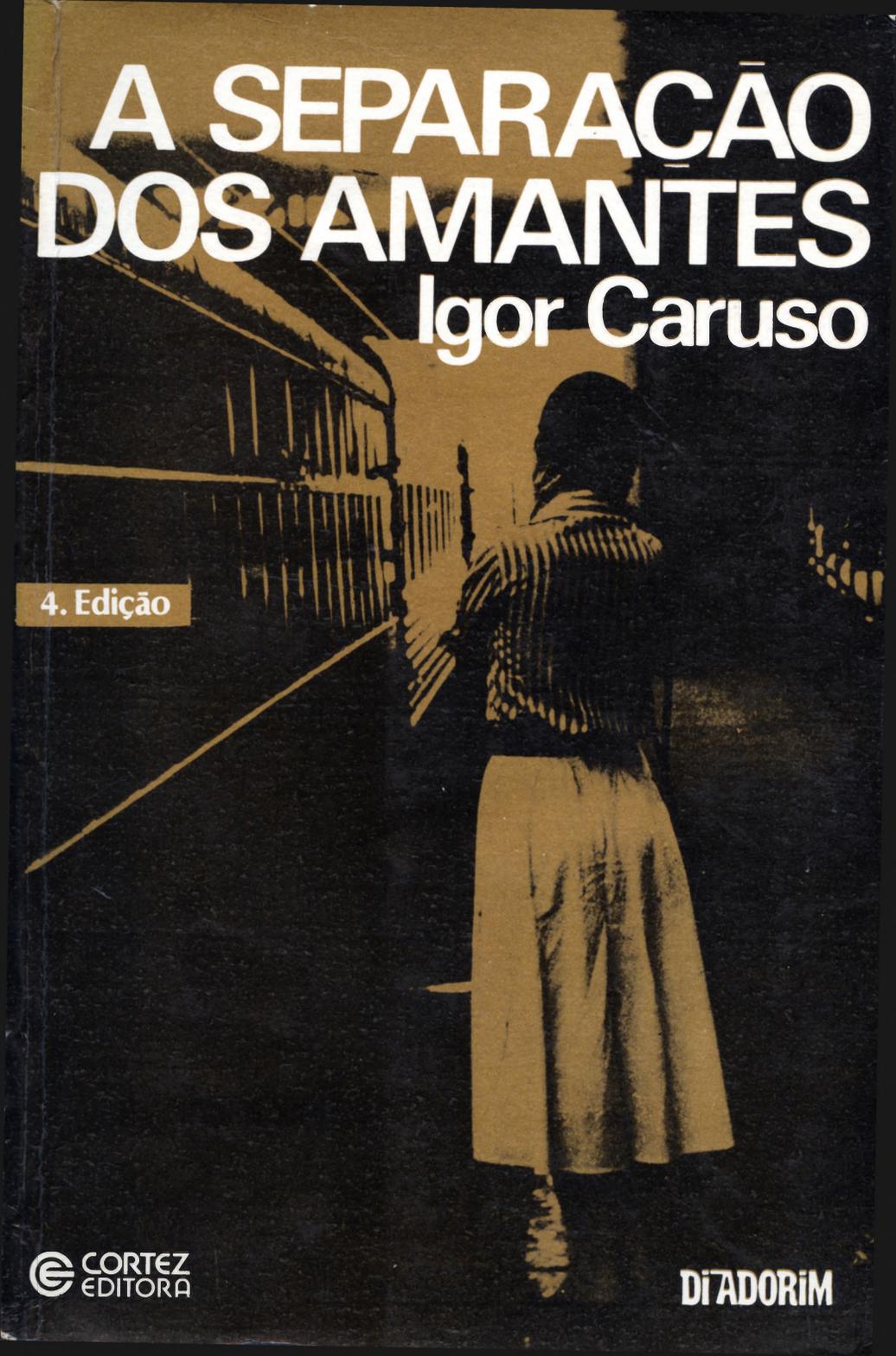


A SEPARAÇÃO DOS AMANTES

Igor Caruso



4. Edição

 CORTEZ
EDITORA

DIADORIM

CIP-Brasil. Catalogação-na-Publicação
Câmara Brasileira do Livro, SP

Caruso, Igor A., 1914-

A separação dos amantes : uma fenomenologia da morte / Igor A. Caruso : [Tradução de João Silvério Trevisan] 4. ed. — São Paulo : Diadorim : Cortez, 1986.

1. Morte — Aspectos psicológicos 2. Separação (Psicologia) I. Título.

17. CDD-155.93

18. -155.937

17. e 18. -152.4

17. e 18. -158.2

81-0173

Índices para catálogo sistemático:

1. Amor : perda por separação : Aspectos psicológicos 152.4 (17. e 18.)
2. Morte : Aspectos psicológicos 155.93 (17.)
3. Separação : Psicologia aplicada 158.2 (17. e 18.)

Igor A. Caruso

4. Edição

A
SEPARAÇÃO
DOS
AMANTES

Uma
fenomenologia
da morte

 CORTEZ
EDITORA

DIADORIM

A **SEPARAÇÃO DOS AMANTES**: uma fenomenologia da morte
Igor Caruso

Título original: **Die Trennung der liebenden**. Verlag Hans Huber, Bern

Tradução: João Silvério Trevisan

Capa: Luís Dias

Produção editorial: Cecília Corrêa e José Garcia Filho

Supervisão editorial: Antonio de Paulo Silva

4ª edição - junho de 1986

Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou duplicada sem autorização expressa do autor e dos editores

Copyright ©Verlag Hans Huber, Bern

Direitos para esta edição

CORTEZ EDITORA - DIADORIM
Rua Bartira, 387 - Tel.: (011) 864-0111
05009 - São Paulo - SP

Impresso no Brasil
1986

SUMÁRIO

PRÓLOGO	7
INTRODUÇÃO	
1. Definição do problema	11
a) Separação de pessoas que ainda estão vivas ...	13
b) Separação de pessoas que ainda se amam	14
c) Separação dentro do nosso contexto cultural. . .	16
d) Separação definitiva	16
e) Separação bilateral	17
2. Organização do ensaio	19
PRIMEIRA PARTE: A SEPARAÇÃO — UMA FENOMENOLOGIA DA MORTE	
I. Mecanismos do processo de morrer	25
a) A catástrofe do Ego	25
b) A agressividade	26
c) A indiferença	26
d) A fuga para adiante	27
e) A ideologização	27
II. A separação enquanto fragilidade dos intercâmbios e enquanto defesa	29
III. Como morremos	37
a) Uma doença que provoca a morte	37
b) Desejo de morte e idealização	60
c) Idealização e ambivalência	64
d) Nem vida nem morte: a ambivalência da separação	75
e) O Ego abandonado se angustia	88
f) A frágil vitória sobre a morte	117
a. Indiferença, 119; b. Fuga para adiante, 123;	
c. Formação de ideologias, 128.	

SEGUNDA PARTE: A SEPARAÇÃO E O SENTIDO DOS IMPULSOS

I. Uma tentativa desesperada de auto-cura	139
a) O papel dos instintos parciais na gênese de um frágil Ideal do Ego	139
b) A cura malograda e a agressividade indiscriminada	149
a. O princípio de desempenho transforma o amante em agente perturbador, 151; b. A tentativa de cura pela separação, contra a tentativa de cura pelo amor associal, 157.	
II. Existiria de fato uma cura?	169
a) Compulsão repetitiva, ódio e morte	169
b) Seria a cultura portadora da Morte?	193
c) A criança eternamente inacabada	202
d) A tentativa de cura pela psicanálise	207
e) Entre morte e cultura, a paixão	216
f) Um impulso para a morte?	221
a. Entropia e Psique, 227; b. Catexia libidinal da agressividade, 239; c. Fascínio pela repetição, 244.	
III. Existiria na separação um sexo privilegiado?	251

TERCEIRA PARTE: SEPARAÇÃO, MORTE E UTOPIA

I. Viver com a separação	281
a) O mundo compartilhado	281
b) A separação de si mesmo	291
II. Separação e melancolia	309
III. Separação e opressão	323

PRÓLOGO

O presente livro está dedicado a todos aqueles que sofreram a separação: os que se amaram, os que sentiram ódio, os que reagiram com indiferença, os que ficaram perplexos e os que demonstraram confiança. É dedicado a eles todos, no desejo de que o homem reencontre o caminho de volta a si mesmo, em espírito de liberdade.

Este ensaio nasceu do estudo minucioso de casos psicanalíticos e psicoterapêuticos; de entrevistas com pessoas que se dispuseram a isso; e também de inúmeras conversas e discussões entre amigos e colaboradores. Nem sempre suas opiniões e hipóteses coincidem com as nossas e, mais ainda, talvez até apresentem divergências fundamentais. Muitos deles preferiram não ver seus nomes envolvidos num estudo que, pelo próprio tema, ultrapassa as fronteiras tradicionais da discrição e as conveniências impostas pela sociedade. Portanto, vejo-me diante da difícil tarefa de expressar-lhes minha gratidão de forma tal que eles possam reconhecer-se sem que sejam reconhecidos. Resolvi portanto usar iniciais e letras comuns para identificar seus nomes.

Devo, em primeiro lugar, agradecer à senhora I.M., a quem igualmente dedico este ensaio que, de um modo geral, nasceu como resposta às suas insistentes questões. Essas perguntas, na verdade, constituíram um permanente incentivo para o meu trabalho. Agradeço muito especialmente a minha esposa que, com incansável dedicação, ajudou na discussão de aspectos essenciais da minha proposta. Sem sua inteligente presença eu não teria sequer tentado abordar este tema da forma dialética com que o fiz. Merecem meus agradecimentos o Doutor A.W., o presbítero Doutor A.W.-H.O., *can. praem.*, o Doutor J.Sh., a Sra. Ch. v. E., a Doutora R.T.D., o Doutor W.W., o professor O.H.A., a Doutora C.B., o Doutor R.Sch., o Doutor S.Sch. e todos aqueles que me assessoraram. Agradeço igualmente à Doutora L.W. que, com inesgotável paciência e compreensão, ajudou-me desde a primeira até a última linha, sobretudo na elaboração e interpretação da casuística. Meus agradecimentos ainda à Doutora U.K., pela maneira desinteressada com que me forneceu ajuda técnica na organização e avaliação do material, especialmente na difícil tarefa de evitar

que as conclusões escapassem do utópico abstrato e, ao contrário, nascessem do esforço concreto de entabular relações com o mundo. A propósito da utopia da abolição da morte, gostaria de manifestar aqui minha sentida saudade da Sra. S.Sch., já falecida.

Uma palavrinha sobre a utopia: inicialmente, a última parte deste livro estaria consagrada ao estudo das tentativas de suprimir ou superar a morte neste mundo. Mesmo que o tema surgisse de uma análise da separação, preferi não saturar o presente ensaio com o estudo de uma questão demasiado complexa e suscetível de escândalo. Portanto, deixei-a fora deste livro, esperando voltar a analisá-la futuramente.

Por último, faço uma observação especial sobre a parte bibliográfica: não existem trabalhos científicos que se refiram diretamente ao nosso objeto, *a separação dos amantes*. É evidente que assimilamos, consultamos e utilizamos uma extensa bibliografia, em se tratando de uma obra científica sobre esse tema. Entretanto, o presente ensaio não pretende ser nem um manual nem um livro-texto. O autor é inimigo declarado dessa falsa erudição muito comum nos países onde se fala alemão: toda tese ou trabalho de habilitação tem que estar provido de centenas de títulos bibliográficos, muitos dos quais estão indicados mesmo sem ter nenhuma relação explícita com o tema em questão; geralmente, são incluídos apenas por motivos de ordem tática. Conscientes disso, dentro do texto só fazemos alusão — entre colchetes — àquelas obras que foram diretamente citadas. Ainda assim, aparecem centenas de títulos, e creio que são mais do que suficientes. Desde o início, não tínhamos muito interesse em ser “exaustivos” ou “íntegros” quanto ao aspecto puramente formal. O leitor arguto compreenderá que utilizamos um número grande de outras fontes.

A palavra “Fenomenologia” mencionada no subtítulo não tem nenhuma relação com escolas filosóficas ou psicológicas.

I. A. C.

Viena, maio de 1968.

INTRODUÇÃO

O PROBLEMA

Non poterat anima mea sine illo... Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspicebam mors erat... Quidquid, cum illo communicaveram, sine illo in cruciatam inmanem vertebat... Et oderam omnia, quod non haberent eum... Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi.

...e minha alma não podia viver sem ele... Com que dor se ensombreou meu coração! Tudo o que via era morte para mim... E tudo o que o lembrava transformava-se para mim em crudelíssimo martírio. Cheguei a odiar todas as coisas, porque nada o continha... Tornei-me para mim mesmo um grande problema, perguntando à minha alma por que estava triste e me conturbava tanto, e ela não sabia o que responder-me.

SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Ed. das Américas, SP, 1964, Livro IV, Capítulo 4, pág. 113.

1. DEFINIÇÃO DO PROBLEMA

Uma das mais dolorosas experiências na vida humana — e talvez a mais dolorosa — é a separação definitiva daqueles a quem se ama. Na verdade, tal fato não é estranho a nenhum ser humano, podendo provocar sentimentos de rebeldia ou de resignação, conforme a história de vida do indivíduo e o seu condicionamento específico. Em último caso, nós nos consolamos pensando no caráter efêmero de tudo o que existe — inclusive a presença do ser amado. Por ser considerada um lugar-comum, essa atitude ainda não mereceu um estudo mais profundo; não se procurou analisar nem seu conteúdo de verdade nem a necessidade absoluta de sua existência. Só quando estamos no último grau de desespero é que fazemos, no mais fundo de nós, perguntas sem resposta: “Era mesmo necessário?” ou “Por que tinha que acontecer justamente comigo?” As filosofias e religiões já apresentam respostas prontas, que nos servem de proteção nos momentos de perigo, especialmente quando surge a ameaçadora pergunta sobre o sentido dessa perda. Entretanto, não percebemos que essa resposta deveria ser analisada exatamente porque constitui um lugar comum e só é utilizada nesses casos específicos.

Dentro da meta que nos propusemos para o estudo da separação, escolhemos apenas um conjunto determinado de problemas. Primeiro, não queríamos perder de vista os aspectos fenomenológicos, psiconalíticos e antropológicos da separação daqueles que se amam. Nesse sentido, podíamos procurar exemplos na separação dos filhos, dos pais, dos irmãos e dos amigos. Mas evitamos pecar por excesso e preferimos observar o fenômeno da separação através de uma lente de aumento. Então, limitamo-nos ao estudo da separação dos amantes no sentido estrito da palavra. Tivemos a intenção de estudar uma situação humana onde o “prêmio do prazer” perdido é muito grande e gera uma frustração especialmente dolorosa. O objeto de investigação que escolhemos é o mais indicado para uma fenomenologia da separação amorosa. Já por si mesmo, ele evidencia o caráter apaixonado e instintivo (ou seja, primário) de uma catástrofe humana que, ao contrário das primeiras separações na infância, por exemplo, já aciona os meca-

nismos de defesa e uma elaboração consciente do ser humano "adulto".

Portanto, queremos estudar aqueles dados da praxis psicanalítica referentes à separação "forçada" do homem e da mulher que se amam. A palavra *forçada* está deliberadamente entre aspas; no meio de regras morais, convicções religiosas, situações sociais, proibições legais, etc., diz-se que a separação pode ser escolhida "livremente"; na verdade, enquanto resultado de um conflito interno, tal aceitação é duvidosa e contraditória porque a livre escolha, no caso, está eivada de compulsão.

Sabe-se que muitos amantes cometem suicídio para evitar a separação. Geralmente, são acusados de neuróticos ou psicopatas. Mas este julgamento *a posteriori* não pode esconder o fato de que a separação amorosa provoca no casal uma catástrofe única, já de algum modo relacionada com a morte; talvez os "psicopatas" ou "neuróticos" sejam precisamente aqueles que não estão em condições de defender-se do caráter mortal da catástrofe. Aliás, veremos como a separação amorosa e a morte são cúmplices: a primeira se apresentará como precursora e símbolo da segunda. Ou seja, *estudar a separação amorosa significa estudar a presença da morte em nossa vida*.

Convenhamos que valeria a pena examinar porque e como a dolorosa e mortal separação dos amantes interessou tão pouco aos psicanalistas. Faz milênios que a literatura não se cansa de repetir esse tema, ao contrário dos escritos psicanalíticos, que existem somente há algumas décadas. É possível que isso se deva à influência do espírito dominante da época em que nasceu a psicanálise e à presença de certos traços moralistas e legalistas na psicanálise oficial que, apesar de seus esforços revolucionários, na prática parece estar freqüentemente ligada ao "princípio de desempenho" social. [Herbert Marcuse, *Eros e civilização*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975]. A partir do vigoroso estudo de Herbert Marcuse, sabemos com toda segurança que nem mesmo a psicanálise, supostamente ligada ao princípio de realidade, pode escapar da correspondente forma social de dominação; assim, sem o saber, ela pode estar a serviço do sistema repressivo, deixando-se dominar por sua moral e seus preconceitos. Nesse sentido, os poetas são menos conformistas do que aqueles psicanalistas que se crêem instrumentos para "normalizar", "adaptar" e "endireitar". Apesar de tudo, os fantasmas neuróticos não são unicamente re-

gressivos; ao oferecerem uma alternativa a uma “realidade” inumana, são no fundo revolucionários.

O silêncio da literatura psicanalítica a esse respeito é ainda mais surpreendente na medida em que a separação amorosa provoca uma dor que talvez se inscreva entre as mais difíceis de suportar — se admitirmos que podemos suportá-la enquanto seres “normais”. Não por acaso, em todos os mitos religiosos, o estado idealizado de dor “absoluta” após a morte física do pecador é equiparado à separação absoluta do objeto amoroso. O reino das sombras — o inferno — apresenta-se como o lugar da dissociação, da ausência e da separação eterna; só os deuses e semi-deuses podem superar as leis da existência e descer a esse reino, para libertar os amantes esperançosos. Na representação cristã da condenação eterna, a própria essência dessa condenação encontra-se na dor provocada pela separação dos amantes (isto é, na separação do amor absoluto personificado em Cristo) e no desespero daí decorrente. Não é mera casualidade que, justamente no cristianismo, tenha havido espíritos rebeldes recusando-se persistentemente a aceitar como compatíveis a religião do amor e seu fundamento nessa dor sádico-ideal. Desde Orígenes até Teilhard de Chardin, a promessa da bem-aventurança eterna para toda criatura tem sido anunciada concretamente como o regresso do amor antes alienado e agora distribuído entre os amantes. É fácil verificar como a utopia secularizada mostra-se menos atrevida nesse ponto: o próprio marxismo atribui toda alienação ao *status* social, sem chegar a defrontar-se suficientemente com aquela alienação “biológica” definitiva que é a morte; na medida que “tudo” passa, a morte acaba oferecendo uma justificativa última para a separação forçada do amor.

Queremos, portanto, delimitar com maior precisão o objeto deste nosso ensaio.

a) *Separação de pessoas que ainda estão vivas*

Pelo que ficou evidenciado acima, percebe-se que não nos ocuparemos propriamente do pesar lutuoso provocado pela morte física do ser amado. Como a morte parece não ser imoral para os conformistas (ainda que se devesse provar isso), a sociedade prefere realizar estudos sobre o *luto conseqüente à morte física*. Também nos escritos psicanalíticos científicos podem se encontrar

tais estudos.¹ Neste ensaio, serão utilizados inúmeros trabalhos desse tipo, ou semelhantes; entretanto, por mais que tais obras tenham contribuído para o presente trabalho, não iremos estudar o *tema do luto conseqüente à morte física*. Na verdade, separação como *eclosão da morte psíquica na vida dos seres humanos* (que devem viver no horror desta morte porque precisam sobreviver a ela) parece-nos um tema mais fecundo e paradoxal do que aquele da “elaboração do luto”, já estudado pelos psicanalistas.

b) *Separação de pessoas que ainda se amam*

Portanto, nossa exposição não tratará de casos propriamente relacionados com o luto, quer dizer, a separação conseqüente à morte física. O tema sofrerá ainda outra redução fundamental. Na verdade, também não pretendemos falar da morte lenta dos laços mantidos durante longo tempo — como no caso da dissolução progressiva de uma vida em comum, seja por cansaço seja por desinteresse, que termina com a separação ou o divórcio. Naturalmente, as fronteiras do nosso tema específico só podem ser indicadas de forma imprecisa e difícil. Mesmo quando a separação forçada dos amantes ocorre no auge hipotético de seu amor, é de se supor que já existe aí o germe do afastamento mútuo — ou então a separação não poderia se efetivar. Nas relações amorosas que morrem lentamente e que terminam em separação, a problemática da dor (e a defesa contra ela) é muito diferente da nossa

¹ Os melhores e mais audaciosos foram escritos por Sigmund Freud (especialmente *Trauer und Melancholie*, 1917, G.W., X — *Luto e melancolia*, in Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de S. Freud, vol. XIV, pg. 275 ss.); entre os últimos e mais interessantes trabalhos sobre o luto encontram-se os de Daniel Lagache (“*Deuil pathologique*”, in *La psychanalyse*, II, 1957, pp. 45-47) e John Bowlby (“*Processes of Mourning*”, in *International J. of Psychoan.*, XLII, 1961, 4-5, pp. 317-340). [As obras de Sigmund Freud serão citadas por seu título alemão, na edição definitiva em 18 volumes: *Gesammelte Werke* (G.W.), Imago Publishing, Londres; em seguida será citado o título brasileiro, de acordo com a “Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud”, Imago Editora Ltda., Rio de Janeiro. Quanto às demais obras citadas no texto, indicaremos aquelas cuja tradução foi encontrada em português; as outras serão citadas na edição original. No caso de revistas ou artigos publicados em periódicos especializados, a citação seguirá conforme o original alemão. Em todos os casos, procuraremos sempre usar as traduções já existentes, sobretudo as standards ou as mais consagradas. Somente quando não for possível utilizar traduções conhecidas é que traduziremos as citações, indicando sempre a edição original consultada. (NT)].

questão — é até, de certo modo, contrária. A nossa se colocaria da seguinte forma: o que acontece com os dinamismos psíquicos e as forças defensivas, quando a separação forçada e “súbita” dos amantes se efetua mediante um “esforço de vontade” e por “razões objetivas”, no momento máximo e talvez aparentemente único das relações amorosas? A separação lenta que se segue ao “distanciamento mútuo” é um longo e doloroso processo, comparável a uma doença crônica e caracterizado por uma fricção mútua que encontra sua expressão social no divórcio. Em nosso caso, pelo contrário, trata-se mais de um doloroso processo abortivo no qual o verdadeiro “afastamento recíproco” e o esquecimento daí decorrente ocorrem somente *depois* que a desesperada separação se concretiza.

Apesar das diferenças entre a teoria do luto e o nosso objeto de estudo, a psicanálise apresenta muitas alusões indiretas que são úteis para a interpretação do tema que escolhemos. Pretendemos utilizar bastante essas hipóteses e conclusões, porque ajudam a esclarecer mais o nosso problema. Entretanto, é espantoso como a interpretação psicanalítica da separação — inclusive a separação por morte física, a única estudada com maior atenção — resulta, geralmente, muito conformista; assim, se o trabalho lutuoso não permanecer dentro de limites bastante estreitos, será taxativamente considerado “patológico”. *A dor produzida pela separação é, em última análise, uma dor narcisista.* Pois bem, na práxis psicanalítica, em geral se considera o narcisismo como algo “negativo”. Não se pode negar que Freud descobriu uma dose de narcisismo primário presente em cada um de nós; e afirmou também que um trauma pode determinar uma reorientação para um narcisismo secundário. Mas nem considerando-se desse ponto de vista, a separação — e sobretudo a dor pela separação amorosa — significa algo necessariamente “imaturado”, a ser portanto resolvido através da psicanálise. Desde Freud até nossos dias, pode-se notar na psicanálise um certo estoicismo, nem sempre sutil, mas muito apreciado pela ordem social estabelecida. Uma tal atitude dificulta a análise crítica do problema da separação amorosa. Não se percebe que o fenômeno da separação amorosa deve ser tão complexo quanto as pessoas que se separam; e que não se pode julgar essa complexidade fora do contexto histórico-social onde os indivíduos vivem, acossados por exigências, proibições e tabus. Junte-se a isso que a vida privada de Sigmund Freud foi honesta, evidentemente monogâmica e exemplarmente burguesa, tendo-se tornado um mo-

delo para várias gerações de psicanalistas. Insuflado dessa maneira, o moralismo inconsciente só poderia conduzir à inibição do estudo antropológico da separação amorosa. Entretanto, existem autores (como Erich Fromm) que apontaram a existência de uma severa neurose na vida amorosa de Freud. Mas não basta desmistificar uma figura considerada tabu para com isso apresentar uma contribuição valiosa ao tema dos tabus. Diga-se de passagem que, se a biografia de Freud não é rica para o estudo da separação amorosa, em troca suas separações dos amigos e discípulos mereceriam uma análise. Freud sofreu tais separações em várias ocasiões; basta lembrar as rupturas com Breuer, Wilhelm Fliess, Jung e outros, que ele sentiu de maneira dramática e especialmente dolorosa. Entretanto, como também aí interferem poderosos tabus, sabemos muito pouco sobre as separações de seus amigos e discípulos; nesse sentido, a monumental biografia de Freud escrita por Ernest Jones, mesmo tendo um valor indiscutível, não deixa de lembrar a narrativa da vida de um santo. [Ernest Jones, *Vida e obra de Sigmund Freud*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975.]

