se orienta em direção a um aperfeiçoamento progressivo da alma humana. Assim é descrito:

Tudo o que sucede neste mundo é a realização dos propósitos de uma inteligência superior, que, embora por vias e desvios nada fáceis de acompanhar, termina guiando tudo para o bem, ou seja, para o que nos contenta. Cada um de nós é velado por uma Providência bondosa, só aparentemente severa, que não permite que nos tornemos joguete de forças naturais poderosas e implacáveis. A própria morte não é aniquilação, retorno à inorgânica ausência de vida, mas sim o começo de uma nova espécie de existência que se acha no caminho para um desenvolvimento superior. E, voltando-nos para a outra direção, as mesmas leis morais que nossas culturas instituíram também governam todo o universo, com a diferença de que são mantidas por uma instância judicial suprema de muito maior poder e consistência. Todo o bem encontra enfim sua recompensa, todo o mal seu castigo, se não nesta forma da vida, então nas existências posteriores, que começam após a morte. Assim, todos os terrores, sofrimentos e durezas da vida estão fadados à extinção; a vida após a morte, que dá continuidade à nossa vida terrena, tal como a parte invisível do espectro se acrescenta à visível, traz toda a perfeição de que podemos ter sentido falta aqui. E a superior sabedoria que dirige esse desenvolvimento, a infinita bondade que nele se manifesta, a justiça que nele se implementa, são os atributos dos seres divinos que também nos criaram, a nós e ao mundo como um todo; ou antes do ser divino único em que se condensaram, na nossa cultura, todos os deuses das eras passadas (Freud, 1927/2014, pp. 251-252).

Nesse sentido, a morte deixa de figurar como aniquilação definitiva e passa a ser concebida como transição para uma outra forma de existência, na qual as injustiças, sofrimentos e perdas da vida terrena encontrariam compensação. Sabemos que Freud já havia se debruçado sobre a questão da vida após a morte em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (1915/2010), ao examinar as dificuldades do homem em sustentar psiquicamente a ideia de sua própria finitude. Como mencionamos no primeiro capítulo, nesta obra, o autor mostra que, embora a experiência da perda torne a morte inegável, o sujeito reluta em concebê-la como aniquilamento de si, estabelecendo compromissos que permitem reconhecê-la sem assumir plenamente seu significado. A suposição de uma continuidade da existência após a morte surge, nesse contexto, como uma resposta defensiva à impossibilidade de imaginar-se inexistente. Inicialmente, contudo, essa sobrevivida aparece apenas como um prolongamento precário da vida interrompida, um apêndice espectral destituído de substância própria. Apenas posteriormente, com a elaboração das formações religiosas, a vida após a morte é elevada à condição de existência superior, dotada de sentido e dignidade, reduzindo a vida terrena a uma mera etapa preparatória (Freud, 1915/2010).

É nesse deslocamento que *O futuro de uma ilusão* (1927/2014) radicaliza a função defensiva da religião diante da morte. A promessa de uma vida após a morte deixa de operar apenas como negação do caráter extintivo da finitude e passa a articular-se à suposição de uma instância superior, benevolente e ordenadora, capaz de sustentar o sujeito justamente no ponto em que a natureza e o destino se revelam indiferentes a ele, deixando-o sem qualquer garantia ou amparo. Ao inscrever a morte em uma ordem providencial, garantida por um Deus que retoma os traços da autoridade paterna protetora, a religião oferece ao homem a certeza de que ele não será deixado à própria sorte diante do mais radical dos limites. Assim, mais do que negar a morte, a construção religiosa visa

proteger o sujeito da experiência de desamparo absoluto, assegurando-lhe que há uma instância que vê, julga e ampara, mesmo ali onde toda proteção humana falha.

Nesse sentido, nos parece interessante retomar tanto a problemática do destino quanto a figura do Juízo Final, discutida no primeiro capítulo. Se a noção de destino aponta para um núcleo de fatalidade que escapa ao controle humano e à garantia de amparo, a ideia de um Juízo Final introduz uma inflexão decisiva ao oferecer a ilusão de que o destino último do sujeito dependeria de suas escolhas ao longo da vida. O acolhimento ou abandono por parte dessa instância benevolente passa, assim, a ser concebido como condicional, subordinado à conduta do homem. Desse modo, a promessa de salvação e de amparo frente à morte desloca-se para o campo moral, produzindo um sentido e uma sensação de controle diante da impotência fundamental que caracteriza a relação do sujeito com a finitude.

Se, portanto, a religião se apresenta como um recurso privilegiado para o manejo da angústia suscitada pela morte, Freud (1927/2014) sublinha que sua eficácia não decorre de uma relação de correspondência com a realidade, mas do modo como essas concepções são apresentadas e sustentadas no interior da cultura. É nesse ponto que o autor desloca a análise do conteúdo das crenças religiosas para seu estatuto psíquico, interrogando de que modo essas concepções se impõem como verdades indiscutíveis, altamente valorizadas. Ao fazê-lo, Freud (1927/2014) introduz uma distinção decisiva entre conhecimento e crença, abrindo caminho para compreender a religião não apenas como resposta ao desamparo, mas como uma formação ilusória fundada na realização de desejos profundamente enraizados.

Para desenvolver, ele pontua que essas doutrinas, que se apresentam como ensinamentos da realidade, não derivam da experiência empírica, tampouco dos resultados finais do pensamento; elas consistem, na verdade, em ilusões, isto é, em

formações sustentadas pela realização dos desejos mais arcaicos, intensos e persistentes da humanidade (Freud, 1927/2014). A força dessas concepções não reside, portanto, em sua correspondência com a realidade, mas na força dos desejos que as embasam. Dentre eles, destaca-se aquele que emerge na experiência infantil de desamparo: a necessidade de proteção garantida pelo amor do pai. Dessa forma, a constatação de que esse estado não é superado ao longo da vida, mas persiste sob novas formas, motiva o apego à ideia de uma instância paterna ampliada, agora dotada de poder ilimitado. Nas palavras do autor:

Mediante a benévola ação da Providência divina, a angústia ante os perigos da vida é atenuada; o estabelecimento de uma ordem moral universal assegura o cumprimento da exigência de justiça, que tão frequentemente deixou de ser cumprida no interior da cultura humana; a continuação da existência terrena numa vida futura fornece a moldura especial e temporal em que devem se consumir essas realizações de desejos. Dentro dos pressupostos desse sistema são elaboradas respostas aos enigmas da humana ânsia de saber, como o da origem do mundo ou o da relação entre o físico e o psíquico. É um enorme alívio, para a psique individual, que os conflitos da infância originados do complexo paterno (e nunca inteiramente superados) lhe sejam tirados e levados a uma solução aceita por todos (Freud, 1927/2014, pp. 266-267).