Nessa tradição de estoicismo e de resignação burguesa, o luto “exagerado” por causa da morte física já foi considerado, com muita freqüência, como psicótico ou, pelo menos, neurótico. Imaginem então como não será o luto por causa de um amor frustrado!

c) *A separação dentro do nosso contexto cultural*

Também queremos adiantar que este estudo é válido apenas dentro do nosso contexto cultural e em função de nossa situação histórico-social. Seu objeto — a separação — deve ser compreendido historicamente e não de uma maneira essencialista, a partir da “natureza” do homem. Portanto, não queremos provar que a separação entre os amantes tenha as mesmas características em diferentes condições sócio-culturais nem que deva, necessariamente e permanentemente, manifestar-se sempre de maneira idêntica.

d) *Separação definitiva*

Existe mais uma explicitação ao nosso objeto de estudo: pretendemos ocupar-nos particularmente daqueles casos em que a separação entre os amantes continuou por um longo período e quase de forma definitiva. Assim, só excepcionalmente levamos em conta

aqueles casos onde as separações foram provisórias e repetidas, perdendo portanto, de modo progressivo, o elemento propriamente trágico. Nestas situações, os problemas que nos interessam estão menos presentes do que nas separações radicais: aí existem obscuramente motivações variáveis e pré-determinadas que se repetem até o infinito; ou chega-se a um *happy end* que possivelmente desvanece a problemática da morte; ou então ocorre uma desunião paulatina, como no caso das relações tradicionais legalizadas, que vão definhando lentamente.

e) *Separação bilateral*

Essa é uma outra delimitação do nosso tema. Ainda que só fosse possível constatar de forma aproximada, procuramos fundamentalmente aqueles casos em que a iniciativa da separação se deveu a ambas as partes, de forma consciente ou por consentimento dos dois parceiros. Isso quer dizer que excluímos as incontáveis separações que em nossa cultura acontecem por “abandono” de um dos companheiros. É naturalmente difícil estabelecer os limites exatos entre as situações recíprocas. Os mecanismos de defesa dos amantes separados tendem ou a apontar o outro como “abandonante” ou, ao contrário, a tentar colocar o outro na situação de “abandonado”. Em linhas gerais, entretanto, pode-se delimitar a nossa questão da seguinte maneira: trata-se fundamentalmente de analisar a separação tida e aceita por ambas as partes como um sacrifício difícil, sob a pressão de um “princípio de realidade”, cuja autoridade é conscientemente aceita por eles, de modo que seu amor lhes pareça “impossível”.

Em última análise, o amor “impossível” pode ser um sistema paranóico. “Normalmente”, não posso amar a rainha da Inglaterra; é permitido ter simpatia, entusiasmar-se por ela, e outras coisas nesse estilo. Nossa situação cultural favorece muito especialmente a formação de imagens coletivas (como princesas, rainhas, certo tipo de atrizes) que na verdade acabam tendo um papel importante na distribuição coletiva da libido. Entretanto, *se eu de fato amasse* Elizabeth II, teria que me mudar para Londres, entrar em contacto com ela e no mínimo fazer um esforço sério para conquistar sua simpatia. Já de saída, o amor “impossível” cria uma renúncia masoquista ao objeto do amor.

Ainda que nosso estudo se refira ao amor supostamente “impossível”, trata-se na verdade de um amor que *foi satisfeito de*

forma real e efetiva, para logo depois romper-se graças a um sistema determinado de convicções e convenções. Até certo ponto, portanto, o problema do masoquismo é insignificante, pois sua presença não é decisiva. Na totalidade dos casos que estudamos, o sentimento de culpa desempenhou um papel importante; em todos eles, o amor foi sacrificado, por definição, a um sistema ligado ao superego. O mesmo conceito de “amor infeliz” aproxima-se ao da “falsa consciência” em Hegel; sem querer desviar para complicadas considerações teóricas, pode-se dizer que um amor declarado é também uma autêntica tomada de consciência. Existem forças mistificadoras que podem substituir o amor por dever repressivo e a tomada de consciência por ideologia. Um reflexo da consciência escravizada e do amor humilhado pode ser encontrado no comentário de uma moça que entrevistamos, comentário esse com certeza repetido por inúmeros casais de namorados que se separaram: “Apesar de tudo, não estou arrependida de absolutamente nada.”

2. ORGANIZAÇÃO DO ENSAIO

A partir das observações anteriores, o tema deverá ser abordado da seguinte forma:

Na primeira parte, sob o título “A separação: uma fenomenologia da morte”, pretendemos ilustrar do modo mais breve possível os vários aspectos da separação amorosa, com base em alguns exemplos retirados da casuística. Parece que a separação amorosa não é um acontecimento raro, vivido apenas por uma minoria. Ainda assim, ela vem acompanhada de forças repressoras tão intensas que, na memória dos amantes separados, sobra apenas uma imagem pálida e esquemática do que aconteceu. E porque continuam sofrendo, os amantes geralmente nem têm condições de superar os efeitos da catástrofe, através de uma análise fria. Mas afinal, qual é o sentido da repressão, no caso da separação amorosa? Existe um ditado francês — banal e real como todo lugar-comum — que diz: *partir, c'est mourir un peu*. Com a separação, ocorre sempre um tipo de elaboração do luto curiosa e paradoxal; ou seja, para se conservar a vida, utiliza-se uma repressão dirigida contra o que é vivo, porque a separação é um *problema de morte entre os vivos*. Na verdade, a separação significa a eclosão da morte na consciência humana, não de forma “figurada” mas de modo concreto e literal. A separação pode tornar-se um “escândalo” maior do que aquele provocado pela morte física: para garantir a sobrevivência, provoca-se a morte da consciência *de* um ser vivo *dentro* de um outro ser vivo. Imaginemos que uma pessoa amou outra e que, até um dia e momento determinados, possuiu seu corpo vivo, seu espírito, seu calor ardente e compartilhou a presença do outro ser; olhou, acariciou, sentiu, ouviu, cheirou e falou com ele. E, precisamente porque já estava decidido ou em germinação no espírito dos amantes separarem-se por motivos de “força maior”, julgou-se que a separação seria talvez menos *dolorosa* do que a morte física, mesmo que se apresentasse mais aterradora e insuportável; por este motivo, rejeita-se também tal hipótese. Mas em seguida esses dois seres se separam, em nome de uma vida que deve se perpetuar. Nem assim a separação deixa de ter o gosto da morte em vida. Dentro desses amantes, uma voz lhes diz — de forma mais clara ou menos clara, conforme sua capacidade de

repressão: “a separação é pior do que a morte porque significa, *em vida*, uma *capitulação* diante da morte”. Quando a repressão não é muito profunda, os dois sabem que viverão um sofrimento horrível; mas também um sofrimento breve, pois sabem que cada qual irá esquecer o outro. Trata-se da presença da morte *na* consciência e *da* consciência. Há uma sentença de morte recíproca. Na medida que a condenação se cumpre na própria consciência e na consciência do outro, a sentença de morte do outro significa decretar a morte de si próprio. O outro morre em vida, mas morre *dentro de mim*. Isso significa obviamente que minha consciência morre, que *eu* arrastarei comigo esse cadáver que nem sequer me fará sofrer. Mas ainda tem mais!

A sentença foi igualmente pronunciada em relação a mim; *eu também morro* na consciência do outro — e essa sensação será tanto mais intensa quanto mais possessivo for o amante que pede: “Não me esqueça, por favor!” Apesar de que eu ainda vivo em meu corpo, sou um cadáver no outro, naquele ser que me amou e a quem amei. Os dois seres não perderão a memória, é verdade; mas a “recordação” que ainda persiste tornou-se uma pequena múmia. O esquecimento é, portanto, a primeira e grande defesa contra a própria morte. Mas significa também um homicídio em nome da vida e o suicídio da consciência.

Rapidamente analisaremos as forças de defesa, para verificar como seus mecanismos evidenciam *a ambiguidade do princípio de morte não dissociado do processo vital*; por isso, do ponto de vista da convivência humana, tais mecanismos podem ser chamados também de mecanismos de intercâmbio [I. A. Caruso, *Psicanálise e Dialética*, Bloch Editores, 1967, Rio de Janeiro]. E, enquanto mecanismos de intercâmbio, estão orientados para a vida e seu desenvolvimento — no mínimo, para salvaguardá-la. Entretanto, é indiscutível que eles reagem também à presença da morte, na medida que servem de proteção contra um perigo mortal que irrompe na existência: a destruição do outro na própria consciência é uma maneira de evitar tal perigo. Mas o que significa isso senão submeter a própria consciência a uma espécie de auto-mutilação? Assim como o animal se salva graças à autotomia, a consciência encontra salvação anulando os conteúdos ameaçadores. Nesse caso verificamos que os mecanismos de intercâmbio funcionam, ainda uma vez, como autênticos mecanismos de defesa. Enquanto verdadeiras funções de luta e destruição, têm condições de garantir a sobrevivência do Ego, passando da saudade à agressi-

vidade, e chegando à racionalização da separação. Desse modo, pagam um alto preço à morte: perpetram o assassinato simbólico do outro Ego e, até certo ponto, também a destruição do seu próprio Ego.

Na segunda parte, denominada “A separação e o sentido dos impulsos”, pretendemos aventurar-nos a fazer uma análise dos fenômenos descritos. Não há dúvida que a separação amorosa repete catástrofes anteriores. A elaboração do luto é uma repetição de tentativas de defesa, acionadas anteriormente, quando uma catástrofe ameaçava o Ego. Os conceitos de perda, inibição, frustração e luto deverão ser examinados mais detidamente. Não se pode estudar a separação independentemente do vínculo que foi quebrado pela separação — trata-se de uma tautologia. Entretanto, a relação apaixonada encontra-se geralmente sob o signo dos instintos parciais, pois a paixão é uma tentativa de permitir o triunfo dos instintos parciais reprimidos e de procurar, desse modo, sanar a afetada economia libidinal. Entretanto, a separação repete e renova precisamente aquela repressão dos instintos parciais; na medida que, desde o início, foram pervertidos e tornados a-sociais pela repressão, tais instintos não podem ter uma função de cura. Daí, é importante examinar-se a compulsão repetitiva, que apresenta aquele mesmo caráter paradoxal e ambivalente que já encontramos nos mecanismos de defesa: é necessária para o progresso da vida e serve, ao mesmo tempo, como um depósito para a ação regressiva do princípio de morte. Antes, examinaremos os componentes agressivos da situação de separação, conforme dirigidos contra o companheiro e contra si mesmo. Veremos em que medida e intensidade a morte está presente na vida e como a separação representa a manifestação dessa morte na vida. Mas será que existe um verdadeiro e autêntico “instinto de morte”? Toda a cultura do homem é uma resposta à ação da morte em sua vida e uma defesa contra o fato de estar nas mãos da morte. Mas aqui está outra vez a ambigüidade: esta cultura, organizada contra a morte, já de saída passa a se identificar amplamente com seu inimigo, a morte, pois oprime e agride. A paixão, por sua vez, é uma resposta espontânea e anárquica à presença da morte — desordenada mas liberadora; a cultura opressiva, então, precisa condenar, reprimir e mutilar esta *outra* resposta à morte. A paixão, que luta em duas frentes, é derrotada porque está, ela própria, infestada pela destruição e carrega consigo os sinais da morte.

Na mesma seção tentaremos responder à seguinte questão: até que ponto é possível separar o social do biológico? O ideal da “velha” psicanálise é reduzir o psicológico ao biológico, enquanto o ideal da sociologia é realizar uma redução semelhante, mas ao nível da cultura. A investigação biológica acredita, por exemplo, que pode demonstrar, na área sexual, a “passividade” e certa impossibilidade de “adaptação” na mulher. Se fosse assim, o homem e a mulher vivenciaríamos a separação de forma diferente; entre os dois sexos, haveria então um mal-entendido condicionado pela própria espécie. Mas tal suposição, imposta pela cultura fundamenta-se numa negação de elementos humanos na mulher e é, já de si, um sintoma de repressão ao Eros. Ela torna a mulher um fator de destruição. Na verdade, a estrutura social patriarcal descobre algo destruidor no feminino (e portanto no sexual), que não corresponde a uma suposta maturidade sexual masculina.

Na terceira e última parte do livro, será colocada a questão seguinte: por que o Eros socializado está condenado à morte? Será que Eros deve morrer por causa de uma ordem “natural” do mundo? Por um lado, a cultura — adversária da morte — manipula forças portadoras da morte. A paixão, por outro lado, mesmo sendo uma rebelião contra a morte, esvai-se sob o signo da morte. As duas se chocam contra um hipotético “princípio de realidade” que é na verdade o princípio de uma estrutura social de dominação, como disse Herbert Marcuse [*op. cit.*]. A relativização do princípio de realidade não segue um sentido idealista; apenas demonstra como o ambiente real só com dificuldade se impõe sobre a ordem social dominante. A paixão, entretanto, rebela-se tanto contra a morte *biológica* como contra o “princípio de realidade” *social*. Consciente e inconscientemente (aqui com maior frequência), seu lugar permanece no plano da utopia que, longe de ir contra a razão, é fator de humanização da natureza bruta.

A organização dos diversos estratos que constituem o objeto do presente estudo fundamenta-se numa atividade abstrativa do espírito que analisa. Por isso, não podemos evitar que ocorram repetições em certos trechos, lacunas provisórias ou suposições só em parte comprovadas. De todo modo, esperamos que através das hipóteses apresentadas se encontre sempre um fio condutor — sempre e quando essa seqüência não ficar entorpecida por uma exagerada resistência afetiva.

PRIMEIRA PARTE

**A SEPARAÇÃO: UMA FENOMENOLOGIA
DA MORTE**

Antes de tudo, aqui reside o enigmático da melancolia: a maneira como a vida se volta contra si mesma e como os impulsos de auto-conservação, de respeito a si mesmo e de exigência de auto-realização podem se bloquear, tornar-se inseguros e ser destruídos pelo impulso de auto-negação. Poderia se dizer que, no quadro básico da melancolia, o aniquilamento se transforma num valor positivo, desejado e planejado. Aí se torna evidente uma tendência em tirar à própria vida a possibilidade de existir, solapando seus sustentáculos e pondo em dúvida os valores que a justificam. Então, desemboca-se num estado mental onde já não se vislumbra qualquer justificativa para a própria existência, que se sente vazia, sem sentido. É o desespero.

ROMANO GUARDINI, *Vom Sinn der Schwermut*

I. MECANISMOS DO PROCESSO DE MORRER

Queremos, antes de tudo, colocar certas hipóteses que vamos examinar no decorrer do capítulo.

O núcleo de nossa problemática está constituído pela *vivência da morte numa situação vital*. Em outras palavras, o problema que nos preocupa e que geralmente permanece reprimido na consciência de quem o sofre diretamente é *a vivência da morte em minha consciência*, graças à separação; complementar a esse, existe um outro problema que é narcisisticamente mais doloroso para quem o sofre: *a vivência de minha morte na consciência do outro*.

Repetimos que escolhemos intencionalmente um problema limitado, quotidiano mas nem por isso grosseiro: a situação dos amantes que, *a priori*, devem separar-se por motivos de ordem moral, religiosa, social e utilitária; além de tudo, esses motivos são vividos no plano consciente! Pode ser que tal problemática seja rejeitada de antemão, com base em teorias pré-fabricadas que recorram à transcendência. Caso contrário, devem-se aceitar necessariamente razões de sobra para afirmar que ocorre uma morte na separação. Que outro nome se poderia dar a essa extinção, vivida tão corporalmente, na consciência do ser amado? A propósito, cremos que essa questão talvez sirva para abrir novas perspectivas para essa enteada da psicanálise — a teoria freudiana de um “instinto de morte”. Já desde as propostas iniciais do problema, existem certos indícios de que Tánatos vence Eros, ou seja, de que um “instinto de morte” ou um princípio de morte supere a libido em nome da cultura, da moral, do Super-Ego, etc. Em qualquer dos casos, quem pode definir aqui, com segurança, onde está a “verdadeira” vida e onde está a morte? A partir disso tudo, surgem várias possibilidades e hipóteses às quais iremos nos referir a seguir.

a) *A catástrofe do Ego*

Com a separação, produz-se uma morte na consciência. Se isso significa passagem para uma vida superior ou não, é uma questão em aberto e inteiramente discutível. O certo é que dessa morte na consciência surge *o desespero*: duas pessoas estavam fundidas numa união dual que tem um único modelo, a “díada” mãe-

filho; a perda do objeto de amor, que é ao mesmo tempo um forte elemento de identificação, conduz a uma autêntica mutilação do Ego. Ocorre aí uma catástrofe, graças à perda de identidade, e uma considerável regressão que ameaça o Ego. Tal situação se mantém grave mesmo quando a união dual estiver supostamente mais voltada para o Id. Então, acionam-se imediatamente os mecanismos de defesa, para que a vitória da morte não se torne absoluta, para que a morte na consciência não aniquile a consciência (psicose) e para que, em prosseguimento a isso, não ocorra a extinção física (o morrer psicossomático ou suicídio).

b) *A agressividade*

Durante a elaboração deste nosso trabalho, ficamos impressionados com a agressividade como primeiro mecanismo de defesa. Certos estudos psicanalíticos anteriores (Freud e Lagache, entre outros) comprovaram que o luto, geralmente considerado “não egoísta”, na verdade contém uma grande dose de agressividade, escondendo a acusação seguinte: “Como você foi capaz de me abandonar?” Nossa opinião é que a agressividade dá origem à desvalorização do ausente. Mesmo que a consciência registrasse aspectos negativos no companheiro, o certo é que ele correspondia a fortes expectativas do ideal do Ego. Agora, sua imagem deve ser desvalorizada para que o Ego, profundamente ferido, possa se reconciliar com um ideal do Ego abalado e tenha condições de continuar vivendo. Na situação descrita, portanto, a agressividade é um mecanismo de defesa; na medida que o amor se transforma em ódio, isso talvez permita uma *desidentificação* com o objeto — mas, ao mesmo tempo, irá permitir também uma união com ele. Diga-se de passagem que, ao se colocar o ausente na glória de um panteão (uma espécie de culto institucional ao antigo amado), repete-se uma das formas mais primitivas de introduzir furtivamente a agressividade, burlando a censura do Super-Ego. Além disso, trata-se da forma mais segura de tornar definitiva a morte do ausente na consciência e de torná-la aceitável para o Ego.

c) *A indiferença*

É um outro mecanismo de defesa. Escolhemos esse termo, mas para nosso objetivo seria mais adequado o uso da expressão “estou pouco me importando”. Esse mecanismo ocorre incondicionalmente durante a separação, mesmo quando é incompatível com

outros estratos da personalidade. Provoca a repressão e rejeição dessa circunstância, por parte da consciência. Os fatores atuantes dentro do “estou pouco me importando” são sobretudo os seguintes: diminuição do Ideal do Ego, enfraquecimento do Ego graças à desidentificação e proporcional aumento do narcisismo.

d) *A fuga para adiante*

O “estou pouco me importando” não é bem sucedido quando tenta afastar o desespero, porque contraria o Super-Ego e o Ego que ainda se defende. Carrega sinais de uma forte inibição depressiva e necessita, ele também, ser rejeitado. Então, aciona-se desta vez um novo mecanismo de defesa, a *fuga para adiante*. Essa fuga para frente está condicionada especialmente pelo Super-Ego; visa a conservação do Ideal do Ego e se manifesta basicamente como uma fuga na *atividade*, um escape muito comum nessa situação, sobretudo quando se trata de pessoas conformistas e obsecadas pelo dever. Uma alternativa aparente é a fuga em *busca de prazeres*, em geral proposta pelo Id; essa fuga também está sempre presente, ainda que às vezes de forma muito sublimada. As doses flutuantes de libido buscam novos objetos. Muitos chegam até a pensar em procurar um substituto. Nesse caso, é de considerável importância o mecanismo de substituição: mata-se melhor quando já se tem um substituto para o morto. O Ego sofredor necessita de consolo e sabe, pelas experiências passadas, que isso pode ser conseguido através do prazer; trata-se, geralmente, de um equívoco. Estas duas formas de fuga para adiante têm como finalidade dirigir a libido hesitante — liberada pela defesa do Ego para evitar a regressão profunda — e direcioná-la a um objeto que seja aceitável pelo Super-Ego e pelo Id.

Resta apenas lembrar que os mecanismos de defesa não se apresentam sempre nessa ordem cronológica, nem ficam assim tão separados. Pelo contrário, encontram-se entrelaçados e ocasionalmente podem chocar-se entre si — como as diferentes posições defensivas de uma cidade em pé de guerra. São mais ou menos conscientes (tendendo em geral para o menos consciente) e caminham lentamente para seu objetivo, às vezes de forma muito desigual.

e) *A ideologização*

Qual é esse objetivo? Que formas adquire esta depuração? Ela sem dúvida ocorrerá, se os dois amantes sobreviverem; trata-

se da última *racionalização*, que torna a necessidade (entendida literalmente a partir da catástrofe do Ego) uma virtude. Essa virtude varia entre uma filosofia estoica, uma auto-consciência heróica, um ceticismo moderado, ou uma devoção religiosa. Variam, portanto, as máscaras da *ideologia* que legitimam a morte. Como, por outro lado, a vida utiliza os mais diversos elementos para seu progresso, também é possível ocorrer um autêntico enriquecimento psíquico — possivelmente muito mais raro do que supõem aqueles que buscam e fornecem consolo. Na verdade, é pouco provável conseguir-se tal enriquecimento da vida através de uma ideologia mistificante ou de uma falsa consciência; mais provavelmente, a ideologização significará, em última análise, a afirmação de certa rebelião e com isso constituirá uma vitória parcial sobre a morte sofrida. É mais provável, portanto, que a ideologização se cristalice num “não” do que num “sim”, diante da separação.

De todo modo, o problema da separação é um dos que mais claramente expressam “o mal-estar na cultura”. Só um estudo mais aprofundado poderia confirmar a hipótese de que são realmente as forças da morte que fomentam as manifestações da separação. Essa relação com a morte torna-se possível graças a uma sociedade opressora que favorece a repressão (morte da consciência) e com isso cria obstáculo para a integração dos instintos parciais na auto-sублиmação, além de propagar a falsa consciência. Mas, para além disso, a socialização também se integra no processo dialético da consciencição progressiva do homem, numa volta para si mesmo a partir da alienação da falsa consciência. Não temos intenção de solucionar tal contradição, mas apenas apresentá-la como um fenômeno concreto: a sociedade é o instrumento da alienação humana e ao mesmo tempo o instrumento de sua superação. Encontramos, por um lado, a estrutura social opressora, aliada da morte; por outro lado, verificamos que a modificação de tal estrutura é um requisito para a superação da alienação final, ou seja, a alienação da morte física.

Quando a natureza toma consciência de si mesma, deve inevitavelmente considerar a morte como uma limitação a ser superada. Assim, é através da consciência e da praxis adequada que a natureza procura superar todas as manifestações físicas e psíquicas da morte: a separação, a repressão, a alienação.

II. A SEPARAÇÃO ENQUANTO FRAGILIDADE DOS INTERCÂMBIOS E ENQUANTO DEFESA

Nas sociedades burocratizadas e aburguesadas, considera-se adulto aquele que se conforma em viver menos para não ter que morrer muito. Entretanto, o segredo da juventude é este: viver significa arriscar-se a morrer; e fúria de viver significa viver a dificuldade.

(EDGAR MORIN, *Les Stars*, Éditions du Seuil, Paris, 1957, pg. 127.)

A afirmação de que “morrer é uma forma de vida e viver é uma forma de morte” parece-nos uma simples frase feita. Na medida que a razão se vê diante do maior escândalo de nossa existência, essa afirmação parece trivial e inócua, provocada pela repressão e pelos costumes (evidentes em aparência e não em realidade). A “evidência”, neste caso, resulta de um mecanismo de defesa: racionaliza-se algo ameaçador; depois, sem maiores análises, transforma-se o racionalizado num diagnóstico vago, sem terapia.¹

Jean-Paul Sartre observa com acuidade que a morte em nossa consciência normalmente “afeta o outro”; a consciência não está em condições de elaborar a ameaça pessoal da morte, ou seja, a idéia de que agora é minha vez de morrer.²

¹ Quando, na peça de Ionesco, o astrólogo do palácio comunica ao seu Rei: “Vossa Majestade está morrendo!”, tal informação não tira o bom humor do Rei (do homem), que responde: “Sim, amigo, somos todos mortais.” O humor do Rei (do homem) muda, entretanto, quando o astrólogo lhe faz ver que essa lei, válida para todo mundo, irá afetá-lo pessoalmente, *hic et nunc* [Eugène Ionesco, *Le roi se meurt*, Gallimard, Paris, 1963].

² Freud diz que nossa atitude para com a morte “estava longe de ser direita. A qualquer um que nos desse ouvidos, nos mostrávamos, naturalmente, preparados para sustentar que a morte era o resultado necessário da vida, que cada um deve à natureza uma morte e deve esperar pagar a dívida — em suma, que a morte era natural, inegável e inevitável. Na realidade, contudo, estávamos habituados a nos comportar como se fosse diferente. Revelávamos uma tendência inegável para pôr a morte de lado, para

O lugar comum referente a morrer em vida e viver até o último suspiro é útil, apesar de tudo, para a elucidação indireta do problema da separação, pois significa também que nos separamos incessantemente dos outros e de nós mesmos. Somos donos, ou melhor, acreditamos ser; mas nossa posse nos escapa das mãos. No momento em que possuímos algo — em que nos apoderamos de algo mediante a simples percepção —, nesse mesmo instante nossa relação com o percebido é questionada de modo radical; então, a libido, que “possui” (catectiza, investe) o objeto, é reclamada pela consciência que se apressa em recolher para si uma parcela da libido “flutuante” que sobrou quando da sua retirada. Pior ainda: ao se retirar, a libido se torna insegura de sua posse (catexia) e reflui para o próprio Ego; mas não encontra ali satisfação alguma, pois também meu Ego é um Ego para a morte, um Ego moribundo: só posso me possuir definitivamente de maneira tão limitada, posso ser tão pouco meu próprio Ego, posso permanecer tão pouco em mim — ser comigo tão pouco como fui Outro, por identificação.

A esse respeito, a teoria dos *mecanismos de defesa* desenvolvida por Sigmund Freud e sua filha Anna é de fundamental importância. No fundo, toda manifestação vital é, desde o início, rejeitada em função da morte atual; Freud explica essa rejeição defensiva como parte do instinto de morte. Sabe-se [S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, 1920, G.W., XIII. *Além do Princípio de Prazer*, Ed. St. Vol. XXIII] que a compulsão à repetição tende sempre a evitar o desprazer, através da defesa contra o mundo exterior (fonte de estímulos); ela representa a tendência a restaurar na vida, o estado inanimado.

Estaria a defesa a serviço da morte? Não, evidentemente; nem mesmo para o próprio Freud, pois os mecanismos de defesa são pré-condições necessárias ao desenvolvimento do ser vivo —

eliminá-la da vida. Tentávamos silenciá-la; na realidade, dispomos até mesmo de um provérbio [em alemão]: ‘Pensar tão pouco em alguma coisa como se pensa na morte’. Isto é, como se fosse nossa própria morte, naturalmente. De fato, é impossível imaginar nossa própria morte e, sempre que tentamos fazê-lo, podemos perceber que ainda estamos presentes como espectadores. Por isso, a escola psicanalítica pôde aventurar-se a afirmar que no fundo ninguém crê em sua própria morte, ou dizendo a mesma coisa de outra maneira, que no inconsciente cada um de nós está convencido da sua própria imortalidade.” [S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, 1915, G.W., X, pg. 341. *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, Ed. St. vol. XIV, pg. 237.]

e, segundo Freud, pré-condições inúteis. Os mecanismos de defesa estão a serviço da compulsão repetitiva, atuam sobre o instinto de morte e também criam a possibilidade de um *modus vivendi* no mundo — afinal, sem o mundo a vida é inconcebível. Decididamente, a vida é um ser-no-mundo. A defesa, fundamentalmente “negativa”, permite uma espécie de coexistência com o mundo: através dos mecanismos de defesa, o Ego mais ou menos “se entende” com a realidade do mundo.

Em trabalhos posteriores, o mesmo Freud confirma definitivamente que os mecanismos de defesa estão a serviço da defesa tanto do Id como do Ego e do Super-Ego. “Pois o Ego tem de tentar, desde o próprio início, desempenhar sua tarefa de mediar entre seu Id e o mundo externo, a serviço do princípio de prazer, e de proteger o Id contra os perigos do mundo externo. Se, no decurso desses esforços o Ego aprende a adotar uma atitude defensiva também para com seu próprio Id, e a tratar as exigências instintuais deste último como perigos externos, isto acontece, pelo menos em parte, porque ele compreende que uma satisfação do instinto conduziria a conflitos com o mundo externo. Posteriormente, sob a influência da educação, o Ego se acostuma a remover a cena da luta de fora para dentro e a dominar o perigo *interno* antes que se tenha tornado *externo*, e provavelmente, com mais freqüência, tem razão em assim proceder. Durante essa luta em duas frentes — posteriormente haverá também uma terceira frente —, o Ego faz uso de diversos procedimentos para desempenhar sua tarefa, que, para exprimi-la em termos gerais, consiste em evitar o perigo, a ansiedade e o desprazer. Chamamos este procedimento de ‘*mecanismos de defesa*’.” [S. Freud, *Die endliche und die unendliche Analyse*, 1937, G.W., XV, pg. 80. *Análise terminável e interminável*, Ed. St. Vol. XXIII, pg. 268.] Os mecanismos de defesa *servem como mediadores* entre as “instâncias” do “aparelho psíquico”, pois esse conflito é inevitável, graças às exigências opostas ou provenientes tanto do “meio exterior” como do mundo “instintivo”. Na medida que buscam reprimir ou evitar os conflitos, os mecanismos de defesa atuam assim *pró e contra* as demandas instintivas e as exigências do mundo exterior. Portanto, são basicamente ambivalentes: servem a Eros e a Tánatos, às exigências individuais e sociais, ao Id e ao Super-Ego, sempre a partir de um compromisso com o Ego.

Já de si, é legítimo colocar em primeiro plano o problema da separação ou, se quiserem, do morrer. Enquanto isso não ocorre,

os mecanismos de defesa têm prioridade numa hierarquia de significação *para nós*, para a *vida* consciente-de-si-mesma; e nesse sentido, não são mecanismos de *defesa* mas de *intercâmbio*; apresentam-se enquanto mecanismos de intercâmbio com o mundo e mecanismos da vida — o que significa também um compromisso com a morte. Essa ambigüidade de enfoque origina posições às vezes mais “otimistas” e às vezes mais “pessimistas” dentro da teoria. O principal objetivo da ciência não é exatamente julgar se suas afirmações são otimistas ou pessimistas. Mas é verdade que, encontrando-se no mundo e sendo “exercida” por homens (ou seja, pela vida consciente de si mesma), a ciência não pode deixar de esboçar “hipóteses prévias”; enquanto manifestação da vida ou de conscienciação da vida, ela deve conseqüentemente procurar o auto-direcionamento do ser humano (posição fundamentalmente otimista). Entretanto, não se trata aqui de preconizar um equivocado “realismo socialista” ou uma ideologia semelhante. Dentro dos limites do seu extenso objetivo “otimista”, a ciência deve levar em consideração o aspecto considerado “negativo” de nossa existência. Como a repressão demasiadamente “otimista” é enganosa e favorece a inconsciência da morte, somente depois que ela for elucidada e superada é que o conhecimento poderá nos levar, através da *kenosis* do morrer, a uma verdadeira *praxis* mais otimista.

Para não sobrecarregar desnecessariamente esta nossa exposição, queremos fazer referência àquilo que já escrevemos sobre o tema. Interessa-nos mostrar rapidamente o aspecto “positivo” dos mecanismos de defesa — cujo estudo e cuja valorização só podem ser encaminhados do ponto de vista da vida que os aciona dentro do processo. Sob esse prisma, os mecanismos puramente intrapsíquicos (que visariam apenas defender o narcisismo contra o mundo exterior) não poderiam funcionar. [Igor Caruso, *Psicanálise e Dialética*, op. cit.] Mas eles funcionam porque estendem uma ponte e fazem contacto com o ambiente. Mesmo quando estejam voltados basicamente à proteção contra o ambiente perturbador, numa função defensiva, esses mecanismos criam de fato, ao serem acionados, uma situação ou um “espaço” comum com o ambiente. A defesa e a luta são modalidades de intercâmbio entre os contendores; não por acaso, a *identificação* é o mais significativo desses “mecanismos de defesa”. Por essa razão dissemos acima que os “mecanismos de defesa” também podem, enquanto funções do elemento vivo, ser chamados de “mecanismos de intercâmbio”; para

completar, essas funções enquanto tais têm basicamente um aspecto tanto psicológico quanto sociológico.

Considerar os “mecanismos de intercâmbio” do ponto de vista do processo vital é na verdade a única forma inicialmente acessível para um ser racional manifestar sua *vida*. Nesse sentido, vemo-nos na obrigação de reconhecer a tais mecanismos uma ativa função no desenvolvimento do processo vital, ou seja, a de realizar o intercâmbio do ser vivo com seu meio, como condição *sine qua non* da própria vida. A seguir, podemos constatar que tais “mecanismos de intercâmbio” obedecem à lei da inércia e garantem economicamente o intercâmbio, de tal modo que o ser vivo se defenda, o quanto possível, dos estímulos que o atacam. Apesar de ser um processo em evolução, a vida supõe também um *excedente* de possibilidades de desenvolvimento, diante do estágio já alcançado. Para o ser vivo, é sem dúvida válido defender-se também de um excesso de estímulos, ou seja, conservar o quanto possível o estágio alcançado ou superado e, depois, *abandoná-lo*. Deste ponto de vista, os mecanismos de intercâmbio foram corretamente chamados de “mecanismos de defesa” por Anna e Sigmund Freud. Entretanto, o que houve de revolucionário na descoberta de Freud foi o estudo do processo vital *em sua relação com a morte*, acima da qual a vida se eleva de maneira muito ativa. Mas a morte domina a vida em todos os aspectos; *nesse sentido*, a morte “exerce” uma ação profunda sobre a vida, enquanto onipresente nela — sobretudo na vida que toma consciência de si mesma.

Esta comprovação da fragilidade do processo vital nos leva a uma nova dificuldade dialética. O processo vital serve *tanto* para garantir os intercâmbios necessários à vida *quanto* para defender a tendência de que as perturbações provocadas por esses intercâmbios subsistam. Portanto, devemos concluir sem receio que a defesa está normalmente orientada contra estímulos externos ainda “mesclados”; “mesclados” significa aqui que esses estímulos têm uma caráter *perturbador* e, apesar de sua ligação com a vida, podem chegar até a um caráter *destruidor*, depois de ultrapassarem um grau ótimo. Tal ambigüidade é inerente ao processo de desenvolvimento. O ser vivo precisa de exercício, maturidade e crescimento, para se equiparar a esses mesmos estímulos que impulsionam à maturidade e ao desenvolvimento. Se todos eles pudessem ser dominados imediatamente ou se o ser vivo sucumbisse logo após os estímulos, então não haveria desenvolvimento.

Neste ponto deparamo-nos com um dado extraordinariamente complexo e rico em detalhes. Os mecanismos de defesa obedecem à compulsão, à repetição, à tendência do vivo em sobreviver. Colocam-se de tal modo que tendem ao restabelecimento do estado primitivo; considerados desse ponto de vista (como fez Freud), subordinam-se a um hipotético “instinto de morte”. Não apenas enquanto mecanismos de intercâmbio “positivos”, mas também na qualidade de mecanismos de defesa, servem ao mesmo tempo de defesa à ameaça vital dos estímulos excessivos que, na dose e uso adequados, impulsionam a vida para adiante. Os mecanismos de vida são, portanto, também mecanismos de defesa das condições vitais que produzem os estímulos — quer dizer, até certo ponto negam a vida. Eles são mecanismos de intercâmbio com o meio (mediadores da vida) e ainda mecanismos de defesa frente ao excesso de estímulos destrutivos (negam a morte). Ao permitirem um intercâmbio limitado com os objetos, esses mecanismos evitam a perturbação do narcisismo e ao mesmo tempo evitam a morte — apesar de ou pelo fato de diminuírem a aceleração do desenvolvimento. Literalmente (para a natureza que reflete), trata-se de funções de intercâmbio que de início defendem a vida; mas, para uma reflexão capaz de abstrair o fenômeno evidente da vida e olhar as coisas na perspectiva da não-vida, trata-se também de funções redutivas e secundárias que buscam uma inércia regressiva e uma repetição que nega a vida.

O fundamento primário da *ambivalência* que caracteriza o ser vivente está resumido nesta propriedade paradoxal de todo processo vital. O ser vivo se defende contra a ameaça à vida, mas ao mesmo tempo se defende também do desenvolvimento da vida. Se evita o mundo dos objetos, nem por isso deixa de cobiçá-lo e utilizá-lo para a continuação de seu desenvolvimento vital. Assim, vemos unificadas na função vital a tendência à “posse do objeto” e à “destruição do objeto”; à identificação com os objetos e consigo mesmo, mas também à separação dos objetos e de si mesmo. Juntam-se aí, portanto, a aceitação do mundo, assim como sua experimentação, sua investigação, sua percepção, sua identificação, sua introjeção e sua negação. Em resumo, são atitudes típicas do ser vivo tanto um “não” ao mundo, a si mesmo e à vida quanto um “sim” ao mundo e a si mesmo, ambas em interação recíproca.

A obrigação de viver é uma virtude (*virtus*) criada pela consciência normativa a partir da necessidade de viver e da submissão

inexorável da vida à morte. Nesta virtude encontra-se também sua própria necessidade, pois ela não percebe que já carrega consigo elementos de negação que reagem contra a necessidade e o escândalo.

O ato de “tornar a necessidade uma virtude” baseia-se também na incansável tentativa de superar a necessidade — tanto da parte de quem se separa como da parte de quem os consola; é nesse sentido que os amantes se dizem, ao se separarem: “Mais cedo ou mais tarde a gente ia mesmo se separar por causa do tempo, das circunstâncias ou de nossas próprias deficiências; então, é melhor a gente se separar por nossa própria vontade.” Isso lembra o suicídio muitas vezes praticado por angústia frente à morte. Considerada absurda de um ponto de vista puramente racional, esta capitulação ante o estado de necessidade é a maneira pela qual o indivíduo busca defender-se da morte heterônoma, incompreensível e escandalosa, decretada por um destino cego; prefere, portanto, uma morte “voluntária”, decidida por sua própria disposição “soberana”. Mas ele não percebe a incongruência de se defender da morte (enquanto negação forçosa da vida) e da separação (enquanto negação forçosa do estar unido) mediante uma negação “voluntária” da vida e do estar unido. A morte só pode ser combatida pela vida. Sem dúvida, tal situação pode parecer pobre de perspectivas. Mas a multiplicação da vida por si mesma é a única esperança efetiva de, a partir de si própria, dar origem a novas qualidades e de se auto-superar. Ao contrário, enquanto aniquiladora, a morte não pode produzir novas etapas nem novas qualidades, a partir de *si própria*.

III. COMO MORREMOS?

a) *Uma doença que provoca a morte*

Vamos exemplificar agora o desespero produzido pela separação, o desespero pela *morte na consciência* e os mecanismos de defesa acionados como reação. Seguem-se algumas histórias comuns de separações amorosas que, entre as tantas conhecidas, tomamos *ad hoc* da praxis psicanalítica e das entrevistas clínicas.

(101) Começemos, por exemplo, com o doutor C.D.,¹ químico de profissão, casado, pai de dois meninos, e que aos 36 anos inicia relações amorosas com uma jovem de 18 anos, ajudante de laboratório e empregada na mesma instituição que ele. O doutor C.D. apresentou síndrome de depressão “reativa” com uma forte superposição psicossomática. Os dois decidiram separar-se por pressão do suposto princípio de realidade: o casamento, o amor e respeito à esposa e filhos desse casamento, o medo ao escândalo, a preocupação pelo futuro da jovem, etc. Depois de grandes tormentos, os amantes decidiram separar-se definitivamente; com muita coragem, a jovem resolveu de um momento para outro mudar-se para Rotterdam, abandonando o estabelecimento onde trabalhava e onde o doutor C.D. tinha um cargo docente. Seis meses após a separação, o doutor nos fez o relato seguinte:

“Para mim, é extremamente difícil ter uma idéia de conjunto sobre o que aconteceu. Como lhe disse, o amor por L. era muito forte; já antes de nos tornarmos amantes, o que só sucedeu mais tarde, eu vivia como que sonhando; mas eu me pergunto porque houve tão pouca felicidade entre nós. Depois de alguns dias, meus colegas e em seguida minha esposa descobriram nossas relações. A grande diferença de idade entre nós dois e o vínculo matrimonial com minha mulher tornavam a situação impossível. Entretanto, devo ter sentido um prazer que hoje é impossível imaginar,

¹ Todos os exemplos clínicos e, em geral, todos os “casos” apresentados serão enumerados, começando pelo número 101. Quando necessário, haverá sempre referência a esses números. Convém deixar claro que as iniciais aqui empregadas não correspondem aos nomes verdadeiros das pessoas; também as designações geográficas (Rotterdam, Neulengbach, Paris, etc.) foram colocadas de modo arbitrário. Além de tudo, as profissões das pessoas examinadas foram substituídas por outras de algum modo afins.

pois só a idéia de perder L. era para mim pior do que a morte. Aceitamos todos os impedimentos, angústias, humilhações e recriações. No entanto, aproximadamente três meses mais tarde, ambos compreendemos que nada podia ser feito; iríamos nos destruir a nós mesmos, além de que minha esposa e provavelmente meus filhos também sucumbiriam. L. foi para muito longe. Durante dois meses muito compridos, achei que estava ficando louco; a idéia de que tudo tinha terminado me provocava uma dor indescritível. Só posso dizer que, durante aqueles dois meses, chorei sem parar, sempre que estava sozinho. A seguir, veio um período que agora posso definir como lúgubre. A tentativa de manter nossa relação, nem que fosse só por carta, para me sentir perto dela e ter a sensação de lhe ser útil, não foi muito feliz. De fora e teoricamente, eu lhe falava de sua liberdade, nas cartas; mas não há dúvida que dependíamos violentamente um do outro. O desespero dramático acabou e uma surda desilusão veio ocupar seu lugar. Minha esposa não compreendia meu estado; e quem poderia compreender? Enquanto L. esteve comigo, minha mulher parecia uma louca. Agora, me lançava no rosto todo o passado. Acho que naquele período só tive uma ou duas relações insignificantes com mulheres. Enquanto isso, L. conheceu um rapaz que logo se tornou seu amigo. Eu soube disso em seguida, quando ela me contou, muito tímida e pouco à vontade. A relação entre eles, mesmo sendo erótica, não foi imediatamente sexual. Esse estudante, antes de tudo, ajudou-a a suportar melhor a solidão no exterior. Entretanto, durante três meses eu lhe escrevi cartas confusas a respeito disso. Tentei ser compreensivo, mas era demais o que estava exigindo tanto dela quanto de mim mesmo. Apesar da tal 'liberdade', queria mantê-la como um ideal, conservá-la de algum modo e pode ser até que eu a tenha pressionado um bocado. Apesar da compreensão verdadeira que lhe oferecia, eu não conseguia entender como ela precisou de apenas três meses longe de mim para começar uma nova amizade com um homem. É grotesco. Imaginei que isso passaria e então me dei um prazo taxativo de seis meses. Fiquei decepcionado, como se fosse uma traição porque ela resistiu à solidão apenas a metade do tempo previsto. Daí, suspeitei que esse estudante se tornaria meu 'sucessor'. Como eu disse, minhas cartas eram confusas e de certo modo hipócritas; me esforçava para demonstrar compreensão e amizade, mas nelas deixava transparecer minha raiva e ciúmes. Não pude acreditar mais em nada do que me contava e de repente não entendia bem

como tinha podido ser feliz com ela; freqüentemente, lembrava apenas as coisas negativas: nossas dificuldades e sua atitude um pouco leviana, bem de acordo com sua idade, de ter alguns namoricos inofensivos. Ao mesmo tempo que a valorizava, eu me julgava um egoísta. A razão me dizia que ela me amava de maneira muito mais simples, exclusiva e sincera do que eu a ela. O que acontecia era que talvez L. fazia pouca ostentação daquilo tudo. Mas eu me sentia enganado, mesmo que depois dos seis meses ela de fato não estava me enganando mais. Além de tudo, eu não podia falar em infidelidade, pois cada um tinha sua liberdade. No fim das contas, eu é quem tinha traído a ela e não *ela* a mim, durante esse tempo. Infiel ou não, ela com certeza está mais contente do que eu, porque é jovem e tem um amigo jovem. Então, de que coisa eu continuo dependendo? Sim, dependendo de alguma coisa. Sexualmente, não fui escravo desta moça, mas como já disse também não passei muitas horas felizes com ela. No fim, nem ela se mostrou especialmente compreensiva comigo. Mas pode-se dizer que, de todo modo, fomos sinceros um com o outro, nessas poucas horas. Algumas vezes me dá raiva; lamento ter sofrido tanto por tão pouca felicidade. Mas mesmo assim me vem uma ponta de desespero incompreensível que me faz lembrar a perda de algo grandioso e que me fazia feliz, sem que minha consciência consiga explicar tudo. É como se tivesse dado uma espiada num outro mundo e agora pagasse caro. Não sei exatamente o que aconteceu naquele mundo; talvez a alegria elementar que nos proporciona um ser jovem, um espírito receptivo e um corpo inexperiente, sem a eterna preocupação com o que é permitido e o que é proibido.”

Termina aqui o relato do doutor C.D., seis meses depois de consumada a separação.

Nesse relato encontramos, ao menos insinuados, todos os mecanismos de defesa que mencionamos no começo do capítulo. Após o desespero inicial que se seguiu à vivência da catástrofe radical do Ego, foram acionadas a repressão, a indiferença e a idealização, ao lado da agressividade, resignação e rudimentos de racionalização. A elaboração do luto apenas começou e ajudará C.D. a viver, mas isso lhe sairá muito caro: terá que aceitar a morte da jovem amante em sua consciência; e sobretudo sua própria morte, que acontece na consciência do ser amado. Em outras ocasiões falaremos mais do caso C.D.