Assim, segundo Freud (1927/2014), as doutrinas religiosas podem ser qualificadas como crenças ilusórias, uma vez que dispensam comprovações e não se submetem à exigência da verificação. Ao discuti-las, ele as caracteriza como indemonstráveis, de forma que ninguém pode ser compelido a tomá-las por verdadeiras, e algumas se mostram tão improváveis e incompatíveis com o conhecimento acumulado sobre a realidade do mundo que podem ser comparadas, levando-se em conta as devidas diferenças, aos delírios. A isso, Enriquez (1983/2024) acrescenta:

Retomemos a definição: a ilusão é *crença*, visto originar-se no amor e fazer desaparecer o prazer ligado ao trabalho do pensamento. Amor pelo onipotente, pelo pai, de quem cada indivíduo sente nostalgia, amor por um ideal criado para se defender de sua própria impotência ou para negá-la, amor pronto para fixar-se em qualquer figura paterna substituta (mestre, educador, terapeuta). Trata-se sempre de repor sua própria vida nas mãos de uma (ou várias) imagem investida de capacidade de onipotência (Deus, ancestral, chefe guerreiro, profeta, taumaturgo), com objetivo de assegurar, como resposta, sua benevolência, sua proteção e seu amor, ou seja, a certeza de salvação. [...] Quanto à crença, ela é *obstrução, ponto de chegada*, resposta dogmática e definitiva. O objeto amoroso idealizado é um ídolo, e, ao considerá-lo assim,

nós próprios nos tornamos ídolos. Passamos a poder nos amar como amamos. Sua resposta total é para nós a solução do enigma de nossa vida e de nossa morte. O objeto amoroso é o que garante nossa normalidade, nossa bondade, nossas certezas. Ele é portador do inacreditável a “reconciliação dos homens”, a “sociedade sem classes”, e é devido a isto, como salientou G. Rosolato, que é possível acreditar nele (Enriquez, 1983/2024, pp. 134-135, grifos do autor).

Nesse contexto, é importante assinalar que essas crenças ilusórias não se apresentam apenas sob a forma de doutrinas abstratas, mas se organizam também em narrativas, mitos e figuras exemplares que se aproximam do homem comum e dão corpo e imagem às promessas religiosas. No interior dessas narrativas, o tema do heroísmo ocupa um lugar central, ao encarnar, de modo privilegiado, a fantasia de superação e triunfo sobre a morte.

Como observa o antropólogo Ernest Becker (1973/2022), o heroísmo constitui uma resposta direta ao terror da morte: aquilo que suscita admiração no herói é, antes de tudo, sua capacidade de enfrentar seu próprio fim. Assim, desde os cultos antigos até as religiões históricas, as figuras heroicas são frequentemente aquelas que atravessaram o mundo dos mortos e retornaram vivos, ou que, de algum modo, escaparam à morte comum. Em suas palavras:

O herói era o homem que podia entrar no mundo espiritual, no mundo dos mortos e voltar vivo. Tinha seus descendentes nos cultos misteriosos do Mediterrâneo Oriental, que eram cultos de morte e ressurreição. O herói divino de cada um desses cultos era alguém que tinha voltado dos mortos. E como sabemos, hoje, com base na pesquisa de mitos e rituais antigos, o próprio cristianismo era um concorrente dos cultos misteriosos e saiu vencedor – entre outras razões – porque também tinha em destaque um homem que curava, tinha poderes sobrenaturais e havia ressuscitado. O grande triunfo da Páscoa é o grito de alegria “Cristo ressuscitou!”, um eco da mesma alegria que os devotos de cultos secretos demonstravam em suas cerimônias de vitória sobre a morte. Esses cultos, como diz G. Stanley Hall com tanta propriedade, eram uma tentativa de alcançar “um banho de imunidade” em relação ao maior dos males: a morte e o terror dela (Becker, 1973/2022, p 32).

Nesse sentido, o heroísmo também se apresenta como uma das formas pelas quais tais crenças ilusórias oferecem ao sujeito uma sensação de proteção frente à morte: ao identificar-se com esses heróis – homens excepcionais, semideuses ou figuras divinas –, ele pode ensaiar simbolicamente sua própria vitória sobre a morte, encontrando um alívio

provisório para sua angústia e tendo o terror convertido em admiração, culto e promessa de salvação.

Retornando às reflexões de Freud (1927/2014) sobre a religião, e agora sobre sua função ética, ele reconhece que preceitos fundamentais da cultura, como a proibição de matar, respondem a exigências da convivência humana, sem as quais a vida em comum seria inviável. A insegurança compartilhada diante dos perigos da vida conduz os homens à constituição de uma sociedade que proíbe o assassinato individual e reserva a si o direito de punir aquele que viola a interdição. Contudo, ao invés de fundamentar racionalmente essa proibição, as culturas frequentemente a atribuem à vontade divina, investindo-a de uma solenidade particular. Nesse sentido, mais uma vez, a religião desloca para uma instância divina, investida de traços paternos, a função de proteger o homem frente à ameaça da morte que, nesse caso, provém do próprio semelhante. Ao atribuir a origem e a garantia dos preceitos morais a uma autoridade superior, a religião regula a vida social ao mesmo tempo em que oferece ao sujeito um amparo simbólico contra a angústia suscitada pela possibilidade de ser morto, reinscrevendo a violência e a finitude sob a tutela de uma providência que vigia e cuida. Entretanto, se, por um lado, essa sacralização reforça a autoridade da norma, por outro, faz depender sua obediência da fé em Deus, introduzindo um risco estrutural à sua sustentação.

Freud (1927/2014) problematiza, contudo, a pretensão de uma fundamentação puramente racional dos preceitos culturais ao retomar, com o auxílio da psicanálise, a gênese histórica da proibição de matar. Segundo ele, essa interdição não se originou da compreensão social de sua necessidade, mas da reação emocional ao assassinato do pai primordial, evento que produziu uma marca indelével na história da humanidade. O mandamento “Não matarás” surge inicialmente restrito ao sucedâneo do pai no totemismo, sendo progressivamente ampliado. Assim, o pai primordial, protótipo de

Deus, fornece o modelo a partir do qual as gerações posteriores constroem a figura divina. Nesse sentido, a narrativa religiosa contém uma verdade histórica disfarçada: Deus participou efetivamente da gênese da proibição, não como entidade transcendente, mas como deslocamento da vontade humana marcada pela culpa. Dessa forma, o patrimônio de ideias religiosas não se reduz a realizações de desejo, mas inclui também reminiscências históricas fundamentais (Freud, 1927/2014).