(102) Vamos a mais uma história de separação. Trata-se da senhora Z.F., de 31 anos, casada aos 19 anos com um poderoso industrial, 32 anos mais velho que ela. Não vamos nos deter em considerações sobre a evidente estrutura edipiana desta relação. A senhora Z.F. mantém com o marido uma relação de dependência, mas devota-lhe carinho e admiração. Não consegue imaginar sua vida sem o marido, motivo pelo qual aceita sinceramente o importante papel das convenções sociais e de um estilo de vida já consagrado. Logo depois do casamento, ambos tiveram problemas sexuais que continuam até o presente. Assim, a senhora Z.F. nunca se sentiu sexualmente satisfeita em seu casamento. Teve sim algumas “aventuras” que naturalmente deixaram-na preocupada, pois é uma mulher sensível e sincera; apesar disso, tais fatos não chegaram a criar problemas mais graves. Faz um ano e meio que ela ama um homem de quem teve um filho. O marido aceitou e perdoou generosamente tanto a relação amorosa quanto suas conseqüências. Mas, como condição indispensável, exigiu que o amante desaparecesse do círculo de amizades de sua esposa, coisa que foi cumprida; a senhora Z.F. esforçou-se até em deixar o caminho livre para que o amante tivesse outra relação, e sofreu a tortura do ciúme, como ela mesma confessa. Curiosamente, foi aos 31 anos que sentiu ciúme pela primeira vez. Tem um enorme apego ao bebê; mas depois do parto, ela começou a manifestar um estado depressivo com traços psicossomáticos — em especial, vulnerabilidade às infecções por vírus. Nessa situação, escreve uma carta onde analisa seu problema:

“Estou completamente aniquilada. Sim, teoricamente renunciei a X [o amante], mas tenho raiva e ódio da vida. Afundi-me numa total passividade, refúgio do meu gênio difícil. Lá no fundo, para além de toda a razão, digo que somos uns animais. Mas o que sabemos dos animais? Você próprio não acredita no amor eterno. Mas será que a gente não deveria se rebelar contra a separação e também contra a morte? Ou então, teriam que durar eternamente a vida e a união dos seres? Sim, muitas vezes acho que nossa vida não difere muito da dos animais; é um fenômeno que faz parte do contexto. Pode-se, naturalmente, considerar cada fato isolado, sem esperar qualquer continuidade; então, a vida se torna uma seqüência de coisas. E entretanto, o sabor das coisas depende daquilo que colocamos nelas, da continuidade dessas coisas para além de si mesmas. Que seria do amor se ficasse reduzido apenas ao que se sente num determinado momento, podendo

se repetir sucessivamente como uma seqüência de instantes isolados? Seria semelhante ao ato de se comer um bombom. Mas inclusive quando se come um bombom, junta-se aí a imagem que temos dele, a espera do recheio e o prazer de poder comer outros. Bom, isto é muito triste e me enche de raiva e de impotência. Se fosse menos passiva, poderia odiar mais. Por que a gente tem que sofrer sempre? Por que precisa renunciar sempre às coisas que são belas e sadias?"

Também neste texto podemos observar a presença de todos os mecanismos de defesa que podem eclodir na separação: deses- pero, agressividade, indiferença. A fuga para adiante com certeza não está clara na carta, mas sabemos que nem todos os dinamismos descritos se apresentam de maneira cronológica. Numa outra carta, a senhora Z.F. escreveu que a separação pertence à vida e que, em algum lugar, talvez na China, existe o costume de se plantar cereais nos túmulos dos mortos, de modo que isso faz sentido. Esse auto-consolo, entretanto, não chegou a criar uma ideologia. Mas já se vê na carta citada uma tentativa de racionalização: como não existe o amor eterno, é preciso aceitar a separação.

(103) Este paralogismo tem uma curiosa relação com outra expressão usada num determinado trecho de uma carta que um senhor de 45 anos escreveu também numa situação de separação: "Eu sei que o amor humano naturalmente não é eterno; e no entanto, maldigo a separação, que não é de maneira alguma consequência do amor. Os seres humanos não estão limitados em sua liberdade e em sua ação *porque* o amor não seja eterno; ao contrário, a sociedade proíbe a felicidade e a liberdade, que são condições necessárias para o amor, e em princípio faz isso tentando legalizar o amor e torná-lo eterno. Mas a verdade é que não existe eternidade onde não existe liberdade!"

(104) Paralelamente à declaração desse homem de 45 anos, transcrevemos a seguir alguns trechos de uma carta de um poeta de 54 anos que, segundo suas próprias palavras, precisou sacrificar "o maior amor de sua vida": "Sim, alguns dão um tiro na cabeça, mas essa é uma minoria de valentes ou covardes. Vamos deixá-los de lado. E os outros, que fazem? Você, querido amigo, conhece esse ditado imbecil e certo como todo ditado: *partir, c'est mourir un peu*. De minha parte, considero a morte física menos injusta do que essa morte que envenena toda nossa vida posterior. Não

pude superar este problema: amo N., dormi com ela, conheço todas as facetas de sua vida, sua maneira de pensar, de sentir, de... Entre deixá-la ou morrer, algo em mim sabe que a segunda solução é a mais digna. Mas veja você, por mil razões que agora não importam, nós nos separamos em nome da vida futura. Tenho na boca o gosto da morte; apesar de N. e eu trocarmos longas cartas, apesar de pensarmos um no outro, apesar de sentirmos ao mesmo tempo uma força que nos corroe por dentro, é certo que *estamos nos esquecendo mutuamente!* Isso não lhe diz nada? E-s-q-u-e-c-e-r. Esquecer alguém que vive, esquecer a quem mais se ama e ao mesmo tempo tornar-se cada vez menos na memória do outro. Ah, ela ainda vai me amar aos 70 anos de idade! Quero dizer que, excetuando a hipótese de que se torne subitamente imbecil, ela não deixará de me lembrar, ou seja, em sua memória não irá me confundir com a lembrança do empregado da fazenda ou com seu cabeleireiro. Seria isto uma presença? Você compreende, meu querido amigo, que em última análise trata-se de um *souvenir*, algo assim como essas atrocidades que se vendem nas portas dos cemitérios? Mas com certeza sentiremos as coisas cada vez menos, iremos nos convertendo em algo tão inexpressivo que isso se tornará uma nova regra de vida. Em seguida iremos nos convencendo de que tudo acontece em benefício dos valores eternos, em benefício do Ocidente cristão, da família burguesa, do cinto de castidade, da caderneta de poupança, em benefício do fortalecimento do caráter e da salvação eterna do céu. Ah, que maravilha como foram enfiando tudo isso na cabeça da gente! O cadáver enterrado cheira mal e a gente sempre se esquece que também foi sepultado e que também cheira mal; e com mão firme se escreve debaixo de tanta porcaria a curtíssima palavrinha: Fim!”

Com amargura e rebeldia, mas também com clareza e sem rodeios, estão descritos acima alguns dos mecanismos de defesa que enumeramos. Essa carta foi escrita apenas um mês após a separação definitiva, quando ia começando o processo de sua elaboração. Evidentemente, o autor ainda passava pelo estágio de desespero agudo. Mas é particularmente curioso que, nesse estado, ele tenha utilizado a designação da síndrome depressiva de V.E. von Gebattel: “tornar-se cada vez menos” [V.E. von Gebattel, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Springer-Verlag, 1954, pg. 141; ver *ibidem* pgs. 18-74]. Sem falar dos demais mecanismos de defesa, o autor da carta antecipa, amarga e licitamente, o último deles — ou seja, a elaboração de uma ideologia

consoladora, que examinaremos de modo muito especial: “tem que ser assim, em favor de interesses superiores.” Em benefício da vida? Poderíamos transcrever fragmentos mais longos das histórias psicanalíticas e das entrevistas clínicas. De todo modo, no decorrer deste trabalho, será preciso voltar a recorrer aos mesmos documentos. Para não sobrecarregar a presente etapa de nossa exposição, iremos por enquanto nos limitar à reprodução de algumas entrevistas analíticas.

(105) A senhora RIK., de 22 anos, filha única de uma rica e influente família americana, casou-se com um político americano 20 anos mais velho que ela. Evidentemente, o matrimônio foi desejado e fomentado pelas famílias de ambos. Na época do noivado, a senhora RIK. teve um “romance” com um inglês e, depois do casamento, uma relação amorosa com um jovem sueco que conheceu durante viagem à Europa.

A seguir reproduzimos em forma resumida o relato feito pela senhora RIK. sobre suas duas experiências amorosas:

“Eu já estava noiva, mas queria sair de casa de qualquer jeito. Meu futuro marido era o protótipo da lealdade e do cavalheirismo; correspondia a todas as expectativas que me haviam sido inculcadas no tocante à sua posição social. Não há dúvida que eu estava apaixonada por ele. Mas então conheci NN. Foi um grande amor, uma grande felicidade. É claro que eu sentia remorso, mas aos 19 anos não pensei na possibilidade de me casar com NN. Ele era um deus para mim, mas um deus do meu nível, da mesma classe, me sentia igual a ele. Meu noivo, ao contrário, eu o via acima de mim, como uma criança vê um adulto. Agora compreendo que deveria ter-me casado com NN. Foi horrível ter que me separar de NN, por causa do meu casamento. Pouco depois de casada, viajei para Boston e fiquei um ano sem sequer ter notícias de NN. Eu o amava acima de todas as coisas e me dei conta que não amava meu marido nem o amaria jamais. Por ocasião de uma viagem, encontrei-me outra vez com NN. Já estava distante de mim; consultara um analista. Para ele, eu significava apenas um lindo passado. Foi nesse momento que compreendi que já o tinha perdido; para mim, ele também pertencia ao passado. Não, não se tratava de ódio mas de distância. Percebemos então que toda aquela maravilha tinha ficado para trás de nós.”

Analista: “Esperava que NN. fosse continuar sempre ligado à senhora?”

Senhora RIK: “Talvez... sim. Foi algo como uma decepção. Agora percebo que ele já estava longe de mim e que, inclusive, amava a uma outra mulher.”

Poucos dias depois, falando sobre o mesmo tema, a senhora RIK. deixou mais clara sua agressividade. Então, acusou NN. de infiel, sem se dar conta que fora *ela* quem se casara com outro homem. Além do mais, relacionava sem muita clareza esta “infidelidade” com a psicanálise que NN. fizera, esquecendo-se que ela também procurara um psicanalista. Estava segura de que a psicanálise transformara NN. e de que ele tinha aventuras com outras mulheres. “Quando nos reencontramos, voltei a dormir com ele uma vez, mas isso na verdade só me distanciou dele, porque então tudo foi mais frio... Ele tinha outra amante. Foi uma decepção.” E completa: “Nunca mais voltarei a viver esta situação assim com tanta intensidade”. Depois, fala de um sonho obscuro com NN. Teria sonhado com uma carta dele? Ou que o procurava? “Ele se tornou mais frio, depois da psicanálise. No fim das contas, foi melhor para ele, graças a Deus. Mas de qualquer modo eu me sentia decepcionada.”

“Quando penso nele, penso em alguém que pertence ao passado e que atualmente não existe mais...”

Analista: “Quer dizer, ao passado mesmo?”

Senhora RIK: “Sim, ao passado. Já não me dói mais.”

Agora, ela acha que ama seu segundo amante, o sueco XX, que conheceu numa viagem à Europa. “Conheci esse rapaz durante minha última viagem à Europa. Foi uma felicidade enorme. Gostaria que ele me esperasse, até que eu pudesse me desligar de minha família e do meu casamento... É uma coisa completamente diferente do que aconteceu com NN. Assim como eu descobri o homem através de NN., também XX descobriu a mulher através de mim. Perguntou se eu poderia quebrar todas as ligações com a família e voltar para ele.”

(106) A senhora IVA, de 21 anos, viveu uma intensa relação amorosa com um artista, há dois anos atrás. Separaram-se no momento culminante de sua relação; ambos eram casados. A fase de esquecimento que se seguiu à separação é sentida por IVA de um modo muito doloroso.

“Como se poderia definir melhor a catástrofe da separação? Vamos pensar por um momento no contrário desta catástrofe: na

união permanente. Pois bem, eu não posso estar perto dele. Trata-se de um futuro sem ele. *Mas não apenas sua imagem se desvanece; desaparece também o desejo de estar com ele.* É algo parecido com a morte. *O que mais amedronta não é a separação mas a antecipação dessa situação, quer dizer, a morte do desejo.* As necessidades do presente vão se acabando lentamente.”

O que é que morre, de fato? “Depois da separação, ele [o amante] já não tem um papel tão importante. Na verdade, é mais como um passado comum... em mim. *Eu tenho* o passado; mas o passado, no caso, não é nem um futuro vivido nem um presente. Eu me esforço, pois, para enganar o tempo. E que faz ele nisso tudo? Ele existe como um fantasma... Depois de viver a separação, sobram sentimentos embrionários, me disse uma mulher... Sim, como fantasmas.”

Vamos agora tentar compreender melhor estes fragmentos da vida de nossos entrevistados; não de um ponto de vista biográfico mas de dentro de um ponto de vista analítico. Segundo Freud, enquanto o Id é atemporal e o prazer vive no presente, o Ego está submetido ao desenvolvimento temporal e, assim, confronta-se sempre com o princípio e o fim de uma etapa. Esta divisão da existência humana entre o prazer atemporal e o desenvolvimento temporal da história de vida pode, até certo ponto, encontrar uma conciliação com o desenvolvimento harmonioso dos amantes, quando em condições favoráveis. Para tanto, é importante que ambas as partes tenham um Ego relativamente forte e flexível; que o Ego de um seja semelhante ou complementar ao Ego do outro, isto é, que um evolua de modo sincrônico e complementar ao outro, havendo um enriquecimento e fortalecimento mútuos.

Na separação de dois seres que se amam, esse desenvolvimento sincrônico ou complementar do Ego é questionado de modo radical, tanto assim que o Ego vive uma ameaça mortal. Apesar de todas as influências recíprocas e comuns, o Ego se vê imediatamente num processo não só independente do outro mas também, até certo ponto, em contraposição ao outro. Após determinado tempo de separação — que é ameaçador e hostil de fato, ou apenas na fantasia angustiada —, simplesmente não é possível a comunicação através do Ego. Aqui está uma das razões da fragilidade que muitas vezes espanta aqueles que foram separados. A união dual é de curta duração e tanto seu início quanto seu fim estão cobertos apenas por uma ideologia racionalizante. Assim, esse período tem uma dimensão estranha para os dois participantes:

eles intuem e vivenciam que os dinamismos do Ego, do Id e do Super-Ego condenam à morte sua união dual; mas não podem compreender nem as causas nem o processo real dessa morte.

De todo modo, os dois sabem que a morte ameaça sua união dual. Uma união dual efêmera, mesmo que marcada pelo Id, é algo dinamicamente diferente da “soma” das duas personalidades. Como todo encontro ou ainda mais intensamente, essa união compõe uma nova unidade dialética. Ela envolve os dois parceiros numa relação única; e depois morre. Nessa morte única, morrem os dois companheiros em seus Egos. Muitas vezes ocorre uma benéfica ironia do destino: não se consegue imaginar, nem mesmo *post festum*, como foi possível uma tal união dual, pois agora ambos os Egos tiveram uma evolução separada e diferente. E como se poderia voltar a viver o passado tal como aconteceu na realidade? Para um homem mais inquieto, essa submissão ao destino cria grandes problemas, mas em geral, ela é superficialmente absorvida como um consolo. Talvez seja ainda mais trágica a consciência de que essa união dual mereceu de fato o castigo, que foi confirmado pelo Ego; isso ocorre mesmo quando o Ego só percebe de modo indireto o valor da satisfação do desejo, inclusive sob juízo negativo do Super-Ego; ao final mediante o processo de desenvolvimento divergente, tal valor é condenado à morte. Essa tomada de consciência deixa o Ego profundamente ferido, pois ele também contribuiu para o aniquilamento da união, ainda que só o tenha feito através de racionalizações.

Como a união dual não pode ser inteiramente heterônoma ao Ego e compromete toda a personalidade, sua ruptura não significa simplesmente uma “perda” — no sentido de se perder algo muito valioso e de importância não exatamente vital. Mas no caso, a perda ameaça o Ego em suas raízes, no Id e em sua auto-compreensão (a identidade). De fato, destruiu-se uma “identidade”: a identidade, própria por identificação com o outro. Dizendo de maneira mais exata, a identidade sucumbe mais ou menos lenta e dolorosamente, pois a identificação que no caso fundamenta a própria identidade não pode ser abandonada e substituída por outra, da noite para o dia.

A identificação nascida da história de vida soldou e encobriu as brechas na união dual. Daí, a desidentificação não pode concretizar-se de imediato: se uma parte do Ego parece ter-se desgarrado, não se pode criar a nova identidade no isolamento; o Ego mutilado tem sua identidade temporariamente perdida. A pró-

pria fragilidade dessa identidade perdida mostra justamente como ela era “neurótica” e “associal”; mas, a partir de uma valoração moral do problema, seria um erro de perspectiva querer considerá-la apenas como uma “pseudo-identificação”, análoga às identificações inconscientes próprias das fobias [cf. Avelino González, “Notas sobre la angustia de separación, sus efectos sobre el destino de la interpretación”, em *Psicología. La técnica*, Assoc. Psicoanalítica Mexicana, A. C., México, 1963, pgs. 202-218].

A perda do objeto de identificação realmente ameaça a própria identidade, e isso significa uma vivência da morte. Tal observação vale especialmente para os tipos orais, que vivem suas relações de objeto mais intensamente enquanto identificações; daí, não é por acaso que encontremos relações orais em nossa casuística:

“As crianças gostam de expressas uma relação de objeto por uma identificação: ‘Eu sou o objeto’. ‘Ter’ é o mais tardio dos dois; após a perda do objeto, ele recai para ‘ser’. Exemplo: o seio. ‘O seio é uma parte de mim, eu sou o seio’. Só mais tarde: ‘Eu o tenho’ — isto é, ‘eu não sou ele’...” [S. Freud, *Aufzeichnung vom 12. Juli 1938*, *G.W.*, XVII, pg. 151. *Achados, idéias, problemas*, Ed. St. Vol. XXIII, pg. 335.]

Para Freud, a melancolia se baseia nessa perda inconsciente do objeto. A diferença com o luto não consiste apenas em sua inconsciência mas também na total negação e empobrecimento do Ego (“complexo de inferioridade”). A elaboração do luto é precisamente um *trabalho*, uma *Gestaltung* da separação; significa uma defesa contra esse “esvaziamento do Ego”. Na melancolia, entretanto, esse mecanismo de defesa não dá certo (na terceira parte do livro, voltaremos a falar das relações entre separação e melancolia). Assim, na melancolia a perda do objeto se transforma em uma perda do Ego, enquanto no luto há uma defesa contra a perda do Ego. [S. Freud, *Trauer und Melancholie*, 1916, *G.W.*, X, pgs. 431-435. *Luto e melancolia*, Ed. St., Vol. XIV, pg. 275 ss.]

Naturalmente, estas diferenças não devem ser entendidas como antíteses. O luto — em nosso caso específico, o luto pela separação — é uma tentativa de defesa contra o vazio, a negação e a depauperação do Ego. Só haverá defesa quando algo se aproximar muito e perigosamente. Assim, existem no luto elementos autênticos de empobrecimento e esvaziamento do Ego, que logicamente podem provocar a sua morte. Mas, na verdade, a identificação não seria sempre uma defesa primária contra a morte? Para poder viver plenamente ou para poder continuar minha vida,

devo ser idêntico a mim mesmo; e isso só consigo, pelo menos de início, por identificação com os objetos. Para mim, o ser amado não é só um “complemento” heterônimo mas um meu “duplo” — tomando a palavra em seu sentido estrito. A esse respeito, O. Rank observa que o mito do “duplo” originou-se no processo de defesa contra a morte. [O Rank, *Der Doppelgänger*, Imago III, 1914.] Do mesmo modo, a perda do objeto de identificação provoca a eclosão da vivência da morte. [S. Freud, *Das Unheimliche*, G.W., XII, pgs. 246-247. *O Estranho*, 1919, Ed. St. Vol. XVII, pgs. 275-314.]

Talvez Freud tenha razão quando afirma que a vivência da morte, enquanto consequência da identidade ferida, tem traços orais. Nossa casuística apresenta diferentes exemplos da problemática oral da vivência da morte através da separação. As reflexões de Freud sobre “ser o peito” e “possuir o peito” foram comprovadas em casos concretos.

(101) Nesse contexto, é interessante o início da já citada relação do químico doutor C.D., de 36 anos, com a jovem colega de 18 anos. C.D. era bem-sucedido entre as mulheres; sem levar em conta esse dado essencial, suas relações pareciam centrar-se numa estrutura genital madura; por sua vez, mesmo não sendo uma moça “inocente”, a amante de 18 anos era muito séria e não poderia ser acusada de “leviana”. O começo da relação caracterizou-se bem como dominação oral. A mocinha não tivera senão uma única ligação breve com um rapaz de sua idade e não era muito afoita em suas relações com os moços. Entretanto, C.D. conta como ela permitiu facilmente que ele acariciasse e beijasse seus seios nus, durante vários meses. A moça não pareceu ficar escandalizada com isso; por meses a fio, sua conduta habitual diante de C.D. não se modificou, continuando correta e um pouco impessoal. C.D. disse também que, apesar de ser experimentado na vida, esses primeiros meses foram os mais felizes, porque de alguma forma a relação permaneceu “subterrânea” (palavra sua) e, entretanto, com uma força incomparável. Ele mesmo conta que, até certo ponto, estava dentro da lógica de um “namorico” comum que ele arranjava; passados alguns meses, iria exigir algo mais do que carícias simbólicas. Aconteceu que, após uma atitude inicial de defesa da parte da moça, eles tiveram uma verdadeira relação sexual. Conforme disse C.D., olhando retrospectivamente foi esse o “começo do fim”. A paixão de ambos chegou até o “irracional” e colocou em perigo tanto o casamento do doutor C.D. como os

cargos dos dois, no instituto. A separação definitiva ocorreu muito rapidamente. De fato, nossa opinião é que os componentes orais dificultam a elaboração da separação — o que não surpreende, considerando-se a estrutura das relações orais; entretanto, sem querer negar o peso do componente oral, levamos em conta também a separação, um perfeito exemplo de vivência da morte, por ser uma repetição das frustrações que agiram na antiga relação mãe-filho. Assim, diremos simplesmente (e existem certas comprovações na casuística, a esse respeito) que a separação permite comprovar-se a existência de tendências abandônicas incubadas que ameaçam a criança com a separação da mãe. Quando, por exemplo, a identificação com a mãe sofreu alguma perturbação muito precoce e logo foi “restaurada” numa relação predominantemente oral, a defesa contra a ameaça ao Ego torna-se problemática; isso ocorre especialmente porque a pessoa que se separou sente-se sempre como se perdesse de novo sua identidade.

O estabelecimento da identidade por meio da introjeção do companheiro e a vivência da morte ocasionada pela separação podem ser observados na situação de transferência analítica. Através da transferência, volta a se restabelecer uma situação que leva à vivência da separação amorosa — sem uma correspondência na vida sexual consciente do analisando:

(107) O doutor POI está se iniciando como psicanalista e faz sua análise didática. A contra-transferência de seu analista didático parece conter fortes sinais de identificação: ele vê em POI um “sucessor” e um discípulo de especial talento. O doutor POI não está satisfeito com certas interpretações analíticas que lhe parecem pouco elaboradas. Acha que se trata de “considerações” óbvias, mas na realidade está freqüentemente introjetando as teses do analista. Apressa o fim de sua análise por motivos aparentemente objetivos: tem um cargo à sua espera no exterior, faz grandes e rápidos progressos nas sessões, deve trabalhar científica e independentemente, etc. O analista aceita; entretanto, o doutor POI paradoxalmente sente o fim próximo da análise como uma “morte”; fala disso longamente, com todos os elementos do desespero e também de agressividade contra o analista. Mais ainda, desenvolve uma teoria segundo a qual a elaboração da neurose de transferência analítica sempre equivale à vivência da morte e poderia inclusive levar o analisando à beira do suicídio. Ele desenvolve essas teorias de maneira racional e cria uma “ideologia” com a qual interpreta de modo agressivo-ativo a técnica psicana-

lítica — que ele forçou. As conseqüências são aparentemente inesperadas. Atravessa um período de depressão onde introjeta totalmente o analista — chegando inclusive a assinar uma carta de negócios com o nome do outro, sem se dar conta desse engano pouco comum. Depois disso, entra em conflito crescente com o analista. Tudo culmina com o rompimento entre os dois.

(108) A doutora WUE também está se iniciando como psicanalista. Sua fixação oral com a mãe, fortemente traumatizante, transfere-se para o analista de forma possessiva e cria muitas dificuldades. O analista, por sua vez, desenvolve uma transferência complementar caracterizada por vacilação e angústia. A idéia de que a análise está quase no fim produz na paciente uma depressão acompanhada de uma atitude agressiva para com a mãe. Aparecem fantasias de morte que se dirigem contra si mesma ou contra a mãe. O último período da análise parece não ajudar a esclarecer melhor esta situação. A paciente, entretanto, vai paulatinamente sublimando a forte identificação com o analista, através do trabalho profissional, até que as tendências agressivas desaparecem.

(109) O doutor KLU, de uns 35 anos, procurador-geral, sofre de tartamudez sintomática, fobias e neurose obsessiva. Está se submetendo a um tratamento psicanalítico. Seu analista também pertence ao tipo obsessivo. Após analisarem-se os componentes anais com certa facilidade, a análise dos componentes orais se prolonga demasiadamente; o analista, então, dá por encerrado o tratamento, apresentando como motivo racional as outras obrigações que tem. No entanto, o doutor KLU insiste em reiniciar o tratamento. Sua tartamudez desaparece por completo, mas ainda permanece a dificuldade em estabelecer contacto com mulheres, além de que ele não encontra atrativo algum em sua profissão. A análise volta a se iniciar por outras duas vezes. A relação captativa com a mãe manifesta-se através de uma forte resistência: quanto mais o analista insiste em terminar a análise, mais o analisando fala de uma “vivência da morte”, pois a interrupção da análise sem uma “cura” seria “pior do que a morte”. Mostra-se agressivo com o analista e apresenta forte tendência à identificação.

(110) O senhor HPO, industrial de 40 anos, inicia uma análise por se sentir demasiadamente exigente consigo mesmo em sua vida profissional — não admite qualquer falha de sua parte”. A transferência é radical: agora “não admite qualquer falha com o analista”. A interrupção eventual da análise (meses de férias, etc.) é vivida como um “morrer”, provocando inclusive sonhos com a

morte. Sua atitude diante do trabalho melhora; entretanto, durante muito tempo guarda rancor para com a analista, por causa de sua “infidelidade”.

Tais exemplos de transferência na situação analítica mereceriam uma discussão mais aprofundada, mas isso exigiria demasiado espaço, o que é impossível dentro dos limites deste ensaio. Acreditamos que a transferência analítica é um reflexo, ou melhor, um reforço e uma acumulação daqueles mecanismos psíquicos que se apresentam também fora da situação psicanalítica, em constante repetição e de forma difusa e pouco reconhecível — especialmente na vida amorosa do paciente. Eles refletem os condicionamentos específicos de Eros através das experiências individuais, sobretudo as relações vividas na infância do paciente, dentro do universo familiar; e insistem em reproduzir-se e esgotar suas energias na psicanálise, de modo mais ou menos simbólico. Daí decorre a intensa e flutuante vivência ódio-amor do paciente para com o psicanalista. Também em consequência disso pode ocorrer a *separação* entre psicanalista e analisado, pelo menos em casos como os descritos acima, onde a relação toma um rumo desfavorável graças aos erros técnicos do analista ou a um condicionamento radical do paciente. Nesse sentido, o analisado vive a ruptura como uma separação amorosa profunda. Em tais situações, já verificamos (como numa lente de aumento) tanto a ameaça do Ego quanto a ativação dos mecanismos de defesa.

O sentimento do “nunca mais”, em referência a algo ou alguém, significa uma das sensações mais terríveis que o homem pode sofrer; é vivido como essencial para a identidade do Ego. Quando o já conhecido doutor POI (107) compara a dissolução da transferência com a morte, desenvolve a partir daí uma ideologia sobre o perigo do suicídio. Seu horror se relaciona à mesma mutilação do Ego identificado que encontramos na “vivência do nunca mais” presente no amor, conforme relata Simone de Beauvoir: “Nunca mais dormirei ao calor de um corpo! Nunca mais: quanto frio! Quando me dei conta disso, pensei que fosse morrer. O nada sempre tinha me dado medo; mas se até então eu morria um pouco cada dia, sem perceber, de repente senti que todo um pedaço de mim desaparecia de um só golpe; era algo brutal como uma mutilação, e no entanto inexplicável, porque nada tinha acontecido de concreto a mim mesma”. [Simone de Beauvoir, *Sob o signo da história*, 2 volumes, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1965]. Essa compreensão, tão dramática-

mente descrita (“Nunca mais dormirei ao calor de um corpo”), sem dúvida revive traumas infantis conseqüentes à perda irrecuperável do calor interior do seio materno, depois o calor do contacto e finalmente o calor do peito.

Tal vivência será tanto mais atroz e mobilizará mecanismos tanto mais agressivos quanto maior for a identificação entre o sujeito e seu parceiro. Haverá casos onde a “mutilação” é irreparável e a reconstituição se torna extremamente difícil. Contudo, se o Ego do sujeito não sofrer alucinações, o objeto introjetado se interiorizará apenas parcialmente; abre-se então uma permanente ferida no Ego, considerando-se que o objeto permanece fora. O sujeito vê-se confrontado impiedosamente com esse “lado de fora”; além de tudo, *na medida que permanece fora*, o companheiro separado não deve existir mais e precisa ser apagado da existência e da consciência — para que a ferida deixe de sangrar.

A separação inacula na identificação um elemento de “vingança”: “eu morro” porque “você não está inteiramente comigo”. Se você já não existisse, eu estaria de novo íntegro (curado); assim pois, o mesmo se diga de mim para você. O perigo mortal que ameaça o Ego possui, na vivência, um correlato profundamente reprimido no inconsciente: o desejo da morte do companheiro separado.

Além disso, o desejo de morte estava latente já nos conflitos presentes a essa união dual dos amantes; *se não fosse assim*, não se teria chegado à separação, a essa espécie de homicídio. Mas o desejo de morte é um desejo a-histórico, proveniente do destino, trazendo uma solução mágica para um conflito insuportável, onde a pessoa amada desempenha o papel principal. Freud chama de “complexo de morte” a essa espera mágica da morte como solução do conflito; e via nesse “complexo de morte” o conteúdo principal dos desejos mágicos do neurótico obsessivo. Mas esses neuróticos precisam “da possibilidade da morte, sobretudo a fim de que ela possa servir de solução dos conflitos que eles não resolveram. A sua característica essencial reside no fato de eles serem incapazes de chegar a uma decisão, especialmente em matéria de amor; esforçam-se por protelar qualquer decisão e, na dúvida de saberem por qual pessoa vão se decidir ou que medidas adotarão contra alguma pessoa, obrigam-se a eleger como modelo o velho tribunal de justiça alemão, no qual os processos se encerravam, de praxe, antes de serem julgados, com a morte das partes em litígio. Assim, em todo conflito que se introduz em suas vidas, ficam à espreita

de que ocorra a morte de alguém que lhes é importante, em geral de alguém a quem amam — como um de seus pais, um rival, ou um dos objetos de seu amor entre os quais hesitam as suas inclinações.” [S. Freud, *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, 1909, G.W., VII, pgs. 452-453. *Notas sobre um caso de Neurose Obsessiva*, Ed. St. Vol. X, pg. 237.] Entretanto, o “complexo de morte” não é monopólio do neurótico obsessivo; pode ser encontrado em toda situação obsessiva que barra o afeto, “especialmente em questões amorosas”; já anteriormente, na *Interpretação dos sonhos*, Freud falava também dos desejos de morte na criança.

A lei de inércia da fantasia, com sua compulsão repetitiva, garante que a eficiência do “complexo de morte” não acaba em morte ou separação do objeto amado. A própria separação é, em parte, uma manifestação simbólica e transacional do “complexo de morte”. Apesar de penosa, a separação é considerada como necessária e como um final provocado. O desejo de um final significa, em sua pré- formação mágica infantil, o desejo de morte; e o desejo de morte significa “desejo do fim”. Nos casos em que as pessoas separadas anseiam por dar um fim à espera insportável de seu destino fatal, pode-se constatar claramente como o desejo de morte é a forma infantil, adotada pelo desejo adulto, de encontrar uma solução justa. A psiquiatria tem conhecimento do suicídio ocasionado pelo medo de morrer. Também o amante que foi abandonado sabe que o parceiro (ou vice-versa) vai “consolar-se”. Conscientemente, ele é altruísta o suficiente para camuflar esse anseio por um final, através de um compromisso aceitável. Entretanto, é interessante notar como o outro suspeita que esse desejo justo contém igualmente agressividade e desejo infantil de terminar um estado insuportável. Ou seja, o desejo de morte traz a morte para a consciência, através da repressão.

(111) Sabendo de nossa pesquisa, uma colega nos contou sobre um conhecido seu que tinha se separado de uma moça, um ano atrás. Como também conhecera ligeiramente a moça, essa colega perguntou por ela, numa carta ao conhecido, e lhe disse que fazia alguns meses ele não falava da jovem, nas cartas. O amigo respondeu: “Você tem razão, nunca mais lhe escrevi sobre Olga; escrevo muito pouco também a ela [que tinha viajado aos Estados Unidos para efetivar a separação] e as cartas são as mais frias possíveis. Em resumo, estou tentando matá-la. É um espetáculo curioso como esse animal atacado de morte ainda se debate con-

vulsivamente. Não estou chamando Olga de animal; ou quem sabe esteja sim? Quem sabe, Olga e eu? Mas na verdade quero me referir à memória, mais exatamente à consciência que temos um do outro". Essa nota lacônica que encerra elementos de "humor negro" (mecanismo de defesa!) podia ser o mais perfeito resumo do presente estágio de nossa investigação.

(112) A senhorita DOA foi obrigada a abandonar seu amante casado. Queixa-se de certas expressões em suas cartas, que são geralmente apaixonadas: "Já é a terceira carta onde ele me pergunta se tenho algum amigo e me diz que lhe escreva abertamente e sem receio caso conheça alguém... Por que me pergunta isso? Parece que ele gostaria de me ver feliz com outro. Talvez para compensar alguma culpa que possa sentir com relação a mim... O que será?" A moça sente justamente o desejo do amante em se "desembaraçar" de algo; ou seja, para se livrar da dor, tem ao mesmo tempo que se livrar dela. Mas a jovem não percebe uma coisa: seu amante que, segundo ela, sofre de maneira palpável, está justamente sentindo a angústia da morte interminável pela perda do outro.

(113) Numa situação semelhante, um paciente diz a seguinte coisa: "Para mim seria um alívio ver L.F. [a amante separada] casada e com filhos! Sinto medo, quando penso no esquecimento que virá, nos namoros, numa nova tentativa, na nova paixão. *Meu Deus, se isso acabasse logo, de uma vez por todas!*"

(114) Um professor do curso ginásial, de 40 anos, escreve no relatório de sua 77.^a sessão de análise: "Não posso deixar de pensar na senhora DAP. Nesse caso, o tempo não cura nenhuma ferida. Ao contrário, só piora. DAP se tornou um fantasma para mim. Aos poucos a situação vai se tornando insuportável. Onde quer que eu esteja ou vá, ela ali aparece, em geral inesperadamente. Quando vejo mulheres ou moças pela rua digo a mim mesmo: Santo Deus, lá está ela! Leio por acaso um texto em francês. Pois bem, ela é professora de francês! Um carro vem parando; pois ela queria loucamente ter um carro bonito e estava economizando para comprar um. Abre-se a porta: é ela quem entra. As crianças estão brincando na rua. Ela se sairia bem como educadora? Acordo de manhã. DAP está na beira da cama. Leio um livro. Qual seria sua opinião? Depois, discuto com ela, brigamos. Volto pra casa e ela já está lá... Bem, acontece que isso não pode continuar assim! Tem que acontecer alguma coisa! Não

consigo pensar que ela realmente se separou de mim. Não vou mais me deixar tyrannizar e arruinar por um fantasma! Por que ando atrás de uma mulher que na verdade me abandonou? Ela não merece. Não vou mais me deixar amedrontar por seu fantasma. Já não vivo suficientemente aterrorizado por poderes reais? Então isso não basta? Preciso ainda de fantasmas? Tenho que botar DAP de lado! Para longe da minha memória e da minha vida interior. Preciso acabar com ela. A melhor solução não seria que eu sofresse por causa de uma morte de verdade? Aí eu poderia dizer que foi o destino. Mas do que jeito está, eu sofro e ela continua viva! Por outro lado, eu a amo tanto que não lhe desejo a menor desgraça. Talvez eu pudesse me expressar da seguinte maneira: *para mim*, seria melhor que ela morresse; mas *para ela*, só posso desejar a vida mais feliz possível (é uma expressão contraditória, mas é exatamente assim que sinto). De modo que DAP precisa sair da minha consciência. Quero destruir sua imagem dentro de mim. Quero arrancar o mal pela raiz. Mas como? Curioso é que eu sempre temia que minha mãe morresse; e entretanto, foi DAP quem “morreu” para mim; até agora ela não passava de um ser estranho. Meu terapeuta já disse, e eu também acho, que esta angústia na verdade estava dirigida para minha mãe. Eu camuflei, passei por cima da angústia e da preocupação por minha mãe. Quanto mais próximo da mãe está o perigo inevitável, tanto mais indiferente ela me parece e mais intensa a distração. Eu antecipo o luto pela mãe e o transfiro para uma relação sem esperança com uma mulher.”

(115) Depois de se separar de sua amante, um analisando diz: “Tenho de matá-la!”

Analista: “O que o senhor quer dizer com isso?”

“Tenho que matá-la na minha cabeça. Não posso continuar assim: viver com ela na cabeça e ao mesmo tempo viver sem ela!”

Essas exclamações: “preciso ainda de fantasma?”, “tenho que matá-la!”, “se isso tudo acabasse logo de uma vez!” são apelos à repressão, quer dizer, ao *desaparecimento do ser amado na consciência*. Mas quem se separou sabe que tal separação ameaça a *ambos* os amantes — que, além de tudo, sentem que o desaparecimento de um ser na consciência é análogo a uma sentença de morte. Os dois têm medo disso e cada um implora ao outro: “Não me esqueça!”

(116) O doutor IBN, de 30 anos, separa-se de sua amante, 10 anos mais nova que ele [ver adiante, pg. 92 e ss.]. Em seu diário, o dia 3 de novembro está marcado como o dia da separação. Desenha uma faixa preta em volta da data, como um comunicado de falecimento — mas não pensa na condição prévia desse “comunicado de falecimento”, ou seja, quem teria morrido. Logo depois, encontra-se de novo com a amante. A separação definitiva acontece alguns dias mais tarde, em 24 de novembro. Novamente o doutor IBN desenha uma tarja de luto ao redor da data, mas agora é mais fina do que a desenhada antes — o luto parece ser “menor”; só se morre uma vez . . .

a) A decisão da separação, assim como seu fundamento racional e voluntário, contém um *desejo de separação* originado no Super-Ego e no Ego; ainda que de forma diluída, contém também o desejo de *sobreviver pelo menos à “inevitável” separação*. Pode-se dizer que tal desejo de separação, mesmo quando combatido e contestado por outros desejos, contém — em sentido psicanalítico — o *desejo da morte*. Sabemos com segurança que a criança pequena não tem capacidade para distinguir racional ou existencialmente entre a “separação definitiva” e a “morte”; numerosos dados psicanalíticos comprovam que os sentimentos de culpa presentes no desejo de morte infantil resultam objetivamente de um desejo de “apressar”, “distanciar”, “despedir” ou até mesmo de viver passivamente uma separação real com sua conseqüente tentativa de elaboração. Assim, é compreensível que o violento trauma da separação dos amantes esteja corroborado pela equação infantil e não diferenciada: “desejo de morte = aceitação da separação”. O trabalho para o qual o Ego está devidamente equipado consiste em efetivar a separação e integrá-la através de sua identidade própria; ele supõe necessariamente o desejo da “morte” do outro.

Mas, enquanto eu morro, o outro vive. Ele “sobrevive” a mim — mesmo que na verdade também sofra a mesma “morte” . . . Quanto melhor e mais “agradavelmente” ele “sobreviver”, mais cruel será minha morte.

(101) O doutor C.D. fala sobre a impressão que teve ao receber de sua amante um cartão-postal, logo depois que se separaram. Ela dizia mais ou menos o seguinte: “Penso em você. Aqui é um lugar gostoso. Começo a me sentir melhor. Saudades.” O analisando comenta então as notícias: “Fiquei contente ao receber o cartão, me alegrei porque L. parecia estar melhor de ânimo, mas ao mesmo tempo senti uma certa tristeza, pois parecia que ela de

certo modo já se esquecia de mim. Escreveu que pensava em mim; mas as novas impressões, a tranquilidade das montanhas, etc. tudo é muito gostoso, como ela mesma disse.” Outras associações: certa noite, quando o analisando tinha seis anos de idade, sua mãe saiu junto com um senhor; o garoto ficou sozinho em casa.

Na verdade, o inconsolável amante sente satisfação, mas ao mesmo tempo se entristece, porque a amada está bem. Como tal situação é demasiado freqüente, convém que nos detenhamos nela; tais tristezas se apresentam — geralmente de forma inconsciente — também nos amores dadivosos e altruístas, que se pretende sejam “maduros e genitais”; assim, é fácil compreender os motivos que tornam uma união amorosa tanto mais cheia de ódio quanto mais captativa for. Vamos, outra vez, ocupar-nos dessa ambivalência geral da separação. Toda separação “voluntariamente” aceita traz consigo o desejo de morte, dirigido contra o outro ou contra si mesmo — por identificação, isso na prática resulta contra os dois. Quanto mais evidente for a sobrevivência do outro, tanto maior a possibilidade de se frustrar o desejo de morte contra ele. A tragédia grega terminava com a destruição dos dois amantes. Os mortos atingiram o ápice de sua obra: amar e ser amados. O herói da tragédia da separação não pode ir recuperar-se confortavelmente nas montanhas; isso truncaria o estilo da tragédia, por razões da mais autêntica profundidade. Ofélia não se recupera nas montanhas nem Isolda desfruta de saborosas férias. Alguém dirá que se trata de puro esteticismo! Melhor perguntar de onde provém isso tudo... Acreditamos que corresponde a uma dinâmica instintiva, ainda que camuflada e regressiva.

b) O Ego pode desejar ao outro o que há de melhor; entretanto, sofre também de uma ferida narcisista, provocada em grande parte pela separação; quase sempre de modo inconsciente, essa dor nasce da certeza de que o outro encontra satisfação em situações não relacionadas comigo. Aqui está uma das raízes do ciúme. Não obstante o desejo consciente de que o amado viva feliz, existe uma idéia aflitiva que se associa à dor da separação: a de que o amado está feliz, independentemente de mim.

c) Por fim, devemos tratar da recente debilitação do Ideal do Ego. * Ela é provocada pela vida independente que o amante passa

* Para maior esclarecimento, consultar adiante a nota da pág. 137, onde o autor especifica certas distinções entre Ideal do Ego, Ego-Ideal e Superego. (NT)

a levar, e que não corresponde à mutilação já sofrida pelo Ideal do Ego; ou seja, o objeto de identificação ideal, tornado independente, na realidade não se atrofia da mesma forma que a imagem impressa por ele na introjeção; apesar disso, a separação consciente entre objeto e sujeito fere dolorosamente a união dual e é precursora da morte.

Em outras palavras, a separação consumada torna-se um símbolo do assassinato cometido inconscientemente. Através da morte verdadeira, o amante será colocado na eternidade imóvel e rígida, onde não envelhecerá, não será *diferente* nem infiel. A eternidade o recebe como amante que só a mim pertence — situação sublime e ao mesmo tempo cômoda.

(116) Na página 51 verificamos como o doutor IBN deixou marcado em negro, no seu diário, o dia da separação. Mas como foi precário e insuficiente esse luto! Dois anos depois, a moça acabou suicidando-se. IBN disse que só então se *consumou* verdadeiramente a separação. Não tinha dúvidas de que sua amante separada, de fato, morrerá de amor por ele; mas não desenhou nenhum círculo negro em seu diário, nessa ocasião. A paz encontrada por sua amante se estendeu a ele também. “Deveria tê-lo amado e depois morrer”, diz uma personagem da escritora francesa Anna Langfus...

Na verdade, essa simbologia da morte é válida para ambas as partes; já é outro problema saber qual das partes leva mais a sério tais símbolos. Como a separação empurra o Ego dos amantes para a catástrofe, podemos fazer certo tipo de analogia com o suicídio. O suicídio duplo não acontece por acaso: aí o suicídio, geralmente acompanhado pela morte da outra pessoa, pretende ser um preventivo radical contra a separação; mas de fato, é a concretização absoluta da mesma separação, representando-a numa alegoria: negação da vida e, por extensão, também mistificação do amor. Mesmo não havendo muitas referências estatísticas com base em histórias clínicas, pode-se confirmar a existência de tendências auto-punitivas que se satisfazem mediante repetidas separações amorosas. Além do mais, uma separação pode provocar o suicídio num dos parceiros — como acabamos de mostrar —, trazendo à tona as complicadas relações de agressividade inerentes a todo suicídio. Esta relação homóloga — e às vezes causal — com o suicídio evidencia, de certo modo, o “conteúdo mortal” existente na separação dos amantes.

Os motivos para a separação encontram-se freqüentemente nos deveres morais, geralmente impostos por via da racionalização. Daí, fica clara a importância que, desde o princípio, os sentimentos de culpa tem na situação. Seria necessário estudar até que ponto os sentimentos de culpa e a necessidade de auto-punição provocam a separação. Já dissemos que o masoquismo está presente nesta problemática; entretanto, a casuística estudada não nos permite confirmar a tese de que sua presença seria dominante ou exclusiva. Existe até a possibilidade de que a interrupção da relação amorosa signifique uma forma de rebelião contra as exigências do Super-Ego, que de todo modo provoca a capitulação. Muitas vezes, os sentimentos de culpa desenvolvem-se depois de consumada a separação, como é natural, porque a ruptura da relação cria uma situação de conflito.

(111) Uma colega nos relatou o caso de um conhecido seu [ver pg. 48] que sofria um grande sentimento de culpa em relação à jovem amante separada. Quando ainda estavam juntos, ele tinha medo de criar-lhe problemas que mais tarde fossem repercutir no desenvolvimento de sua vida. Agora sofre porque pensa que prejudicou a moça. Ultimamente, esses sentimentos de culpa manifestam-se em todas as suas atitudes. Certa vez, quando ainda não podia decidir separar-se, ele disse à moça (por achar que a estava prejudicando): “Você deveria me bater!”; em seguida, pegava a mão da moça e, com ela, batia no próprio rosto. Debaixo desta relação e também da separação, com certeza existem sentimentos mesclados de culpa, ódio e alegria por causa do desenlace negativo. Apesar de ter intuído inconscientemente, desde o começo, que a relação iria fracassar, esse homem parece tentar reviver suas frustrações infantis, a cada vez que se frustra na realização simbólica de suas exigências.