A partir disso, Freud (1927/2014) retoma a analogia entre religião e neurose obsessiva, concebendo a religião como a neurose obsessiva universal da humanidade. Tal como ocorre na criança, as formações religiosas se enraízam na relação com o pai e no complexo de Édipo, oferecendo uma solução coletiva para conflitos que, de outro modo, poderiam assumir a forma de sintomas individuais. A adesão à neurose geral pouparia o sujeito da necessidade de desenvolver uma neurose pessoal, o que explicaria, ao menos em parte, a proteção relativa dos crentes contra determinadas afecções neuróticas.

A análise freudiana ainda pontua que as doutrinas religiosas são muito precocemente inculcadas, em um momento em que a criança não possui interesse ou capacidade de compreender seu alcance (Freud, 1927/2014). Vale lembrar, nesse momento do desenvolvimento humano, nem mesmo o conceito de morte está constituído ainda para o infante. Esse caráter precoce da transmissão contribui para a fixação de tais crenças e, uma vez instauradas desde tão cedo e sustentadas de modo homogêneo pelo conjunto da sociedade, elas passam a ser comparadas a um verdadeiro narcótico, do qual muitos já não suportariam prescindir (Freud, 1927/2014).

Apesar disso, Freud (1927/2014) recusa a tese, nesse momento, de que o ser humano seja estruturalmente incapaz de abdicar da ilusão religiosa. Embora reconheça que abandonar essas crenças implica confrontar-se com o desamparo, a insignificância cósmica e a ausência de uma Providência benevolente, o autor sustenta que esse processo

pode ser compreendido como uma saída necessária do infantilismo psíquico. Assim como o filho que deixa a casa dos pais, o sujeito é chamado a enfrentar a “vida hostil”, aprendendo a suportar, com resignação, as inevitabilidades do destino. Ao renunciar às expectativas depositadas no Além e concentrar suas forças na vida terrena, o homem poderia tornar a existência mais suportável e reduzir o caráter opressivo da civilização. Nesse ponto, entretanto, Enriquez (1983/2024) assinala uma tensão interna na posição freudiana: se, por um lado, Freud sustenta a possibilidade de superação do infantilismo, por outro, sua própria teoria insiste reiteradamente que nada se apaga por completo da vida psíquica. O adulto permanece atravessado por uma vulnerabilidade estrutural, pela nostalgia do pai e pela persistência do complexo de Édipo, que declina, mas jamais desaparece.

A partir dessa crítica ao estatuto das crenças religiosas ilusórias, Freud (1927/2014) passa a interrogar quais seriam as condições de uma relação com a realidade que não se apoiasse na realização de desejos nem na promessa de amparo providencial. Em oposição ao discurso religioso, que oferece respostas consoladoras, totalizantes e dogmáticas para o desamparo humano, o autor sustenta que o trabalho científico constitui a única via possível para o conhecimento da realidade exterior, justamente por renunciar às respostas imediatas e garantias oferecidas pela religião. Diferentemente das doutrinas religiosas, que se impõem pela crença e pela autoridade, a ciência se funda na investigação crítica e na confrontação progressiva com o real, mesmo quando este se apresenta como hostil, indiferente ou destituído de sentido. Contudo, como observa Enriquez (1983/2024), se as páginas finais de *O futuro de uma ilusão* (1927/2014) ainda deixam entrever a expectativa de que a reflexão científica pudesse conduzir a uma reconciliação do homem consigo mesmo e com seus semelhantes, essa esperança será profundamente tensionada posteriormente em *O mal-estar na civilização* (1930), no qual

a ciência já não se apresenta como promessa de superação do desamparo, mas se inscreve em uma reflexão trágica sobre os impasses do próprio processo civilizatório. É a partir desse ponto que se impõe, no subtópico seguinte, o exame do lugar atribuído à ciência como resposta possível – e estruturalmente limitada – ao desamparo humano e à angústia diante da morte.

3.2. A ciência

Se a ciência se apresenta, em Freud (1927/2014), como a via privilegiada de acesso à realidade, isso não implica que ela esteja isenta de ocupar, no campo cultural, uma função defensiva frente ao desamparo humano e ao problema da morte. Ao contrário, justamente por se constituir como um saber que renuncia às garantias providenciais e às respostas consoladoras, a ciência passa a ser convocada a responder, por outros meios, às mesmas exigências psíquicas que também encontravam na religião sua principal sustentação. Nesse sentido, o deslocamento da fé para o saber reconfigura as formas pelas quais a angústia diante da morte é manejada no interior da cultura.

Dessa forma, podemos observar que a ciência opera, no campo cultural, por ao menos dois caminhos distintos frente a esta angústia. O primeiro deles pode ser reconhecido também a partir da história da morte no Ocidente, tal como desenvolvida em nosso primeiro capítulo, referindo-se aos avanços científicos e técnicos orientados à ampliação da expectativa de vida e ao retardamento dos processos de envelhecimento, bem como às intervenções voltadas à preservação da juventude e da vitalidade corporal. Nesse horizonte, a medicina passou a investir de modo crescente na conservação da vida, produzindo efeitos decisivos sobre a duração da existência. Contudo, como discutimos anteriormente, esse movimento implicou o progressivo isolamento da morte, que deixou

de integrar o espaço doméstico e comunitário para ser circunscrita quase exclusivamente ao ambiente hospitalar, passando a ser medicalizada e mediada por dispositivos técnicos, protocolos médicos e substâncias sedativas. Assim, a ciência apresenta-se, nesse registro, como um dispositivo que possibilita a negação e o afastamento da morte, ainda que essa estratégia se mostre estruturalmente falha, pois não elimina a morte, tampouco a angústia a ela associada, mas apenas as recobre sob uma camada ainda maior de abstração e silenciamento. Trata-se, portanto, de uma lógica defensiva que não incorpora a morte como limite estrutural, mas busca mantê-la à distância, reduzindo sua presença simbólica e afetiva no curso da vida.

Entretanto, a relação da ciência com a morte não se esgota nessa tentativa de adiamento e afastamento. Há uma outra vertente, mais ambígua e inquietante, na qual o saber científico não apenas reconhece a morte como inevitável, mas a incorpora ativamente em seus dispositivos de ação e domínio. Nessa perspectiva, a morte não é simplesmente negada, mas antecipada, administrada e, em certos contextos, provocada, de modo que aquele que detém o poder de causá-la se coloca, ao menos momentaneamente, na posição de não ser arremetido por ela.