O desejo de morte que fundamenta e concretiza a separação dos amantes tem suas raízes em terrenos muito amplos e de origem bastante heterogênea. Ele é sempre ambivalente, pois seu conteúdo agressivo se dirige tanto contra si mesmo — provavelmente em forma primária — quanto contra o outro. Quem se decide pela separação intui a possibilidade de *perda da auto-estima*, graças à ruptura do modelo introjetado do Ideal do Ego. Sente titubear seu Ideal do Ego e, conseqüentemente, seu próprio Ego que está se desidealizando — o que vem acompanhado de um aumento de sentimento de culpa e de agressividade. Por outro lado, o mesmo

objeto de identificação dificulta a desejada identidade que o Super-Ego exige imperiosamente: o outro é um “perturbador” deste modelo de identificação e não corresponde inteiramente à representação, em geral condicionada pela sociedade, do que deveria ser. O outro representa a desorganização e constitui uma ameaça: é o agente do adultério, ou pertence a uma outra classe social, é demasiado jovem ou demasiado velho, ou atrapalha a auto-realização seja da vida profissional seja da vida social. Como já ficou dito, o Ego intui que, devido à ruptura com o objeto introjetado, viverá uma ameaça vital e um drástico empobrecimento. Possivelmente, o fato de que o outro pertença a uma camada social “diferente”, a diferentes costumes e a outra idade signifique o complemento doloroso que foi desejado com intensidade e do qual o sujeito precisa se desligar agora, de qualquer modo. Mas *como* se concretiza a renúncia a este complemento? Através de um “não” ao ideal traído. Na união dual e na separação que a desfaz, projeta-se sobre o parceiro tudo aquilo que foi intensamente desejado mas também tudo o que é “abominável” *em si mesmo*; isso tem algo da “sombra”, na terminologia de C. G. Jung — aquela zona da personalidade tão complementar quanto a noite ao dia, mas que permanece escondida por uma proibição generalizada. O elemento abominável deve “ser morto” e dissociar-se da pessoa do outro; por mais que esteja ligado ao Ideal do Ego, acaba sendo condenado como uma tentação, quer dizer, como um ideal negativo; assim, ele é o protótipo de tudo aquilo que contradiz o modelo social e que deve ser negado, ao mesmo tempo que projetado sobre o objeto do qual provocou a “morte”. Trata-se de arquétipos letais que permitem manter o ideal à distância e transformá-lo em seu contrário.

b) *Desejo de morte e idealização*

Na verdade, a diminuição da auto-estima (de que já falamos) provoca não apenas a agressividade mas também um mecanismo de defesa contrário. O ideal, necessário para manter a identidade do Ego, não será encontrado na praxis das relações humanas com o amante. Por outro lado, a satisfação da libido fracassa exatamente graças à ausência desse portador corporalizado do ideal. Pode-se concluir daí que se irá chegar necessariamente a uma espécie de “amor sem conteúdo” e também a um “desespero sem conteúdo”. Neste estudo já verificamos anteriormente como a agres-

são, a decepção, o ciúme, a preocupação e a dor dirigem-se mais contra uma imagem desbotada (que de certo modo se mantém em forma convencional no aparato psíquico) do que contra o parceiro ausente. Assim, em certas ocasiões, o desespero amoroso já não se adapta ao conteúdo de amor correspondente. É como se o “Ego vazio” provocasse dor (Freud): a dor acontece no Ego. Quanto ao luto, afeta narcisisticamente o Ego que, depois de se mutilar, procura dirigir a agressividade para o exterior. A questão poderia colocar-se mais concisamente assim: o ser já não sofre por causa do amante mas sim por causa de seu Ego. Todas as pessoas que viveram a separação queixam-se imediatamente de um sintoma que parece secundário mas é muito doloroso: não conseguem lembrar a imagem e sobretudo o rosto do amante separado. Em geral, esse sintoma lhes provoca um grande sofrimento. Uma das tentativas de contrabalançar isso é elaborando uma iconografia do ausente, com todas as conseqüências inerentes ao culto da imagem. Se bem que o ícone é em princípio um símbolo vivo do representado, a coleção de fotografias não substitui o contacto vivo com o ser ausente; constitui, antes, um indício da presente busca do Ego vazio; então, as fotografias ligadas ao passado geralmente provocarão decepções.

(117) Tivemos oportunidade de acompanhar uma jovem senhora que colocava as fotografias das pessoas amadas em seu porta-retratos de couro; estavam dispostas, inconscientemente, uma detrás da outra, de tal modo que se podia ter algo assim como um estudo arqueológico, em exata sucessão cronológica, de suas amizades e relações fracassadas. Como acontece em qualquer perspectiva analítica, esse ato aparentemente insignificante tem um sentido profundo: existe, por um lado, a desvalorização daquela foto que penetra numa camada cada vez mais profunda e, ao mesmo tempo, a idealização representada pela posse mágica de um ícone que deve eternizar uma união desfeita.

O que pensar de um ser solitário que forra seu quarto com retratos do passado? Trata-se, obviamente, de uma pessoa que depende de ideais não corporalizados; ao mesmo tempo, essa circunstância é uma comprovação inadvertida da morte do portador do ideal — e usamos “morte” aqui no sentido amplo da palavra, pois tais retratos na verdade podem representar tanto os seres amados que desapareceram quanto os amores acabados ou certos aspectos do passado do próprio colecionador. Nesses casos, esta-

mos diante de uma fidelidade que é ao mesmo tempo uma infidelidade.

Considerada de um modo superficial, a idealização do ausente talvez seja o mecanismo de defesa mais facilmente compreensível; com frequência, é reconhecido como o único. Por que? Porque a ambivalência — à qual dedicaremos especial atenção — produz uma tensão entre a desvalorização e a fidelidade, que a racionalização não suporta. O Ego ideal não confirma nem a transformação do amor em ódio, efetuada pelo ser frustrado, nem a transformação do amor em indiferença, característica do ser resignado. A partir daí, acentua-se visivelmente o outro polo da tensão. De fato, a situação socialmente equívoca, proposta pelo ideal, desempenha aqui sua função: Freud afirma que a formação do ideal do Ego “muitas vezes é confundida com a sublimação do instinto (. . .) Um homem que tenha trocado seu narcisismo para abrigar um ideal elevado do Ego, nem por isso foi necessariamente bem sucedido em sublimar seus instintos libidinais.” [S. Freud, *Zur Einführung des Narzissmus*, G.W., X, pgs. 161-162. *Sobre o narcisismo: Uma Introdução*, Ed. St., Vol. XIV, pg. 111.] Por que essa contradição? Porque a auto-sublimação do narcisismo e do instinto parcial é reprimida por ordem superior: os ideais concretos mantidos libidinalmente devem sacrificar-se a um desempenho alienado, a ser obtido pela força, pois a opressão só confia na sublimação forçada. Freud acrescenta que “se o Ego ideal exige tal sublimação, nem por isso pode impô-la”. [*Ibid.*, pg. 111.] Portanto, existe uma dependência de ideais que na verdade fracassaram e que não permitem uma satisfação nem uma rápida sublimação social, porque foram desvalorizados secretamente. Sua existência sombria mantém-se através da aparência e do cerimonial, cuja permanência muitas vezes contradiz imperceptivelmente o novo conteúdo da vida. A iconografia e o cerimonial presentes servem de justificativa à vida ausente. Em nosso caso especial, a continuidade da vida do ausente no Ego seria comparável a uma contínua sangria e a um permanente esvaziamento do Ego — sem, na verdade, obter uma compensação através da união dual e nem mesmo uma satisfação. Queira ou não, a aceitação da ausência significa deixar morrer. Nesse sentido, para que servem os mecanismos de defesa? Não seriam senão uma maneira de diluir o amado na memória do amante?

Portanto, é sobejamente claro e evidente que ao se produzir a agressividade, desvalorização e morte do ausente, produz-se con-

juntamente o seu endeusamento e sua idealização; diga-se de passagem que aqui existe sim uma contradição, mas não uma antinomia. Em última análise, trata-se da idealização narcisista do objeto de amor; Freud reconheceu que tal idealização era uma tentativa de cura típica dos neuróticos. [*Zur Einführung des Narzissmus*, G.W., X, pgs. 168-169. *Sobre o narcisismo: uma introdução*, Ed. St., Vol. XIV.] Como se sabe, esse processo está na raiz da chamada transferência. Canalizando e criticando adequadamente a tentativa de idealização do objeto amoroso, a longo prazo essa tentativa de fato reforçará, pela transferência, o Ego do paciente. Por outro lado, já sabemos hoje que a transferência não é uma característica exclusivamente neurótica, como a psicanálise chegou a pensar em seus primórdios; na obra citada, o que Freud atribui ao neurótico em verdade é o que nos cura a todos. A esse respeito, ele mesmo afirma: “(o neurótico) procura então retornar, de seu pródigo dispêndio da libido em objetos, ao narcisismo, escolhendo um ideal sexual segundo o tipo narcisista que possui as excelências que ele não pode atingir. Isso é a cura pelo amor que ele geralmente prefere à cura pela análise”. [*Ibid.*, pg. 169 e Ed. St. pg. 118.] Coitado do neurótico! Deveria talvez preferir o amor à psicanálise? Nesse sentido, a separação seria uma tentativa de cura acionada contra o “amor neurótico”. Mas, como veremos na segunda parte, esse chamado “amor nerótico” é um processo de cura que foi dificultado e abortado pelo princípio de realidade ou, mais concretamente, pelo princípio social de desempenho. Na verdade, o homem é um ser que em geral tende, de um modo ou de outro, a se auto-curar.

Mas Freud tenta também dar outras explicações à idealização, diferentes da proposta de uma mera transferência neurótica. Num ensaio breve, elegante e pouco conhecido, ele apresenta outros motivos — com um tom deliberadamente otimista. Esse ensaio, feito especialmente para protestar contra a brutalidade da guerra, chama-se “Sobre a transitoriedade” [*Vergänglichkeit*, 1915, G.W., X, pgs. 358-361. Ed. St., Vol. XIV, pg. 345 e ss.]. Aí, onde coloca mais questões do que pôde ou quis resolver, Freud fala sobre essa valorização do transitório; o luto voltado para as coisas do passado parece enigmático: por que o Ego se apega àquilo que já se acabou? É verdade que o luto tem cura espontânea e ajuda o Ego a realizar coisas novas. Mas deve-se perguntar se aqui também não se transformou a necessidade em virtude, como acontece freqüentemente em Freud, que sempre analisou as necessi-

dades do homem com uma implacável lucidez; talvez até porque elas lhe parecessem insuportáveis; e então, é como se Freud se tornasse um modelo dos estóicos.

c) *Idealização e ambivalência*

Existe, inerente ao amor problemático e “infeliz”, uma incapacidade narcisista em distanciar-se de si próprio. Isso se deve ao seguinte: as pulsões parciais, mais caracteristicamente narcisistas, têm uma função muito importante em tais uniões “desadaptadas” e “contrárias a realidade”. Então, por força do “princípio de desempenho”, tais pulsões não conseguem um desenvolvimento normal e são rejeitadas ou dominadas pela estrutura social (esse assunto merecerá maior atenção na segunda e terceira partes do livro). O resultado último dessas tentativas “ilegítimas” e “repressivas” não é o prazer infantil da união dual primitiva e da ativação de todas as zonas eróticas do corpo; busca-se, na verdade, a *supervalorização* efetiva e racional das suas próprias sensações, da sua desgraça, de sua própria dor, do sofrimento, do ciúme; numa palavra, da sua *paixão*, que é justamente um esforço para satisfazer tais desejos. Por sua vez, a consciência culpada (favorecida pelo ideal introjetado) e a falsa consciência exigem a desvalorização do objeto de amor, a agressividade contra esse objeto e seu assassinato na memória; como recompensa, propõem a adaptação à “realidade”, de tal modo que a morte do objeto amoroso na consciência transforma a rebelião narcisista num sonho triste e, freqüentemente, em arrependimento.

A freqüente *idealização* do ausente parece estar em total contradição com a *desvalorização* (e até aniquilação) desse mesmo ser, conforme dissemos atrás. Mas na realidade não se trata senão de uma antinomia aparente:

a) Primeiro, deve-se lembrar que a idealização provoca um *empobrecimento*, uma atrofia da imagem do ausente; por exemplo, as lembranças positivas são cuidadosamente dissociadas daquelas mais negativas, o que significa também isolar estas últimas para formar uma imagem complementar tendenciosa. Em várias ocasiões, Freud escreveu sobre o *isolamento* de algumas características da realidade; para ele, esse processo defensivo é diferente da repressão.² Através da repressão, certos elementos da reali-

² O isolamento e a anulação retroativa são “técnicas auxiliares e substitutivas”, um “sub-rogado” da repressão. É assim que os conteúdos conti-

dade se fundem no inconsciente; através do isolamento, certos elementos da realidade são dissociados e, conforme a necessidade, tomados enquanto *pars pro toto* — a parte pela realidade total. É espantoso constatar como este mecanismo de defesa tem sido tão pouco estudado na literatura psicanalítica. E no entanto, ele permite que nossas (isoladas, atrofiadas) relações com o objeto facilmente se *transformem no contrário*; com isso, desempenha também um papel decisivo na utilização da ambivalência — como acontece na antítese idealização-desvalorização.

b) Por outro lado, deve-se considerar a idealização do ausente como uma reação à desvalorização — ou seja, uma maneira de defender-se contra a desvalorização, dentro do contexto da “dissolução da ambivalência”.

c) Existem ainda outros fatores que contribuem para a idealização. Já verificamos que a separação ameaça o Ego através de um ataque direto ao Ego Ideal. Com a idealização do ausente (e isolamento de todos os elementos negativos), o Ego Ideal já pode identificar-se com uma imagem ideal difusa, fictícia e de fato não comprometedora. Mesmo permanecendo inatingível, esta imagem pertence à fantasia do Ego Ideal. O Ego Ideal se defende da depauperação e da ameaça, com uma reação do tipo: “que pessoa [tão ideal] eu amei!”

d) Não esqueçamos que a repressão “comum e corrente” faz com que certos detalhes contrários à imagem ideal se submerjam no inconsciente e desapareçam do nível da consciência; enquanto isso, aciona-se também a desvalorização (= negação do positivo), como mecanismo de defesa que busca seu próprio caminho para fora. Chega-se assim ao paradoxo de uma desvalorização agressiva e, ao mesmo tempo, uma idealização do ausente.

e) A idealização surge em conseqüência da lógica interna da elaboração do luto. O luto deve ser justificado; ao mesmo tempo, deve-se reparar também a presente destruição do ideal, ou seja, o desgaste que o ideal sofre no âmbito *atual*; essa reparação só ocorre mediante o engrandecimento do ideal num processo de projeção para o passado. Os ideais são tanto mais efetivos no presente quanto melhor justificarem e impulsionarem a ação presente; se tais ideais são menos efetivos na atualidade, tender-se-á a cul-

nuam conscientes mas se isolam dos outros a fim de se defenderem. [S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926, G.W. XIV pgs. 149 e 196. *Inibições, sintomas e ansiedade*, Ed. St. Vol. XX, pg. 107.]

tivá-los e embelezá-los no passado. Esse fenômeno é amplamente conhecido em vários tipos de idealização; por exemplo: os “bons tempos de outrora”, a pátria perdida quando da emigração ou, no setor social, o glorioso *ancien régime* derrubado pela revolução. Coisa parecida acontece com a idealização do ausente, que é uma compensação à lesão sofrida pelo Ego Ideal atual.

(114) No relatório número 113, o professor ginásial ABS (ver pg. 49) fala do reencontro com a mulher amada, após quatro meses de separação: “No dia 2 de janeiro, depois de quatro meses, tenho o primeiro encontro com a professora. Quanto tempo precisei esperar por ela; mais ainda, como a desejei com impaciência! Fui eu quem a procurei. De repente senti sua presença detrás de mim e olhei para seu rosto, que me era tão familiar. Mas já aí tive uma certa decepção. O fascínio daquele verão tinha se desvanecido. Aquela mulher que durante a separação tinha me comovido e se apoderara de mim como um mito, nesse momento me pareceu menos profunda, menos misteriosa e mais corriqueira. Entretanto, ainda me sobrevém uma tensão interior, ainda me sinto ligado a ela, mesmo tendo a impressão de que está decepcionada comigo. Essa mulher continua sendo um enigma para mim. No começo, foi difícil manter uma conversa espontânea com ela, mas não demorei para conseguir. Passamos duas horas muito gostosas no café da Ópera, onde fomos por sugestão sua. Uma observação: apesar de toda sua iniciativa e independência, a professora (para mim tão amada) devia ter seu lado ‘íntimo’ e ‘cordial’; por um feliz acaso, encontramos um bom lugar; a professora se recostou num nicho, com certa comodidade; no começo eu não tinha percebido isso. (Lembro-me do seu interesse pela espeleologia.) * Aí ela me pareceu um pouco mais à vontade do que antes. Mas mesmo assim continuei tendo a impressão de que ela estava decepcionada comigo. Talvez (!) essa seja a explicação para seu jeito tão esquisito: de algum modo, sente repulsa por minha aparência — minha calvície, os óculos, meu nariz grande, o vestuário, a idade, quer dizer, uma velharia; mas, por outro lado, ela aceita minhas atitudes e minha maneira de falar”.

Este novo encontro, após vários meses de separação, vem comprovar o que dizíamos: nele se percebe claramente a discrepância entre a imagem ideal mitificada (isolada) e a imagem real

* Estudo das cavidades naturais do solo. (NT).

outra vez encontrada; a desilusão daí resultante projeta-se sobre o parceiro, com uma descarga.

Verificamos assim que o *isolamento* — mecanismo de defesa descrito *a posteriori* por Freud — faz com que a presença passada se torne suportável através da ausência (separação); no sentido inverso, esse mesmo mecanismo desta vez torna a ausência suportável — graças à desvalorização. O isolamento conveniente tem seu reverso: a desvalorização dirigida para fora e a agressividade vinda de dentro. Ou seja: pela segregação de traços isolados, a idealização garante a conservação de um forte Ego Ideal, após a separação; mas é também esse mesmo mecanismo que permite, simultânea e/ou provisoriamente, a desvalorização do objeto de amor separado. Dependendo dos fatores específicos de uma determinada situação do sujeito (ligada a experiências da infância), a mesma pessoa ausente será um fator preponderantemente de gratificação ou frustração. Assim, a compulsão repetitiva estará revivendo a mãe boa ou ruim. A separação é um triunfo de ambivalência; quanto mais frágil for o Ego, tanto mais insuportável será essa ambivalência. Num caso ideal, somente o adulto maduro e sadio poderia trabalhar com ela, sem repressão na praxis de sua vida. O mesmo não acontece com a criança ou com o psicótico; nem com o “normal” seriamente regressivo. O fato de que o objeto de amor seja ao mesmo tempo bom e mau, gratificante e frustrante cria uma experiência insuportável, só compensada pela repressão e pelo isolamento — especialmente na separação. A casuística apresenta inúmeras constatações neste setor. Ausente, o amado torna-se de imediato uma imagem insubstituível, única e perdida para sempre; a seguir, será vivido como traidor, mesquinho, omissivo e desatento. Em geral, a dicotomia que a imagem do ausente sofre — por isolamento dos elementos e, daí, por depauperação do todo — pode permanecer inconsciente para quem padece a separação. Nesse caso, o sujeito oscila de boa-fé entre exaltar ou acusar o parceiro; só no final do processo de elaboração é que ele se decide por uma posição definitiva, segundo um ou outro esquema — “Este foi o grande amor da minha vida e eu desperdicei toda essa felicidade” ou “Essa pessoa foi a minha maior desgraça”. Essa incapacidade e a contínua ambivalência (que brotam da discrepância entre a dura frustração e a ansiada gratificação) ocorrem graças ao isolamento das características.

Aliás, em nossa opinião, a ambivalência que Eugen Bleuler descreveu pela primeira vez e de maneira tão extraordinária não

é absolutamente uma característica exclusiva da esquizofrenia e nem mesmo da neurose. A ambivalência é uma característica normal de toda existência humana, pois o princípio de realidade não tem condições de nos proporcionar nem o prazer absoluto nem o desprezar total. Numa vida humana normal existe a lei fundamental do “tanto-(isto)-quanto (aquilo)”, visando sempre uma mistura harmônica e equilibrada. Mas é preciso um Ego muito estruturado para suportar a ambivalência fundamental das relações humanas e da percepção do mundo, e que consiga tirar disso tudo alguma coisa positiva. O esquizofrênico e, até certo ponto, o neurótico não podem utilizar com êxito a ambivalência — exatamente por causa do Ego desestruturado. Para eles, a ambivalência é um problema insolúvel — e isso torna compreensível o erro de perspectiva de E. Bleuler; na verdade, ele foi o primeiro cientista que abordou o problema da ambivalência em todo seu alcance, mas precisou encaminhá-lo a partir do estudo sistemático da esquizofrenia.

Também a criança só muito lentamente se torna capaz de absorver a ambivalência. Sua *Weltanschauung* (cosmovisão) é “heterônoma” (no sentido empregado por Piaget), sem a integração mediante um Ego autônomo e independente; além disso, os clichês pedagógicos de nossa cultura contribuem para complicar ainda mais a questão da ambivalência para a criança: o bom é bom, o mau é mau; as pessoas de respeito são boas, as crianças desobedientes são “más”. Nesse mundo repleto de maniqueísmo, o fortalecimento e integração do Ego tornam-se extremamente difíceis. O mundo do “ou(isto)-ou-(aquilo)” — em substituição a “tanto(isto)-quanto(aquilo)” — corresponde à exigência totalitária do “princípio de desempenho”, que condena o prazer e exige um desempenho necessário para a manutenção da estrutura de dominação. Por isso, toda regressão no suposto homem “normal” e “maduro” irá se evidenciar sobretudo pela capacidade limitada de vivenciar a ambivalência como algo real e necessário. Qualquer reação “neurótica” desse tipo (mesmo no chamado “normal”) se caracteriza por uma terrível oscilação entre a rejeição ao exclusivamente mau e a idealização do exclusivamente bom. Mais ainda, dependendo do estado de motivação momentânea, as mesmas qualidades que antes despertaram admiração serão agora consideradas de segunda categoria. Assim, é óbvio que a catástrofe do Ego, causada pela separação amorosa, irá se caracterizar por uma menor capacidade de trabalhar sobre a ambivalência.

Como já dissemos, a dicotomia regressiva ocorre geralmente no inconsciente. O amante separado não tem consciência de sua própria ingenuidade quando manifesta “decepção” relativamente ao amado ou quando, ao contrário, transforma-o, de forma este-reotipada, em objeto de veneração.

É curioso verificar como, freqüentemente, se tenta (de modo consciente ou inconsciente, e mesmo através da auto-sugestão) transformar a imagem do companheiro ausente em tabu permanente, para com isso afastar toda possibilidade de crítica. Existe também o contrário: uma tentativa de dar ao ausente tantos traços negativos que a nova imago, já por seu negativismo, torna-se um meio de cura contra a fixação. Este é sem dúvida um método discutível, como faz ver o pequeno e genial estudo de Freud sobre a *negativa* [S. Freud, *Die Verneigung*, 1925, *G.W.*, XIV, pgs. 9-15. *A negativa*, Ed. St., Vol. XIX, pg. 295]. Essa negação transforma a dialética do afeto em seu oposto e, com isso, geralmente cria defesas insuficientes.

(101) Iniciamos a terapia analítica com o doutor C.D. (ver pgs. 32 ss, 43 e 51), alguns meses depois de sua separação amorosa. A jovem amada lhe escrevia com bastante regularidade, algumas vezes diariamente, outras a cada 10 ou 15 dias. O conteúdo e o estilo das cartas oscilavam entre uma frieza aparente e uma veemente afetividade cheia de erotismo. Os dois amantes se queixam de sua terrível solidão; C.D. descreve esse estado como uma forma característica de “agonia” e de morte psíquicas. Pois bem, a mocinha de 18 anos começa a sair (em Rotterdam) com um colega de 22 anos, freqüentando teatros e bailes. Suas cartas se tornam ainda mais afetuosas e, no aspecto sexual, mais explícitas. O doutor C.D. talvez tenha razão quando detecta detrás dessa recente intensificação das relações amorosas (que ele chama, com ironia cáustica, de “relações amorosas postais”) uma compensação à consciência culpada e à insegurança ante uma situação conflitiva. Como acontece com freqüência, nosso paciente é mestre em fazer psicanálise “caseira” dos outros. C.D. não tem dúvida que a moça evoluiu como mulher graças a ele e foi condenada à solidão por sua culpa; sabe também que a ausente depende dele, sexual e psiquicamente; mas a única solução válida para ela será buscar uma nova forma de vida e seguir seu próprio caminho. De modo francamente comovedor, C.D. procura orientar a moça através das cartas, dando-lhe conselhos quanto a seus estudos; ao mesmo tempo, procura res-

peitar sua liberdade interior, inclusive prevenindo-a contra a solidão e o isolamento. Mas isso tudo era uma fachada — e não entendemos por “fachada” apenas uma aparência enganadora, pois detrás dela havia uma luta em ebulição. Na verdade, o doutor C.D. não se dá bem com a ambivalência dos seus sentimentos; cresce sua depressão, sua sintomatologia psicossomática e um pensamento compulsivo que o atormenta — ele passa o tempo todo pensando se a moça não vai esquecê-lo logo e se dará preferência ao rival desconhecido. A terapia analítica se torna consideravelmente mais difícil por causa de seu constante *acting out*.^{*} Esforça-se em vão para escrever menos, mas acaba enviando telegramas diários e cartas por entrega rápida, onde oscila entre um amor apaixonado e uma agressão feroz. Com certeza ele quer se curar, mas na verdade acha que isso significa (e quem poderia censurá-lo?) curar-se da jovem. De acordo com características anancásticas, ele criou um sistema curioso: colocou em sua mesa de trabalho duas tabelas (como essas de calendários para escritório); na tabela 1, escreveu, numa espécie de taquigrafia incompreensível para sua esposa, o seguinte: “Normas para escrever cartas: não escrever com muita frequência. Só escrever cartas em resposta. Deixar passar 48 horas entre receber uma carta e respondê-la, fazer poucas perguntas e nunca tratar de assuntos íntimos; omitir detalhes; jamais se queixar; escrever de modo amigável e carinhoso, mas nunca erótico. Escrever mais sobre ela do que sobre mim mesmo; não compilar notas e idéias para cartas futuras, mas ir escrevendo as cartas segundo as circunstâncias.”