É precisamente essa vertente que encontra uma formulação mais rigorosa no pensamento freudiano a partir de *O mal-estar na civilização* (1930/2010). Ainda que Freud não desenvolva sua análise tendo a morte, isoladamente, como objeto central, sua reflexão sobre o sofrimento, a agressividade e a dinâmica pulsional permite articular o problema da finitude à própria economia da vida psíquica e coletiva. A partir desse deslocamento, podemos inferir que a questão da morte deixa de ser pensada apenas como limite imposto pela natureza ou como evento a ser evitado pelo progresso técnico, passando a ser compreendida em articulação com os conflitos que regulam simultaneamente a conservação e a ameaça da vida.

Para desenvolver tal perspectiva, nesta obra, Freud (1930/2010) situa o sofrimento humano como proveniente de três direções fundamentais: do próprio corpo, fadado à dissolução; do mundo externo, que pode insurgir-se contra o homem por meio de forças destrutivas e violentas; e das relações com os outros homens. Diante dessas ameaças, a ciência aparece como um dos principais recursos por meio dos quais o sujeito, ao se inserir em comunidade, abandona uma posição predominantemente passiva diante do mundo e lança-se ao ataque contra a natureza, submetendo-a à vontade humana por meio de técnicas orientadas pelo saber científico.

Freud (1930/2010) reconhece que, nas últimas gerações, esse projeto alcançou êxitos extraordinários. O progresso das ciências naturais e de suas aplicações técnicas ampliou de maneira inédita o controle humano sobre o espaço, o tempo e as forças da natureza. A medicina, em particular, reduziu drasticamente a mortalidade infantil, prolongou a vida média e mitigou inúmeros sofrimentos corporais, de forma que o avanço científico produziu, evidentemente, ganhos reais para a economia da vida e da satisfação humana.

Nesse contexto, ele observa que as realizações possibilitadas pela ciência e pela técnica assumem a forma de uma verdadeira concretização dos antigos desejos de onipotência humana, de modo que aquilo que outrora aparecia como matéria de contos de fadas – como a superação das limitações impostas pelo corpo e o domínio das forças naturais – passa a constituir uma aquisição efetiva da cultura. Se, em épocas anteriores, tais atributos eram projetados nas figuras divinas, concebidos como ideais culturais de onipotência e onisciência, o progresso científico faz com que o próprio homem se aproxime dessa posição, tornando-se, em certo sentido, semelhante a um deus. A ciência oferece, assim, a ilusão de que o desamparo originário – vivido desde a entrada na vida

como um organismo frágil e dependente – poderia ser finalmente superado por meio do saber e da técnica.

Contudo, Freud (1930/2010) sublinha que essa aproximação do ideal divino não se traduziu, de modo proporcional, em maior felicidade. Ainda que os avanços científicos tenham ampliado significativamente os recursos disponíveis para enfrentar a dor, a doença e a morte, eles não eliminaram o sofrimento inerente à condição humana. Ao contrário, a própria extensão da vida pode torná-la mais exposta à repetição de perdas, frustrações e angústias, a ponto de a morte surgir, em certos momentos, menos como ameaça do que como promessa de alívio. Desse modo, o progresso científico revela seus limites ao mostrar que o domínio técnico da natureza não é suficiente para responder às exigências psíquicas, especialmente aquelas implicadas na relação do sujeito com a finitude.

Esse impasse conduz Freud (1930/2010) a deslocar o foco da análise: se o sofrimento não provém apenas do corpo nem exclusivamente do mundo externo, mas se manifesta de maneira decisiva nas relações entre os homens, então é no próprio laço social que o mal-estar adquire uma de suas configurações mais persistentes. É nesse contexto que a agressividade ganha destaque na reflexão freudiana, ao evidenciar que o vínculo com o semelhante não se organiza apenas em torno da cooperação e da solidariedade, mas é atravessado por impulsos de hostilidade e destruição. É a partir desse deslocamento que propomos trazer a morte para o centro da análise, considerando-a como dimensão implicada e limite último da violência dirigida ao outro.

Ao mesmo tempo, torna-se fundamental recordar que, para a teoria freudiana, a vida não se organiza como um estado de equilíbrio, mas como o efeito sempre provisório de uma tensão permanente entre forças opostas (Freud, 1930/2010). A existência humana se desenrola no interior do conflito incessante entre Eros, voltado à conservação, ligação

e ampliação da vida, e a pulsão de morte, que tende à dissolução e ao retorno ao inorgânico. Essa polaridade não constitui um episódio isolado, mas o próprio fundamento da dinâmica pulsional, de modo que o sujeito permanece continuamente exposto à ameaça da morte, não apenas como evento externo, mas também como tendência imanente à sua própria constituição – possibilidade que, justamente por se opor ao empenho de Eros em sustentar a vida, se torna fonte constante de angústia.

Nesse contexto, Freud (1930/2010) postula que a pulsão de morte não atua apenas como tendência silenciosa à autodestruição no sujeito, mas pode ser desviada para fora, transformando-se em pulsão de destruição, e encontrando na agressividade uma de suas principais formas de expressão. Ao ser expulsa do interior do aparelho psíquico e dirigida para o exterior, a tendência autodestrutiva transforma-se em hostilidade voltada ao outro, permitindo ao sujeito preservar-se da ameaça de aniquilação que lhe é imanente. Trata-se, portanto, de um movimento paradoxal no qual a violência não se opõe à vida, mas opera como uma de suas condições de possibilidade, ao colocar a pulsão de morte a serviço de Eros (Birman, 2024). Ao externalizar a destrutividade, o sujeito não apenas afasta de si a ameaça de autodestruição, como também encontra uma forma de manejar, ainda que precariamente, a angústia suscitada pela possibilidade de morte. Com efeito, ao deslocar para o exterior aquilo que, de outro modo, operaria contra o próprio eu, o sujeito transforma uma ameaça interna, difusa e sem representação, em uma ação dirigida, localizada e, em certa medida, dominável. Nessa inversão, a posição de quem poderia ser atingido pela morte é substituída pela posição daquele que a provoca, de modo que ocupar ativamente o lugar da destruição funciona como tentativa de imunizar-se e proteger-se contra ela. Se a morte é infligida ao outro, ela deixa, provisoriamente, de ameaçar o próprio sujeito. Assim, a agressividade permite que a angústia ligada à possibilidade de

aniquilação seja convertida em atividade, substituindo a passividade diante da morte por uma posição ativa frente ao perigo, privilegiando a continuidade da vida.

A reflexão freudiana sobre o sadismo e o masoquismo, desenvolvida ao longo de diferentes momentos de sua obra e retomada em *O mal-estar na civilização* (1930/2010), permite precisar o destino da pulsão de morte na economia pulsional. No sadismo, o impulso destrutivo incide sobre o objeto, deformando o objetivo erótico em seu próprio sentido, mas sem excluir a satisfação libidinal; ao contrário, é justamente nessa articulação que se torna possível apreender com maior clareza a relação entre a pulsão de morte e Eros. Mesmo quando a destrutividade se manifesta dissociada de qualquer finalidade sexual explícita, ela permanece acompanhada de intensa satisfação narcísica, na medida em que restitui ao eu a realização de antigos desejos de onipotência. Assim, quando moderado e parcialmente domado, esse impulso destrutivo, dirigido para fora, pode inclusive servir às necessidades vitais do sujeito, fornecendo-lhe meios de controle sobre o mundo e de preservação de si (Freud, 1930/2010). Nesse contexto, Birman (2024), retomando o ensaio *O problema econômico do masoquismo* (1924/2011), sublinha que o masoquismo deve ser compreendido como primário, enquanto o sadismo surge como derivação – contrário ao que havia sido postulado anteriormente na teoria freudiana. Essa inversão é decisiva, pois indica que a violência dirigida ao outro não constitui um excesso acidental, mas um arranjo defensivo fundamental por meio do qual o sujeito procura sustentar a própria vida frente à tendência autodestrutiva que o habita.

A partir dessas formulações, Freud (1930/2010) amplia a análise para o plano propriamente civilizatório, ao afirmar que a cultura se constitui como um processo a serviço de Eros, cujo objetivo é ligar indivíduos isolados em unidades cada vez mais amplas, culminando no ideal de uma humanidade unificada. No entanto, esse projeto encontra um obstáculo estrutural na persistência do impulso hostil que atravessa os

vínculos humanos, de modo que a história da civilização pode ser compreendida também como o desenrolar de uma luta incessante entre as forças de conservação e de destruição. Nessa perspectiva, a vida social não se organiza como superação da violência, mas como tentativa permanente de contê-la, desviá-la ou colocá-la a serviço da própria sobrevivência da espécie.

É nesse horizonte que Freud retoma de maneira decisiva a questão da guerra na correspondência trocada com Albert Einstein em *Por que a guerra?* (1932/2010), no qual discute a possibilidade de eliminar os conflitos armados por meio de outros dispositivos institucionais. O autor sustenta que tal projeto encontra limites estruturais, uma vez que a guerra não pode ser compreendida apenas como um desvio da civilização, mas como umas das formas privilegiadas de manifestação da pulsão de destruição.

A leitura proposta por Birman (2024) permite situar essa problemática no interior de um horizonte histórico e teórico mais amplo, no qual a questão da guerra ocupa um lugar decisivo. Segundo o autor, em um primeiro momento do pensamento freudiano, ainda se fazia presente a adesão a uma ilusão amplamente compartilhada no Ocidente moderno: a crença de que a guerra teria sido definitivamente superada pelo progresso da razão e pela consolidação da civilização. Essa expectativa encontra sua formulação paradigmática na filosofia kantiana da história, sobretudo na ideia de uma “Paz Perpétua”, segundo a qual o advento do Iluminismo e a maioridade da razão tornariam a violência armada um resíduo arcaico, destinado a desaparecer do cenário político internacional. A confiança no avanço científico sustentava, assim, não apenas o domínio técnico sobre a natureza, mas também a fantasia de uma pacificação progressiva da história humana (Birman, 2024).

O Pacto de Viena, firmado em 1815 após as guerras napoleônicas, reforçou essa construção imaginária, alimentando, por cerca de um século, a convicção europeia de que

a guerra teria sido erradicada do Ocidente (Birman, 2024). Nesse contexto, a ciência, associada ao progresso técnico e à racionalidade política, aparecia então como garantia simbólica contra a destruição em massa.

Como destaca Birman (2024), em *Totem e Tabu* (1913), ao retomar o mito da horda primitiva de Darwin, Freud buscou pensar a constituição da civilização a partir da interdição decorrente do assassinato do pai primordial. Nesse modelo genealógico, o crime fundador – o assassinato coletivo do pai onipotente – daria origem à culpa e, a partir dela, ao mandamento “Não matarás”, responsável por regular os vínculos sociais e conter a violência entre os irmãos. A civilização se fundaria, assim, sobre a renúncia pulsional e a internalização da culpa, de modo que a transgressão da interdição de matar e a guerra poderiam ser concebidas como progressivamente incompatíveis com a ordem civilizatória.

Segundo Birman (2024), essa construção, no entanto, entra em colapso com a eclosão da Primeira Guerra Mundial, que inaugura um novo paradigma bélico: o da guerra total. Tal cenário parece evidenciar uma lógica na qual a destruição da nação inimiga passa a ser concebida como condição para a própria sobrevivência. Em suas palavras:

Se até então as guerras se pautavam nos confrontos estabelecidos pelos combatentes, inseridos nas Forças Armadas, nesse dado momento, em contrapartida, o confronto entre as nações passou a implicar toda a nação em todas as suas dimensões. Cada lado do conflito queria destruir o rival inteiramente, destronando não apenas os exércitos e suas reservas de armamento, mas também a sua sociedade civil, de modo que a sociedade, como um todo, deveria ser o alvo dos esforços de guerra e dos combates sangrentos.

Nesse contexto, as invenções possibilitadas pelos discursos da ciência e da técnica estariam a serviço da imposição da hegemonia pela destruição dos inimigos, e não da promoção da melhoria das condições sociais, econômicas e culturais da existência coletiva. Com efeito, novos armamentos altamente sofisticados foram construídos para servir aos esforços da guerra (Birman, 2024, p. 100).

Essa inflexão histórica obriga Freud (1915/2010) a revisar profundamente suas posições anteriores. A crença no paradigma “evolucionista” – segundo o qual as sociedades ocidentais seriam eticamente superiores às sociedades ditas primitivas em

razão do desenvolvimento científico – torna-se insustentável diante da brutalidade promovida justamente pelas nações consideradas mais “civilizadas”. Longe de funcionar apenas como instrumento de progresso moral, a ciência revela, nesse contexto, sua capacidade de operar a favor da pulsão de destruição, colocando seus recursos técnicos e racionais a serviço da produção massiva da morte.

É também nesse cenário que a interdição universal de matar revela seu caráter ambíguo. Como aponta Birman (2024), a Primeira Guerra Mundial evidencia que tal interdição não possui valor absoluto, mas relativo: ela vigora em tempos de paz, enquanto o próprio Estado se encarrega de suspendê-la e autorizá-la em tempos de guerra. A produção social da morte passa, assim, a ser regulada politicamente, expondo que a civilização não elimina a pulsão de destruição, mas a administra e a legitima sob determinadas condições históricas.