Na tabela 2, encontramos o seguinte: “ela vai te abandonar irremediavelmente, por isso não acredite em suas tentativas de se aproximar. Depois, é ainda muito jovem e pouco séria. Suas paqueras com S., com F., com M., quando já estava comigo. Seu atual namoro com o químico — paquerava até com o pessoal da limpeza; é distraída, pensa mais nela mesma e não é sincera nas cartas.” Mas em seguida, o mesmo doutor C.D. diz que sua jovem amante de 18 anos é extraordinariamente séria, mesmo quando se mostra muito frívola e aceita com gosto os galanteios dos homens — porque isso tudo são coisas da idade; mas que, apesar de tudo, é uma pessoa de bom coração e digna de confiança. Quando chamamos sua atenção para a contradição entre a tabela 1 e a tabela 2

^{*} Verificar adiante, na nota de rodapé da página 167, uma explicação aproximativa para o conceito de *acting out*. (NT).

e, mais ainda entre as diferentes expressões da tabela 2, ele se limita a dizer: “Pois é, de que jeito vou sair deste inferno?”

Este é um perfeito exemplo de como um homem inteligente, sensível e realmente altruísta não consegue se dar bem com o caráter ambivalente do seu objeto amoroso, quando em estado regressivo; para empregar a linguagem psicanalítica: ele não pôde reduzir a mãe ruim e a mãe boa a um denominador comum materno. (101) Quando precisou renunciar às suas relações “adúlteras”, o doutor C.D. disse numa explosão de agressividade: “Comigo, ela conheceu o prazer, e agora vai se prostituir. Em seis meses, garanto que vai pra cama com outro.” É preciso admitir que esta última suposição teve a força de uma profecia.

Essas observações agressivas e cheias de ódio, vindas de uma pessoa normalmente paciente e doce, mostram o isolamento de uma característica que, na fantasia de quem fala, refere-se aos seus próprios esforços. Não há nenhum exagero em supor que se esconde aqui um desejo de morte; na verdade, pode-se deduzir do que foi dito, que a mulher — com todas as suas características fisiológicas — já *não tem direito de existir*. A solução mais delicada seria trancafiá-la num convento. Aqui se nota um reflexo evidente dos conceitos burgueses da época vitoriana e de Francisco José: “Não se deve despertar na esposa a sensação de prazer. Uma mulher decente deve ser frígida. O prazer é próprio das prostitutas.”

Evidentemente, tanto a idealização quanto a desvalorização agressiva do ausente apresentam não apenas mecanismos de defesa *diretos* mas também reforçam, de modo indireto, as defesas no sentido da “negativa” de Freud [*ibidem*, G.W., XIV, pgs. 9-15. Ed. St., Vol. XIX, pg. 295]. A desvalorização constitui uma defesa primária; mas procura novamente, numa segunda instância e mediante a racionalização, eliminar a idealização que vem se tornando perigosa. Em relação inversa, isso é aplicável também à idealização instituída. Tal complexidade revela a catástrofe de valores do Ego e irá provocar uma modificação valorativa, para que se destrua o Ego ligado aos velhos valores.

Em última análise, a integração psíquica e a superação da separação significam que *o Ego deve se acomodar ao novo desenvolvimento divergente que veio substituir a união dual rompida*. Em outras palavras, as “instâncias psíquicas” — sobretudo o Ego que se posiciona — precisam aceitar de modo harmonioso e sem maiores problemas a nova situação de vida provocada pela sepa-

ração. Em grande parte, esta aceitação é necessariamente a aceitação resignada de uma perda; ao lado disso, significa também uma inevitável racionalização através da qual o Ego sairá inclusive enriquecido. Mas neste caso, a situação é diferente da resignação idealista que se manifesta em forma de recordação glorificadora, entre outras; aqui, trata-se de uma perda essencial, considerando-se que o desenvolvimento divergente já aceito não está isolado das circunstâncias e dados exteriores; ao contrário, esse processo conforma e estrutura os Egos agora separados e diversificados pelo novo meio e por novas relações. Nesse sentido, a psicologia essencialista tem poucas condições de compreender a situação que exige uma visão histórica e dinâmica do homem. Apesar de sua aparente continuidade e auto-identificação, o Ego do homem não pode desligar-se do processo nem perder suas conexões com a história. Precisariamos compreender, do modo mais vivo e exato, que o Ego do homem não é absolutamente uma essência invariável ou uma substância acabada, à margem do processo; ao contrário, ele significa o ápice (a totalização provisória) do desenvolvimento de um ser — para não utilizar a expressão tão mal compreendida: “produto do processo.” Meu Ego, que considero idêntico a si mesmo e em continuidade, é neste dia X de 1967 o ápice da minha história (e de toda a história, por meu intermédio); é também a culminação provisória que, formada e estruturada pelo conjunto dos elementos históricos, deve continuar formando e estruturando o conjunto dos elementos históricos. Assim como o meu, o Ego do amante separado está envolvido num processo dialético; estruturado e estruturante; próximo do meu e, entretanto, distante do meu; instaurado passiva mas também ativamente.

Aqui nos vemos diante do mais forte argumento a favor da idéia de que “a pessoa separada não morre em mim nem eu nela”. Para a história, nada morre; mas para o Ego, que deve participar da catástrofe, esse consolo histórico significa presentemente um salto mortal. O ser e a consciência ainda não coincidem; em consequência, pode-se dizer que a *autêntica* história do homem não começou, exatamente porque a obscuridade e alienação da morte estão presentes em meio à vida. A chamada “sadia razão” do homem vislumbra a possibilidade de introduzir furtivamente a vida no processo da morte e propõe inúmeras racionalizações consoladoras do tipo: nenhum encontro e nenhuma experiência desaparecerem, morrer é o pressuposto de uma nova vida, e muitas outras. Lamentavelmente, a “sadia razão” do homem passa por cima da

autêntica dialética da morte que, por definição, destrói a vida e não permite reconciliação. Numa de suas intuições mais breves e geniais, Freud percebeu lucidamente que *a ambivalência ainda não é uma reconciliação, pois na verdade vive da negativa*. Mas, segundo as leis da dialética, a reconciliação só se pode produzir num terceiro estágio, na “negação da negativa”. Ouçamos Freud: “Sempre é possível, quando foi atingido um estágio mais alto, fazer uso ainda do mais baixo, no seu sentido aviltado e negativo. A contrariedade é uma manifestação de repressão. No inconsciente, como sabemos, o ‘não’ não existe e não há distinção entre os contrários. A negativa só é introduzida pelo processo de repressão.” [Aus der Geschichte einer infantilen Neurose, 1918, G.W., XII, pg. 113. História de uma neurose infantil, Ed. St., Vol. XVII, pg. 104, nota 1]. Freud dá um passo adiante em *A negativa*, seu estudo mais dialético [ibid., G.W., XIV, pgs. 9-15. Ed. St., Vol. XIX, pg. 295]. Pressentimos, portanto, o intenso esforço da conscienciação em transformar o reprimido — que foi “aviltado” no inconsciente, na forma de negativa — em uma nova afirmação. Mas enquanto a morte continuar atuando, a frase de Freud estará sendo válida: “No inconsciente, (grifos do autor) o ‘não’ não existe e não há distinção entre os contrários”. Apesar de todas as situações consoladoras, a consciência ainda está crucificada entre o sim e o não, entre as contradições que se estabeleceram através da vida e da morte.

Num estudo sobre o “luto patológico”, Daniel Lagache observa que a psicanálise traz uma contribuição muito pequena ao dizer que a libido reflui durante o luto. De certo modo e contra os fatos, o lutuoso busca conservar seu investimento libidinal; nisso consiste a dor característica do luto. Em conseqüência, Lagache duvida que o processo do luto seja sobretudo narcisista, pois clinicamente não se pôde comprovar o aumento de amor a si na fase do luto; constatou-se justamente o contrário. A libido busca investir em novos objetos, na verdade. Lagache afirma que existe uma identificação com o morto; mas acha também que, de acordo com uma lógica inconsciente, tal identificação se consubstancia no desejo de morte da própria pessoa e lhe provoca sentimentos de culpa por ter permanecido com vida. O morto é sim uma figura ideal; mas, enquanto morto, esse ideal se volta contra a vida; a consciência se divide entre o dever de morrer-com-ele e o desejo de viver. A elaboração do luto consiste mais precisamente numa liberação do Ideal do Ego (causa dos sofrimentos) do que numa

desidentificação com o amado morto. Elaborar o luto significa concretizar o processo de diferenciação, ou mais simplesmente, estabelecer a diferenciação entre o morto e o vivo. [Daniel Lagache, "Le deuil pathologique", in *Bulletin de Psychologie*, XVI, 63, 221, 16, pgs. 991-1002.]

Como já se disse várias vezes, as análises de Lagache estão dedicadas ao luto provocado *pela morte* de um ser amado. Mesmo que tenhamos um objeto fundamentalmente diferente nos casos que estudamos, existe também uma analogia com seu estudo, pois comprovamos a mesma contradição e uma igual ambivalência daí conseqüente. A vivência da morte, experimentada na separação, mostra que seguramente não se trata de um "instinto de morte" biológico; trata-se, antes, de uma *relação interpessoal onde a repressão de uma identificação anterior se vive como morte*, já que em nossos exemplos não havia uma relação com a morte concreta. A identificação com o ausente é semelhante à morte, mas torna-se duvidosa justamente porque ambos os parceiros sobrevivem à separação; portanto, a desidentificação consiste basicamente em *matar na própria consciência o ausente*, na medida que sua imagem é substituída por outros ideais ou fica reduzida a uma idéia, quer dizer, a uma idealização sem compromisso.

Muito poucos se rebelam contra esse esmorecimento do outro dentro de si mesmo. Inicialmente, a separação é sentida como um prejuízo ao próprio ser do sujeito, sem possibilidade de recuperação, e por isso provoca indignação; a rebelião contra a indignação, entretanto, busca manter sempre viva a separação e significa justamente *não se separar mais da separação*; no fim das contas, a suspensão da dor através do esquecimento não passa se uma separação da separação. Evidentemente, os poucos que se rebelam não são os mais felizes!

Exatamente como o outro ("perdido" pela separação) exigiu o absoluto, a separação que se mantém viva também clama pelo absoluto. Em parte, isso talvez seja uma manifestação cultural, visto que a cultura judaico-cristã acarreta uma radicalização do valor pessoal: a pessoa humana se sente única e portanto insubstituível, incomparável, absoluta.

Na verdade, do ponto de vista filogenético, o Ego é de formação recente e, a nível ontogenético, toma consistência sobretudo pela ação de um condicionamento decisivo. Assim como, em geral, as aquisições geneticamente mais recentes, o Ego representa a diferenciação própria e definitiva do ser vivo em relação aos demais.

O Ego diferencia os indivíduos entre si do mesmo modo que sua presença no homem eleva-o acima dos outros seres vivos. Em resumo, o Ego é o conjunto da memória. A *total incapacidade* de recordar seria equivalente a não possuir Ego; esquecer *tudo* significa a morte do Ego. Se os conteúdos que desempenharam um papel predominante na identidade do Ego são esquecidos ou reprimidos, encontramos-nos diante de uma profunda crise ou diante de uma perturbação perigosa para o Ego.

A dor e a morte pela separação são de tal modo insuportáveis que já ouvimos amantes separados dizerem: “O que devo fazer para esquecê-la?” ou “Seria possível me hipnotizar, para me fazer esquecer dela?” No Ego de quem se separou, deve-se matar a imagem do ser amado.

d) *Nem vida nem morte: a ambivalência da separação*

É verdade que, pela separação, deve-se “matar” a imagem ideal do ausente e substituí-la por outros ideais. Mas também é preciso continuar vivendo, para garantir o quanto possível a continuidade do Ego. Em geral, chega-se a um compromisso entre os ideais; de acordo com os fatos, esse compromisso possui uma grande dose de ambivalência.

A própria separação constitui um sinal de contradição e, já de si, é a conseqüência catastrófica da contradição, da perda do parceiro. Trata-se de uma alienação não apenas do outro mas sobretudo de si mesmo. A separação é um bom paradigma para o estudo da alienação.

Existe uma polêmica do lado marxista ortodoxo contra a extensão do conceito de alienação às relações interpessoais, que não são de natureza primordialmente econômica. A esse respeito, consideramos o seguinte: é indiscutível que Marx tinha razão em buscar o fundamento da alienação e coisificação do homem na estrutura econômica concreta. A alienação do trabalho humano — que o coisifica como propriedade dos outros — é a base social para todas as demais super-estruturas da alienação. Obviamente, a estrutura “psicológica” da alienação (considerada como qualidade específica) não se reduz inteiramente às relações econômicas, ainda quando resulta de uma existência social desumana. Mesmo que sua origem social deva ser buscada na estrutura econômica, as alienações ideológicas, éticas, religiosas, sexuais e amorosas devem ser consideradas como manifestações *sui generis*.

Nesse sentido, somos obrigados a fazer uma análise marxista da alienação, na medida que os fenômenos da separação aqui analisados constituem fenômenos sociais e culturais. Para todo ser vivo uma frustração ou ameaça é sempre dolorosa e perigosa. Entretanto, a vivência aguçada da catástrofe do Ego pela separação, sem dúvida pertence ao domínio de uma civilização organizada de modo especialmente individualista; e tal organização tem causas estruturais. Com a catástrofe do Ego, ocorre uma diminuição peculiar da consciência: o mundo está formalmente constituído pela chaga da separação, na medida que para o afetado a insuportável ofensa narcísista é mais importante, do que o possível perigo de uma guerra mundial. O lesionado só consegue ver e sentir seu Ego em regressão, hipertrofiado e dolorido. Não tem condições de se distanciar de si mesmo porque a distância é possível apenas quando existe uma relação feliz com a sociedade ou, no mínimo, com um grupo. Nesse entido, ocorre aqui o maior dos sacrifícios ante a sociedade-Moloc, que quase destrói o homem; numa sociedade fundamentalmente competitiva e opressora, o homem fica alienado da natureza e vê-se abandonado às suas próprias forças, quando ocorre a catástrofe do seu Ego. Num sistema social onde o homem se torna lobo entre os lobos, as forças do Eros são, por um lado, mais vulneráveis e mais ameaçadas do que numa comunidade acolhedora e receptiva; por outro lado, o próprio amor socialmente ameaçado enche-se desse anseio comum no homem solitário de libertar-se de sua espantosa solidão. O amor fica particularmente mistificado quando a sociedade eleva a "miséria da criatura" à categoria de instituição. Para além de sua incapacidade de suprimir o amor, o medo burguês a um utópico "estado de formigas" poderia ajudar e desmascarar algumas de suas mistificações e opressões.

Mas vamos voltar à ambivalência da separação, onde se mesclam a rejeição e a idealização. Neste processo, deu-se uma função positiva à idealização. De fato, a idealização exerce, de modo secundário, um efeito dinâmico e integrador na pessoa que foi abandonada.³ A idealização do ausente é tanto mais forte quanto mais

³ Sobre a função ética do luto, veja-se S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, 1915, *G.W.*, X, pg. 341 ss. *Reflexões para os tempos de Guerra e Morte*, Ed. St., Vol. XIV, pg. 334, especialmente o parágrafo seguinte: "Ao lado do corpo sem vida do ente amado, passou a existir não só a doutrina da alma, a crença na imortalidade e uma poderosa fonte de sentimentos de culpa do homem, mas também os primeiros mandamentos

o Ideal do Ego estiver enraizado no ausente. Por esse motivo, ao dissuadir a projeção, a idealização facilita a formação posterior de um modelo adequado que influi positivamente na integração e maturidade da pessoa abandonada.

(101) Quando o doutor C.D. (ver pgs. 32 ss, 43, 64, 66) sentiu a “tentação” de meter-se em aventuras amorosas, pouco depois de sua dolorosa separação, contou tudo em suas cartas para L. Então, recebeu dela um cartão-postal do tipo que alude indiretamente a certos acontecimentos da vida, através de desenhos humorísticos e de um texto mais ou menos adequado. Esse cartão mostrava uma gata sentada num galho alto e, lá embaixo, um cachorro olhando para ela. O texto dizia: “Gostaria de ficar sempre te olhando de baixo”. Seria interessante saber o que levou L. a escolher esse postal. Está clara a admiração com que ela “olhava de baixo” para o amante. Só em segundo plano se pode pensar em outros motivos possíveis — desejos de posse, certas intenções de extorsão, etc. O postal conseguiu seu objetivo: C.D. tornou-se mais moderado, sinal de que L. provocou o efeito moral desejado. Mas ele, um pouco amargurado, escreveu: “E eu? Para quem é que eu vou olhar lá em cima?” C.D. não percebia que ele, por sua vez, também olhava L. de baixo — do contrário, o cartão-postal não teria surtido efeito.

Os valores amados e odiados no parceiro projetam-se intensamente na união dual regressiva da paixão. Não existem apenas perdas, no desenvolvimento da organização psíquica; assim, a separação é capaz de “enriquecer” uma pessoa; graças à inversão do mecanismo de projeção, criam-se condições para uma visão mais clara do próprio sujeito ou, pelo menos, para que ele vivencie os valores do amor. Mas, assim como os traços do rosto se desvanecem na memória e o afeto diminui, também a imagem do amado ausente se caracteriza por certa depauperação e endurecimento. Esse esvaziamento do ideal vivo serve para nos reavivar, outra vez, uma agressividade camuflada, ao mesmo tempo que en-

éticos. A primeira e mais importante proibição feita pela consciência que despertava foi: ‘Não matarás.’ Surgiu em relação às pessoas mortas que eram amadas, como uma reação contra a satisfação do ódio que se ocultava sob o pesar, estendendo-se gradativamente a estranhos que não eram amados e, finalmente, até mesmo a inimigos.”

quadra personalidade concreta dentro de um *esquema*, como se fosse um leito de Procusto.*

(101) Dois anos e meio depois da separação entre o doutor C.D. e L., ambos ainda trocavam cartas, já agora com menos frequência. Até onde pudemos constatar, esse intercâmbio epistolar se caracterizou por uma grande confiança da parte da jovem e uma autêntica preocupação da parte de C.D. Ambos tentaram evitar alusões diretas à sua antiga grande paixão e se esforçaram por manter uma atitude o quanto possível sensata e “adaptada à realidade”. Não sabemos que circunstâncias nem que estado de ânimo levaram L. a escrever, dois anos e meio após consumada a separação: “Fiquei tão contente com as fotos que você mandou. Agradeço também os livros. Você é tão gentil [‘gentil’ não é a palavra adequada] e tão atencioso. Você está sempre tão presente. Ah, não consigo dizer exatamente como é... Amo você mais do que seria aconselhável. Muitas vezes me sinto culpada diante de X [o amigo], porque na verdade não pertenço inteiramente a ele. Será que uma mulher não pode amar a dois homens? Não me sinto bem com isso. Como podia lhe explicar melhor? Não há dúvida que amo muito X, mas muitas vezes gostaria de estar perto de você.”

Logo depois, no decorrer da análise com C.D., constatamos que a carta de L. coincidia quase exatamente com uma tendência do doutor ao *acting-out* fora das sessões, tendência essa que acabou sendo reforçada pela carta. Ficou evidente para C.D., durante as sessões, que ele pretendia, através de novas relações, compensar e ao mesmo tempo repetir a perda da amante. Esse conhecimento, entretanto, não evitou que ele continuasse seu *acting-out*, pois detrás da evidente nostalgia de L. “atuava” uma nostalgia profunda e insatisfeita da mãe, assim como de sua juventude — num sentido psicanalítico mais superficial. Ao voltar do correio, respondeu a L. mais ou menos assim (conforme foi possível reconstituir através das sessões e relatórios escritos pelo paciente):

“Há dois anos atrás, escrevi [a L.] que ‘mais tarde não deveria negar a mim mesmo.’ Era, sem dúvida, uma preocupação comigo porque sabia que isso me causaria muito sofrimento; mas era também preocupação por ela, pois tal atitude negativa torna as pessoas hipócritas. Essa ‘negação’ é muito comum sobretudo entre

* Referência a Procusto, personagem da mitologia grega que roubava os viajantes e depois mutilava ou desconjuntava suas vítimas, para que seus corpos correspondessem ao tamanho exato de um leito de ferro. (NT).

as moças educadas para serem mais recatadas que os homens. Ensinam-lhes que não podem amar mais de uma vez e a mais de um homem; assim, para manterem a 'decência' perante si mesmas e a sociedade, elas 'amam' sempre uma primeira e única vez. Escrevi a ela dizendo que isso é uma mentira, que se pode amar muitas vezes; mesmo quando se amou alguém antes, pode-se com sinceridade amar a outros homens. Naturalmente isso é perigoso, como tudo na vida. Além do mais, a gente ataca os direitos de posse e ameaça a propriedade. Então, tentei dizer-lhe que ela é e continua sendo uma pessoa decente. Faz dois anos, desde quando soube de seu amor por X, sempre procurei manter o maior respeito. Agora lhe escrevi que só por uma profunda sinceridade e não por negação ela continuara sendo verdadeiramente decente, diante do próprio X. Também lhe disse que foram cometidos muitos abusos, em nome da palavra 'pertencer'. Uma pessoa não deve pertencer a outra como um cachorro, nem sequer ao amado. Para pertencer de verdade a alguém, a gente deve existir para ele. E L. faz isso com X. Enquanto isso, eu e L. achamos — com razão ou não — que não podíamos pertencer um ao outro (idade, escândalo, família, etc.). Mas isso significaria que devemos renunciar um ao outro, 'esquecer-nos' mutuamente? Santo Deus, queiramos ou não o esquecimento nos devora! Por que, então, sentir-se culpado pelo fato de continuar amando à distância? Eu lhe escrevi dizendo que talvez X não poderia compreender este ponto de vista, pois está com apenas 23 anos e não tem a experiência necessária. Escrevi que, se ele for capaz de compreender isto, então deveria sentir-se orgulhoso dela, pois L. o amava e lhe pertencia, apesar ou precisamente porque não se recusa a mim. E entretanto não ficamos nos evitando um ao outro? Durante estes dois anos e meio, nos vimos uma única vez num aeroporto, durante duas horas. Não escrevíamos as cartas de tal modo que se X se sentisse capaz de compreendê-las também poderia ler todas? Ela não deveria se sentir recriminada por isso. Seus sentimentos de culpa nascem da falsa suposição de que deve matar um amor para não ser recriminada. Ao invés, verifico que a gente se sente mais culpado quando mata um amor. Escrevi a ela dizendo que não tínhamos nenhum motivo para nos envergonhar diante de nós ou distante de X e que, portanto, eu e ela podíamos olhá-lho de frente, com toda tranqüilidade."

De certo modo, acreditamos encontrar nessa carta uma espécie de sabor de *utopia*; a pessoa que escreve (e que merece toda admiração) deixa bem clara a intenção de superar as forças do

esquecimento, da mentira, da posse e da repressão. C.D. tenta com L. o que todos os amantes tentaram antes deles: neutralizar o poder da morte. E entretanto, C.D. se pergunta se deveria ou não ter escrito essa carta; pois não está lutando para conseguir um lugar na memória ou no coração de L.? E entretanto, não permitiu que o esquecimento invadisse sua consciência durante a violenta separação de dois anos e meio? Que pretende ele com essa luta de cobertura à retirada?