Se avançarmos mais um pouco no curso do século XX, veremos que essa relação entre civilização, ciência e destruição se radicaliza de modo particularmente emblemático no contexto da Guerra Fria. Diferentemente dos conflitos armados anteriores, esse período não se organizou prioritariamente em torno do confronto direto, mas de uma corrida armamentista sustentada pela produção sistemática do medo da morte em escala global. O desenvolvimento tecnocientífico de armamentos cada vez mais sofisticados, sobretudo os nucleares, não visava apenas à destruição efetiva do inimigo, mas à instauração de um regime pautado na ameaça, no qual a sobrevivência de uma nação parecia depender da capacidade de provocar maior temor na outra. Nesse cenário, o domínio técnico da morte não elimina a angústia, mas a desloca e a administra politicamente, transformando o medo de morrer em princípio organizador das relações internacionais. Assim, a ciência passa a operar como um dos vetores centrais da pulsão

de destruição, fornecendo os meios pelos quais a morte é calculada, antecipada e instrumentalizada como estratégia de autopreservação.

O novo cenário bélico do século XX também tem efeitos decisivos no plano clínico e metapsicológico. Como observa Birman (2024), é a partir da primeira Grande Guerra que Freud passa a reconhecer a especificidade da chamada neurose de guerra, posteriormente integrada ao campo mais amplo da neurose traumática, que se tornará referência central em seu pensamento a partir de 1920. Essa inflexão teórica implica uma revisão decisiva na figura da proteção paterna:

Ao retomar a problemática do trauma [...], [Freud] enunciou a *figura do pai*, por não poder proteger completamente o sujeito do mal e do pior, como uma *figura falha* do pai. Dessa forma a experiência traumática aconteceria justamente em decorrência da falha da figura do pai em perceber o risco e o pior, isto é, a *ameaça de morte* do sujeito.

Tal fragilidade da figura do pai e a sua limitação poderiam lançar o sujeito na condição do trauma, na medida em que essa figura não seria *onipotente*. Em decorrência disso, não poderia empreender a *antecipação* de todos os eventos perigosos para o sujeito, o que o conduziriam de maneira inequívoca para a experiência traumática. Com efeito, o trauma seria a falha que se realizaria na impossibilidade da antecipação do mal pelo sujeito, tal como o discurso freudiano passou a enunciar de forma sistemática em 1926, em *Inibição, sintoma e angústia* (Birman, 2024, pp. 113-114, grifos do autor).

Assim, a falha da função paterna, tal como evidenciada pela experiência traumática da guerra, recoloca de modo decisivo a questão da angústia diante da morte. Se o trauma emerge justamente quando o perigo não pode ser antecipado nem simbolizado, então a modernidade revela a fragilidade das instâncias que prometiam proteção frente ao pior. É também nesse contexto que a ciência passa a ocupar um lugar central como resposta defensiva: ao oferecer instrumentos de previsão, cálculo e controle, ela busca restaurar, por outros meios, a função de antecipação que a figura paterna não consegue garantir. A ciência promete, assim, tornar o perigo previsível e administrável, livrando o sujeito da exposição direta à angústia – sobretudo à angústia da morte. Contudo, essa tentativa de antecipação não elimina o risco nem a finitude, mas reinscreve

a morte no campo da gestão técnica, frequentemente articulando-se a dispositivos de violência e destruição.

Dessa forma, à luz do percurso aqui posto, torna-se possível reconhecer uma tensão interna no próprio pensamento freudiano acerca da ciência. Se, ao final de *O futuro de uma ilusão* (1927/2014), Freud deposita uma expectativa significativa no progresso científico como via capaz de substituir as promessas religiosas e oferecer ao homem uma relação mais lúcida com a realidade, o desenvolvimento de sua obra evidencia simultaneamente uma desilusão em relação a essa aposta. A experiência das guerras, a formulação do conceito de pulsão de morte e a centralidade assumida pelo trauma revelam os limites dessa confiança, na medida em que a ciência, longe de assegurar proteção contra a violência e a morte, mostra-se igualmente capaz de intensificá-la. É nesse sentido que Enriquez (1983/2024) escreve:

O elogio a ciência, tal como vista por Freud, não pode mais nos satisfazer. Marcuse afirma e desenvolve outra perspectiva ao colocar que, “na época atual da civilização, só podemos retomar às ideias progressistas do racionalismo quando elas são formuladas de maneira radical. O papel da ciência e da religião modificou-se, assim como o de suas realizações recíprocas. No contexto da mobilização total do homem e da natureza, que caracterizam a época atual, a ciência é um dos instrumentos mais destrutivos, ela não cumpriu sua promessa suprema de libertar o homem do medo” (p. 142).

Assim, torna-se possível compreender a ciência, no interior da cultura, como um dispositivo central de defesa frente à angústia suscitada pela morte. Seja ao prometer o prolongamento da vida e o adiamento da finitude, seja ao isolar, medicalizar e silenciar a morte, a ciência opera inicialmente no registro da negação e do afastamento. Contudo, como a experiência histórica das guerras evidencia de modo contundente, essa função defensiva não se limita à tentativa de evitar a morte, mas inclui também seu manejo técnico: ao oferecer instrumentos de antecipação, cálculo e controle, o saber científico busca reparar a falha das instâncias simbólicas de proteção – particularmente a falha da função paterna – e restaurar a ilusão de segurança diante do perigo. Nesse movimento, a

ciência passa igualmente a organizar e promover a destruição do outro como forma de autopreservação, colocando seus recursos a serviço da pulsão de destruição. Produzir a morte do inimigo, nesse contexto, não se apresenta apenas como estratégia bélica ou política, mas como tentativa de mitigar a própria vulnerabilidade diante da finitude. Ao ocupar a posição daquele que causa a morte – ao *tornar-se*, ele próprio, a morte –, o sujeito (ou a coletividade) sustenta a ilusão de que por ela não será atingido. Assim, longe de eliminar a angústia diante da finitude, a ciência a maneja por meio de estratégias que vão da negação à provocação da morte alheia, revelando-se como uma defesa ambígua e paradoxal: ao mesmo tempo em que promete proteger a vida, sustenta-se sobre a administração e a produção da morte.

Considerações finais

Se a angústia diante da morte foi aqui discutida como algo não originário da condição humana, ainda assim, trata-se de uma questão amplamente debatida e sobre a qual não há consenso definitivo. Diversos autores sustentam que esse temor possuiria um caráter instintivo, operando em favor da pulsão de vida e manifestando-se como uma disposição inata e universal do ser humano. No entanto, como bem observa Becker (1973/2022) ao retomar Jacques Choron, permanece discutível a própria possibilidade de se concluir se o medo da morte constitui ou não uma angústia fundamental do homem. Em suas palavras, “em assuntos como este, então, o máximo que se pode fazer é apoiar um dos lados, dar uma opinião baseada nos autores que pareçam mais convincentes e apresentar alguns dos seus argumentos” (Becker, 1973/2022, p. 35).

Quando elaboramos o projeto desta pesquisa, tendíamos inicialmente à hipótese da universalização do medo da morte, concebendo-o como uma reação fundamental e compartilhada por toda a humanidade. Entretanto, ao longo do percurso histórico percorrido e do aprofundamento teórico na obra freudiana, esse posicionamento foi progressivamente tensionado e reformulado. Compreendemos hoje que, embora a morte se imponha como um limite inerente à vida, a angústia que a acompanha não se apresenta de maneira homogênea ou instintiva, mas adquire sentidos subjetivos e simbólicos singulares, estabelecidos e construídos na relação do sujeito com o outro e com a cultura. Centralizamos, aqui, o conceito de desamparo, articulando à angústia diante da morte ao medo de sentir-se inteiramente abandonado por todas as instâncias que, ao longo da vida, assumiram algum lugar de proteção: o outro primordial, o supereu, as formações culturais e religiosas, ou mesmo a ideia de um destino carregado de sentido.

É evidente que, se sustentamos até aqui a ideia de que a morte adquire significado e valor simbólico a partir da história singular de cada sujeito, não podemos generalizar que a angústia diante da morte se organize, em todos os casos, exclusivamente em torno da experiência do desamparo tal como articulamos à instância superegoica. O que oferecemos é, antes de tudo, uma das possibilidades de leitura, uma perspectiva teórica entre outras possíveis. Colocamos, neste ponto, uma primeira questão que permanece em aberto: a angústia diante da morte se restringe à relação com o supereu, ou poderia ser pensada a partir de outras configurações psíquicas e outras modalidades de ameaça? Em nossa experiência clínica, alguns relatos conduziram a também outras possíveis reflexões, nas quais a morte não se apresenta predominantemente como abandono, mas é simbolizada como ruína, dilaceramento ou colapso psíquico. Tais configurações poderiam ser aprofundadas a partir de outros referenciais teóricos, como, por exemplo, a obra de D. W. Winnicott, especialmente no que concerne às experiências de desintegração e de ameaça ao sentimento de continuidade do ser. Essa via permanece, portanto, como uma sugestão para investigações futuras.

Nesse mesmo sentido, outra limitação desta pesquisa diz respeito à articulação entre a angústia diante da morte e a noção de pulsão de morte. Ainda que esse conceito atravessasse de modo decisivo a obra freudiana e tenha sido mobilizado em diversos momentos de nosso trabalho, ele não ocupou o lugar de eixo central da investigação, uma vez que nosso objetivo principal foi compreender a angústia diante da morte principalmente a partir das ideias de desamparo, abandono e perda do amor do supereu, e falha das instâncias protetivas. Seguem em aberto, desse modo, outras possibilidades de investigação que poderiam explorar de maneira mais direta as relações entre a pulsão de morte, a repetição, o trauma e as diferentes formas de angústia associadas à finitude.

Além disso, ao longo do percurso teórico desenvolvido, observamos a aproximação entre os conceitos de amor e morte, na medida em que a morte aparece, como vimos, frequentemente simbolizada como abandono ou perda do amor do supereu. Essa constatação abre espaço para uma inversão da questão: poderia a perda do amor do outro ser vivenciada, em certos contextos psíquicos, como uma forma de morte simbólica? Essa problematização sugere um campo de investigação promissor a respeito de uma outra modalidade de angústia pouco desenvolvida por Freud em sua obra, a angústia da perda do amor do outro. Dessa forma, abre-se espaço para pensá-la em continuidade com a angústia diante da morte, especialmente nos casos em que a separação decorrente da perda do amor reatualiza experiências precoces de desamparo e ameaça à existência psíquica.

Encerramos este trabalho reiterando que a ênfase no desamparo, tal como desenvolvemos aqui, não pretende esgotar a compreensão da angústia diante da morte, mas oferecer uma das chaves possíveis de leitura. A partir dela, somos convidados a ampliar nossa escuta clínica, deslocando-nos de uma compreensão que reduz o medo da morte a um dado biológico ou a um instinto universal, para pensá-lo como um fenômeno que revela, de maneira bastante privilegiada, a configuração dos vínculos estabelecidos ao longo da vida, a dinâmica intersubjetiva e a forma como o sujeito se constitui na relação com o outro. A maneira como a pessoa se angustia pode, assim, revelar muito sobre experiências anteriores de dependência, perda e ameaça de abandono, e indicar algo da história de seus laços e das vias pelas quais o desamparo foi, em sua história, vivenciado ou recoberto por construções defensivas.

Quando ampliamos a reflexão para o plano social, essa perspectiva também se mostra relevante ao nos permitir interrogar e compreender as maneiras pelas quais nos organizamos coletivamente em torno da morte: os dispositivos de cuidado, as formas de

administração da morte, os rituais, os silêncios e os discursos que a circunscrevem. Essa reflexão torna-se ainda mais urgente quando inserida no contexto contemporâneo, marcado por uma intensificação de conflitos bélicos ao redor do mundo, crises humanitárias e por um cenário pós-pandêmico que nos colocou, de maneira bastante abrupta, diante de uma experiência massiva da morte. É interessante destacar que a pandemia de Covid-19 expôs coletivamente e de maneira global a precariedade da vida, a insuficiência dos dispositivos de controle e a fragilidade das promessas de segurança que sustentavam o imaginário social, confrontando-nos de forma direta com a agressividade da morte – de modo não muito distinto daquele vivido por Freud em 1915, quando viu eclodir a Primeira Guerra Mundial. Assim como naquele momento histórico, em que a guerra impôs uma presença brutal e incontornável da morte no cotidiano, a pandemia fez ruir as estratégias de negação e silenciamento que até então permitiam mantê-la à distância, evidenciando os limites das defesas coletivas contra a morte.

É diante de todo esse cenário, inclusive, que se torna fundamental recolocar e sustentar no debate contemporâneo a questão da morte e da angústia que a circunda. Nesse sentido, somos levados, mais de um século depois, a retomar e reiterar a mesma interrogação e reflexão formulada por Freud em 1915:

Não seria melhor dar à morte o lugar que lhe cabe, na realidade e em nossos pensamentos, e pôr um pouco mais à mostra nossa atitude inconsciente ante a morte, que até agora reprimimos cuidadosamente? Isso não parece uma realização maior, seria antes um passo atrás em vários aspectos, uma regressão, mas tem a vantagem de levar mais em conta a verdade e nos tornar a vida novamente suportável. Suportar a vida continua a ser o primeiro dever dos vivos. A ilusão perde o valor se nos atrapalha nisso.

Recordemo-nos do velho ditado: *Si vis pacem, para bellum*. Se quiser conservar a paz, prepara-te para a guerra.

No momento atual caberia mudá-lo: *Si vis vitam, para mortem*. Se quiser aguentar a vida, prepara-te para a morte (p. 246).

Pensar a morte não equivale a fixar-se nela, mas recolocá-la na vida, ao lugar onde realmente pertence. A angústia que ela suscita não conduz apenas à paralisação: ela

também orienta, interroga e estrutura a existência, na medida em que convoca o sujeito a posicionar-se diante de seus vínculos, de seus ideais e de seus modos de viver. Ela evidencia a precariedade das garantias e, justamente por isso, confere peso às escolhas, aos laços e ao tempo vivido. Como já sugeria a tradição filosófica desde Sócrates, preparar-se para a morte talvez seja, antes de tudo, uma forma de aprender a viver: não eliminando a angústia, mas permitindo que ela encontre lugar de elaboração e, assim, deixe de ser apenas enigma e uma ameaça silenciosa para tornar-se condição de reflexão sobre a própria vida.

Referências

- Ariès, P. (2012). *História da morte no Ocidente: Da Idade Média aos nossos dias*. Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1977).
- Ariès, P. (2014). *O homem diante da morte*. Editora Unesp. (Trabalho original publicado em 1977).
- Becker, E. (2022). *A negação da morte: Uma abordagem psicológica sobre a finitude humana*. Record. (Trabalho original publicado em 1973)
- Birman, J. (1999). A dádiva e o outro: Sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 9(2), 9–30. <https://doi.org/10.1590/S0103-73311999000200002>.
- Birman, J. (2009). *As pulsões e seus destinos: Do corporal ao psíquico*. Civilização Brasileira.
- Birman, J. (2024). *Guerra e política em psicanálise*. Civilização Brasileira.
- Câmara, L. C. P. (2015). *Um estudo metapsicológico sobre a inibição* (Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro).
- Campos, É. B. V. (2013). Considerações sobre a morte e o luto na psicanálise. *Revista de Psicologia da UNESP*, 12(1), 13–24.
- Caropreso, F., & Aguiar, M. B. de. (2015). O conceito de angústia na teoria freudiana inicial. *Natureza Humana*, 17(1), 1–14.

- Carvalho, J. B. A., & Gewehr, R. B. (2022). Notas sobre a noção de desamparo em Freud. *Psicologia em Pesquisa*, 16, e32829. <https://doi.org/10.34019/1982-1247.2022.v16.32829>.
- Enriquez, E. (2024). *Da horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social*. Hucitec. (Trabalho original publicado em 1983).
- Feiler, A. F. (2022). Destino e predeterminação: Considerações nietzschianas em torno à acolhida jubilosa do fato para além de determinismos. *Griot: Revista de Filosofia*, 22(3), 220–229.
- Flach, K., Lobo, B. O. M., Potter, J. R., & Lima, N. S. (2012). O luto antecipatório na unidade de terapia intensiva pediátrica: Relato de experiência. *Revista da SBPH*, 15(1), 83–100. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-08582012000100006.
- Freud, S. (2010). *Além do princípio do prazer* (P. C. de Souza, Trad.). In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 14). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (2010). Angústia e instintos (32ª conferência) (P. C. de Souza, Trad.). In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 18). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1933).
- Freud, S. (2010). Considerações atuais sobre a guerra e a morte (P. C. de Souza, Trad.). In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 12, pp. 209–246). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1915).

- Freud, S. (2010). *O mal-estar na civilização* (P. C. de Souza, Trad.). In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 18). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930).
- Freud, S. (2010). *Por que a guerra? (Carta a Einstein)* (P. C. de Souza, Trad.). In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 18). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1932).
- Freud, S. (2011). A dissolução do complexo de Édipo (P. C. de Souza, Trad.). In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 16). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (2011). *O eu e o id* (P. C. de Souza, Trad.). In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 16). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1923).
- Freud, S. (2011). O problema econômico do masoquismo (P. C. de Souza, Trad.). In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 16). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (2014). A angústia (25ª conferência) (P. C. de Souza, Trad.). In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 15). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1917).
- Freud, S. (2014). *Inibição, sintoma e angústia* (P. C. de Souza, Trad.). In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 17). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1926).
- Freud, S. (2014). *O futuro de uma ilusão* (P. C. de Souza, Trad.). In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 17). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1927).

- Gil, G. (2008). Não tenho medo da morte [Canção]. In *Banda larga cordel*. Warner Music.
- Kovács, M. J. (2002). *Morte e desenvolvimento humano*. Casa do Psicólogo. (Trabalho original publicado em 1992).
- Kübler-Ross, E. (2017). *Sobre a morte e o morrer*. Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1981).
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (2022). *Vocabulário da psicanálise*. Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1982).
- Lima, B. S. (2023). Considerações sobre o morrer: Possíveis relações com a psicanálise [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal de São Carlos]. Repositório Institucional UFSCar.
- Mello Neto, G. A. R., & Martínez, V. C. V. (2002). Angústia e sociedade na obra de S. Freud. *Psicologia em Estudo*, 7(2), 41–53. <https://doi.org/10.1590/S1413-73722002000200006>.
- Nasio, J.-D. (1997). *O livro da dor e do amor*. Zahar.
- Neves Abreu, J. (2024). Morte aparente e verificação de óbitos na medicina do século XIX: Algumas perspectivas de abordagem a partir das teses médicas. *Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer*, 9(18), e12868. <https://doi.org/10.9789/2525-3050.2024.v9n18.e12868>.
- Pereira, M. E. C. (2024). *Pânico e desamparo: Um estudo psicanalítico* (3ª ed.). Escuta.
- Rocha, Z. (2000). *Os destinos da angústia na psicanálise freudiana*. Escuta.

Sanches, V. N. L., & Amarante, P. D. C. (2014). Estudo sobre o processo de medicalização de crianças no campo da saúde mental. *Saúde em Debate*, 38(102), 506–514. <https://doi.org/10.5935/0103-1104.20140047>.