“Compreendo agora, diz o doutor C.D., que isso confirma o que eu já sabia: sou um modelo para ela e ela para mim, graças à sua sinceridade e fidelidade. Para que, então, brigar pela imortalidade do amor? Eu próprio procuro me consolar com outras mulheres, mas já não sinto esse consolo como uma reação à separação de L. Esse acidente ficou tão longe, em minha consciência! Ficou em algum lugar no domínio do reprimido e ainda sobrevive como uma dor ligeira. Assim, portanto, *já* não estamos nos esquecendo um do outro? Existe um anseio mútuo, mas o objetivo de tal anseio desapareceu. L. escreve que muitas vezes gostaria de estar comigo. De minha parte, sei muito bem como foi lindo ter estado juntos. Mas essas não são senão pálidas imagens que todos os dias ou todas as semanas nós examinamos durante três minutos, à margem da consciência. . . *Para quê o homem tem a consciência, se a unidade e a fidelidade vivem mais no inconsciente, enquanto a consciência morre incessantemente?*”

Grifamos a última frase porque achamos que aí C.D. acertou no alvo quanto ao problema da ambivalência; parece concordar com o que Freud e a psicanálise descobriram: o Id é atemporal e vive a imortalidade; o Id é supra-individual, não conhece a separação, o espaço ou o tempo; o Id, portanto, nada esquece e pode continuar vivendo no outro — como a programação de uma “máquina pensante”, na cibernética. Que recursos tão inesgotáveis, que perspectivas infinitas! Porque, *onde foi Id, deve-se tornar Ego*: esta é a meta da hominização. O Ego é um produto instável das forças do Id e das forças sociais; o Ego deve servir a dois senhores; está subordinado à lei e à morte; tem orgulho da consciência e vive só como consciente. Mas o Ego também esquece, separa-se de si mesmo e dos outros; para o Ego, não é um consolo que o Id não esqueça nada; nem o consola que o Id ignore tudo sobre a morte; o Ego está crucificado entre as pretensões de unidade e imortalidade, por um lado, e a facticidade do morrer, por outro.

O Id só se transformará completamente em Ego quando o Ego puder entrar na inseparabilidade e na imortalidade.

Mas *agora* C.D. vive numa *utopia*. Sabe que está morto para a amada e que ela morreu para o amado; encontra-se num posição perdida: luta contra a morte, mas a morte os devora a ambos, em cada momento de suas vidas; e, um dia, seu Ego se extinguirá e L. estará completamente morta nessa consciência lutadora. Um dia também L. morrerá; e seus sentimentos de culpa, se não tiverem desaparecido antes, já não darão mais testemunho de um amor e de uma separação, de uma luta contra a agressividade e a repressão. *Então, C.D. morrerá pela segunda vez na consciência da amante.*

Segundo a fórmula de Freud, primeiro são reprimidas aquelas vivências contrárias às exigências do Super-Ego — e isso tanto mais intensamente quanto maior tenha sido a recompensa pelo prazer da vivência. Para nosso estudo, a situação se complica porque, além da recompensa do prazer, havia também as possibilidades agradáveis de projeção do Ego Ideal — esse Super-Ego ainda em amadurecimento, ainda não estratificado. Tal condição crepuscular favorece a ambivalência: se o passado sucumbe à repressão, ocorre também a idealização desse passado, que fora necessariamente empobrecido pela repressão.

Conforme já vimos, a repressão da vivência dolorosa da separação, acompanhada de uma idealização do objeto, facilita um processo de distanciamento cultural desse mesmo objeto, pois tal sacralização é a melhor maneira de torná-lo inofensivo. A idealização do objeto separado permite que passe despercebido o caráter associal da paixão — porque toda paixão é fundamentalmente associal, subordina-se ao princípio do prazer e contradiz radicalmente o “princípio de desempenho” necessário para que o sistema social de dominação se mantenha. Direta ou indiretamente, a separação é uma das conseqüências das limitações impostas pela consciência social. A idealização do objeto separado permite que o indivíduo se adapte dentro dos limites sociais e também que a vivência do prazer permaneça num nível idealizado. Portanto, o associal se reveste de sociabilidade e consegue, até certo ponto, burlar a censura do Super-Ego, que leva a marca do social. A lembrança idealizante é ao mesmo tempo uma agressão contra o objeto e o frágil compromisso que ainda subsiste é sem dúvida ambivalente.

Obviamente, não se deve imaginar que a ambivalência surge apenas a *partir* da separação consumada. *Mais do que isso, a sepa-*

ração é uma tentativa de dominar essa ambivalência. O desaparego (pela morte simbólica) do parceiro da união dual evidencia o esforço por solucionar o conflito de ruptura que se abate sobre o ser humano. *Esse conflito é a atualização de um choque mais amplo que nunca foi solucionado: o conflito sempre renovado entre fidelidade ao ninho e fuga do ninho, o conflito do rei Édipo, nunca totalmente resolvido.* A melhor maneira de resolvê-lo (ou seja, a maneira que a sociedade prefere) é acionando o mais possível os mecanismos de defesa. Neste capítulo já verificamos como alguns deles funcionam.

Os mecanismos de defesa ou de “intercâmbio” são mecanismos necessários de desenvolvimento e adaptação. De certo modo, seu funcionamento é retribuído com um aumento de entropia. Para sublinhar a ambigüidade destes mecanismos é que colocamos premeditadamente juntas as duas designações. Se insistirmos na defesa como meta funcional dos mecanismos, perderemos de vista sua função de intercâmbio; ao contrário, se acenuarmos de forma otimista os intercâmbios estabelecidos pelos mecanismos, esqueceremos suas defesas dirigidas ao mundo. De todo modo, eles conseguem colocar o homem numa série motivacional, através da repressão ou dissimulação de outros motivos. A vida do ser humano é basicamente *tão ambivalente* — está tão dividida entre a simpatia e a rejeição, entre o querer-viver-mais e o não-querer-viver-assim — que *a função primordial dos mecanismos de defesa consiste em controlar a ambivalência.* A partir das descobertas de E. Beuler, psiquiatras e psicanalistas passaram a afirmar que o mundo afetivo do esquizofrênico (e do neurótico, em menor grau) está dominado pela ambivalência. Não percebem, entretanto, a circunstância decisiva de que esta eclosão catastrófica da ambivalência na existência só pode ser controlada — inclusive no homem “normal” — pelo árduo e incerto trabalho dos mecanismos de defesa. O inverso desta situação em si mesma “normal” encontra-se na exagerada “dissociação” dos polos da ambivalência (sobretudo no esquizofrênico e, em menor grau, no neurótico); tal dissociação também ocorre através de mecanismos que nesse caso se tornam rígidos: aqui está o bom, lá o mau; aqui a afirmação pura, lá a negação pura. Daí se origina a “falsa consciência” que mantém o equilíbrio precário, em forma de delírio ou de outros sintomas. Para restabelecer um grau ótimo de consciência da ambivalência, o sistema deve se tornar mais relativo e mais flexível. No entanto, um sistema rígido dá “maior segurança”. Por esse

motivo é que a resistência interna — profundamente arraigada — do psicótico e do neurótico (e até certo ponto de cada um de nós) coloca-se contra os esforços terapêuticos em alcançar a elasticidade e a relativização. Só o *pensamento dialético* pode relacionar-se com a ambivalência e mantê-la na consciência. O ser humano prefere não perceber a ambivalência. Dificilmente pode suportar a relativização de seu sistema referencial. Nesse sentido, o melhor pensador dialético pode cair constantemente no não-dialético, pois o pensamento dialético faz enormes exigências ao seu mundo emocional e à sua capacidade intelectual. Por isso, fundamentalmente, todo delírio, erro, fanatismo, unilateralidade, toda absolutização do relativo e toda mistificação implica em incorrer na “falsa consciência”, do ponto de vista do pensamento dialético, fluido e móvel. [Joseph Gabel, *Formas de alienación. Ensayo sobre la falsa conciencia*, Ed. Universitaria de Córdoba, Buenos Aires, 1967; do mesmo autor, *Ideologie und Schizophrenie. Formen der Entfremdung*, Fischer, 1967.] A absolutização do relativo é simplesmente a enfermidade antropológica por excelência. O homem relativiza todo o meio-ambiente e toda etapa de seu desenvolvimento, mas *através disso* caminha em busca do absoluto; depois, quando seu pensamento é impulsionado pelo desejo, ele recorre a pseudo-sínteses apressadas e constrói para si um “absoluto” acabado, um “fundamento” acessível por meios mágicos. A *idéia do absoluto* só pôde nascer da *consciência do relativo*.

Em conseqüência, os heróis do amor morreram depois de terem amado. O Eros faz o ser humano ultrapassar toda fronteira. É no amor e através do amor que o homem se transcende em direção à dualidade; por isso, resta-lhe escolher entre a relativização de qualquer vivência ou a morte, caso não esteja disposto a afundar-se no relativo; pode também escolher a mistificação, afirmando que o amor celeste, posterior à morte, trará *mais* satisfação do que o amor que sentimos e desdenhamos em vida.

Todos os amantes gostariam de ouvir e também de poder cumprir o juramento: “Vou te amar eternamente”. Mas “amar eternamente” significa ser eternamente uno, ter sempre uma atualidade total. Assim como a consciência reprimida da morte impulsiona à morte, também o conhecimento reprimido do limitado e do relativo impulsiona o ser humano a destruir o próprio “absoluto” que pensa possuir, ou a destruir-se a si mesmo para que seu juramento não seja desmentido. No começo de seu amor por Anna Karenina, o conde Wronskij diz a ela: “Não poderei esquecer nenhuma de

suas palavras, nenhum de seus gestos. Aliás, não quero esquecê-los!” No entanto, ele os esquecerá. E Anna se joga debaixo do trem, para não esquecer. Antes de morrer, repete: “Não poderei esquecer nenhuma de suas palavras, nenhum de seus gestos!” Ela manteve sua palavra e morreu — para não esquecer.

Na consciência do homem, o absoluto é não apenas precário mas também mortífero. *Ser objeto absoluto* é sobrehumano: de alguma forma, o homem precisa decepcionar a religião da qual é objeto, senão deve morrer. Arthur Miller faz seu herói — ele mesmo — dizer que as mulheres morrem porque tornam seu amante um Deus [*Depois da queda*]. Em parte, ele tem razão, pois a alienação da mulher em nossa civilização é mais profunda que a do homem; então, ela espera a salvação através dele. É ainda Arthur Miller quem nos mostra: como não pode alienar-se na condição de pseudo-absoluto, o salvador caminha por cima dos cadáveres daqueles que esperavam receber o absoluto através dele. A deificação é uma carga insuportável: a ambivalência tem que irromper de algum lado — na morte simbólica ou na morte real.

(116) Aos 30 anos de idade, o Doutor IBN, casado e com filhos, conhece a jovem MAI, 10 anos mais onva que ele [ver pgs. 51]. Anteriormente, ambos tinham vivido uma série de aventuras desencontradas. A senhora MAI (que conhecemos apenas através dos relatos de IBN e de algumas cartas) pareceu-nos uma pessoa afetivamente carente, objeto de arbitrariedades desde sua infância e ansiosa por encontrar sua redenção. O Dr. IBN tinha certas características semelhantes, mas sua paixão parece ter sido um pouco menor que a de MAI; ele se dedicava mais a ampliar quantitativamente sua busca de redenção, mediante a acumulação de aventuras; para MAI, entretanto, o encontro com ele significou algo assim como a revelação definitiva; sua exigência do absoluto se concentrou intensamente na figura do amante. IBN pareceu-nos mais preso a mistificações ideológicas do que a moça. Ele com certeza a amava; ficou impressionado e profundamente comovido com o amor sem reservas que ela lhe devotava. Mais do que isso, porém, buscou a “imortalidade” na “programação” da mulher; o que queremos dizer é que ele não se sentia infeliz de que a jovem se tornasse sua escrava: gostaria de educá-la e torná-la um “novo ser”. Ele próprio, no entanto, desejava uma “liberdade” estribada em ideologias e mistificações. Veremos a seguir que a moça amava a *ele* e só a *ele* queria amar: mas o doutor chegou a lhe dizer, sem

nenhuma aversão pelos programas românticos: “Amo a meu Deus, a meu Rei e à minha mulher”. Assim, ele pagou uma indenização a seu Deus, em forma de sentimentos de culpa — antes de perder inteiramente a fé; deixou seu Rei abandonado quando foi expulso do país, durante a confusão do pós-guerra — além de não ter lutado nem nas barricadas nem com os rebeldes; estava praticamente separado de sua mulher, e logo se divorciou dela — mas nem por isso pensou em se casar com MAI. No entanto, tinha uma preocupação extremada e verdadeira para com a senhora MAI; arriscou sua vida por ela, durante os distúrbios do pós-guerra, sem ter tomado atitude semelhante para defender seu Rei, supostamente tão amado. Apesar de tudo, jamais disse à senhora MAI *que a amava*: isso se opunha a seu código moral. Ele a amava, mas não pôde suportar o endeusamento e acabou por “despedir” MAI. A despedida não foi, de modo algum, fácil para o doutor; vimos, na página 51 que ele considerava tal separação como algo semelhante à morte. Na mesma época, a senhora MAI — desconcertada e confusa, sem poder compreender as causas de sua ruptura — lhe escrevia inúmeras cartas; dessas, só algumas foram conservadas e apresentadas durante as sessões de análise, antes que o Dr. IBN destruísse as últimas que sobravam. Tais cartas, redigidas por uma jovem inculta, assemelhavam-se às célebres cartas da freira portuguesa: eram muito religiosas — uma religião de amor terrenal — e igualmente desesperadas, pois quando carecem de esperança, o amor e a fé se tornam uma inferno.

“Aconteça o que acontecer — escrevia MAI —, você deve acreditar nas minhas palavras de amor”. Em outra ocasião escreveu: “Você é o único, você é meu primeiro homem, meu mundo, minha felicidade, minha vida. Amo a você mais do que o sol e a luz, porque sem você o sol é frio e a luz escura.” Ou: “Você é o grande deus que reina sobre o mundo.” Ou: “Você é minha vida; deve me amar muito porque quero viver muito; você é minha felicidade, meu mundo lindo.” Ou: “Você é meu deus.” Ou então: “Cada dia me torno mais adulta. Há um ano atrás, pensei que se não estivéssemos juntos eu iria morrer. E como poderia viver? A partir de agora vou tentar viver normalmente e bem” (mais tarde veremos até onde chegou essa tentativa). “Você me ajudou a amadurecer, fez de mim um ser humano. Agora, só porque você fez isso, precisaríamos ser apenas amigos. Como é possível? Nós nos amamos demais, para fazer isso! Depois que um mestre transformou a criança num adulto, você diz que eles pre-

cisam se separar, senão as coisas ficam estagnadas. Sei que você precisava me tornar um ser humano e que em seguida teríamos que nos separar. Mas meu coração me diz que não é assim; você nunca me atrapalhará, pelo contrário, vou precisar ainda mais de você. Bem sei que você não pensa assim, já me disse isso. Não fique com medo. Faça como achar melhor.” Desse modo ocorreu a separação. IBN tentou acalmar a dor que ele provocava em si próprio; nessa época, parece ter mantido relações confusas, conflitivas e intermitentes com quatro ou cinco mulheres. MAI sentia-se quase aniquilada: “Agora acho que perdi tudo mesmo. Amar e ser amada, viver para alguém, isso é uma coisa que necessito como o ar.” Ou ainda: “Não entendo o que aconteceu. Não posso nem imaginar. Mas estou tentando me preparar. Tomará que você não me chame tarde demais, quando tudo já tiver se acabado dentro de mim. . . Você me ama *agora*? Sim, eu acho que sim.” E, numa carta, apenas esta frase: “Não deixarei de te amar enquanto puder respirar.”

A separação parece ter acarretado a destruição física e psíquica da jovem. Os amantes ainda fizeram umas duas tentativas de restabelecer a relação. IBN novamente procurou se separar. Mudou-se para Viena, enquanto MAI passava por aventuras infelizes, mantendo inclusive relações homossexuais. Nesse meio tempo, IBN se divorciou e comunicou o fato a MAI, por telefone. Uma semana depois, MAI se suicidou sem deixar sequer uma carta de despedida.

IBN começou um tratamento psicanalítico. MAI, entretanto, tinha recusado uma relativização de seu amor pela psicanálise, confirmando a veracidade de suas palavras de despedida: “Não deixarei de te amar enquanto puder respirar.” A exigência do absoluto terminou com a morte. É exatamente nesse sentido que, invertendo a equação, as religiões prometem que o absoluto só será encontrado na morte.

A partir da história psicanalítica de IBN, concluímos que a questão era mais grave do que se poderia supor à primeira vista; basta lembrar apenas a catástrofe que provocou na amante, por uma “transferência não dissolvida”, para usar o termo técnico.

Quando se conheceram, IBN se entusiasmou com a beleza, a graça e a amabilidade da jovem. Logo a seguir se tornaram amantes. A entrega da moça foi feliz e total, pela primeira vez em sua vida; a partir daí, caracteriza-se por uma ingenuidade virginal que, juntando-se à sua grande experiência sexual, teria tornado feliz

qualquer namorado — e IBN estava de fato apaixonado por ela. Entretanto, o que exatamente desconcertou o amante foi a felicidade dos dois jovens (ele com 30 anos, ela com 20). A compulsão à repetição trazia de volta, continuamente, a insegurança e a culpabilidade de uma infância infeliz, que oscilava entre uma mãe histérica mas superprotetora e um pai perfeccionista, fraco e, por reação, crítico, inflexível e duro; quando criança, IBN não pôde confiar na estabilidade da mãe nem do pai; este o atormentava e intimidava, por estar sempre decepcionado com o filho; ora, IBN transferiu à infantil e carente MAI essas formas todas de relação objetual. Ele *devia* educar MAI com severidade e atormentá-la sob pretexto de buscar a perfeição de um alto ideal; *precisava* também estar sempre decepcionado com ela, por sua pretensa falta de seriedade. Mais tarde, entretanto, o mesmo Dr. IBN nos dizia: “Deus sabe que ela *era* digna de confiança! Em um ano, eu quis transformar um pequeno ser prostituído numa espécie de freira, numa ‘sabe-tudo’. Nunca exigi tanto de uma pessoa; nunca eduquei alguém com tanta dedicação nem também com tanta severidade e inflexibilidade intelectuais.” Podemos verificar o profundo narcisismo contido nesse “altruísmo”. Quanto mais exigia dela, tanto mais a jovem se submetia a ele. Mas IBN não tardou em perceber que não era “ela” quem se modificava e sim suas relações com ele: o homem tão ardorosamente amado se tornou o “Deus que reina sobre o mundo”. Aqui, ele intuiu um dos problemas mais difíceis de serem tratados na psicanálise: dissolver a relação para facilitar a continuidade de um desenvolvimento independente por parte do paciente. IBN percebeu que somente *por ele e para ele* é que MAI se transformara naquilo que ele desejava. Tal comprovação estava em si mesma correta, mas só se completaria com a destruição das relações até ali construídas; isso se enquadrava dentro da lógica de compulsão à repetição das primeiras relações objetuais de IBN. Estava absolutamente convencido de que deveria separar-se de MAI porque a amava; era preciso oferecer *esse amor* em sacrifício para que *ela* continuasse vivendo e tivesse condições de continuar crescendo por si mesma. É possível que, inconscientemente, IBN sentisse que desse modo estava condenando MAI à morte. Também para ele a separação provocada parecia “semelhante à morte”. Só sobreviveu porque sua compulsão à repetição (de fundo sado-masoquista) exigia mais culpa e mais castigo — e assim, de certo modo, imitava a contingências do acaso. Enquanto isso, para a moça carente que era MAI, a vida imlemente

não valia a pena nem poderia continuar, sem o amor “divino” encontrado na terra e que moldara seu Ego.

Nesta relação casuística, pode-se observar perfeitamente a ação da angústia na consumação da separação. Uma análise mais cuidadosa mostrará que todos os exemplos aqui transcritos caracterizam-se por um *peso de consciência*. A angústia e essa culpa podem ser intensos ao ponto de levarem à morte a pessoa abandonada, que se sente atormentada pela angústia da morte — depois de sofrer em vida a “vivência da morte”. É de se supor, portanto, que nesse momento o poder da angústia deve ser especialmente violento, porque oscila entre a vida e a morte.

e) *O Ego abandonado se angustia*

Para Freud, a reação afetiva à separação recorda “a dor e o luto, e não a ansiedade [angústia]. Incidentalmente, pode-se lembrar que, ao examinarmos a questão do luto, também deixamos de explicar por que é uma coisa tão dolorosa”. [S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926, G.W., XIV, pg. 161. *Inibições, sintomas e ansiedade*, Ed. St., Vol. XX, pg. 154.] Isso posto, Freud se dedica ao problema da dor provocada pelo luto (ou pela separação). Mais adiante citaremos algumas de suas considerações a respeito. Alguém poderia pensar que o fundador da psicanálise teria dúvidas quanto ao efeito da angústia (ansiedade) na “reação afetiva diante de uma separação”. Mas veremos que algumas expressões de Freud sobre a “angústia de morte na melancolia” e no posterior “isolamento” dos componentes da angústia tornam plausível a presença da angústia (ansiedade) no ato da separação.

Já nos encontramos suficientemente informados sobre a fenomenologia da separação dos amantes para podermos verificar que esse processo de ruptura ocorre por exigência do Super-Ego e não cai do “céu de anil”. Ao contrário, prepara-se nos abismos do Id — que por sua vez alimenta as raízes do Super-Ego — e brota do conflito do Ego entre a tendência ao prazer e as exigências do Super-Ego. A separação *deve* estar sendo preparada pela angústia da consciência. E, depois de consumada, não torna a consciência absolutamente feliz e tranqüila, mas continua sendo vivida como uma culpa provocada pelas próprias exigências do instinto e como um castigo pelo pecado cometido. A separação, portanto, nasce da angústia e gera angústia. Freud não se deteve de maneira especial na questão da separação entre os seres que a vivem; preo-

cupou-se mais com a rigorosa diferenciação entre angústia e luto enquanto fenômenos concomitantes à “perda do objeto”. “O problema diante de nós decorre da conclusão à qual chegamos de que a ansiedade vem a ser uma reação ao perigo de uma perda de objeto. Agora já conhecemos uma reação à perda de um objeto, que é o luto. A questão portanto é: quando esta perda conduz à ansiedade e quando ao luto?”, pergunta Freud. [*idem, ibidem*] Ele caracterizou as tentativas de solucionar esse problema como “tímidas observações”, que “não deveriam ser submetidas a um julgamento muito severo” [*ibid.*]. A seguir, Freud pergunta outra vez: “Quando a perda do objeto produz ansiedade, quando produz luto e quando produz, talvez, somente dor?” E acrescenta: “Digamos de imediato que não há qualquer perspectiva à vista para responder a estas perguntas. Devemos contentar-nos em traçar certas distinções e esboçar certas possibilidades” [*ibid.*].

Freud analisa o comportamento do lactante, “quando se lhe apresenta um estranho em vez de sua mãe”. Em tal situação, a criança evidencia angústia (ansiedade) e dor. Mas, ainda segundo Freud, “é como se corresse conjuntamente dentro dele certos elementos que mais tarde iriam se separar” [grifos do autor]. Como a mãe sempre regressa, o lactante aprende a diferenciar a angústia — provocada pela simples “perda da percepção” e equiparada à “perda do objeto” — e a dor que indica uma necessidade insatisfeita. “Nessas circunstâncias a criança pode, por assim dizer, sentir aquele anseio [*Sehnsucht*] desacompanhado de desespero”. Entretanto, um detalhe importante para nosso estudo é que “posteriormente, a experiência ensina à criança que o objeto pode estar presente mas aborrecido com ela; e então, a perda de amor a partir do objeto se torna um novo perigo, muito mais duradouro e determinante de ansiedade” [*ibid.*].

“A situação traumática de sentir falta da mãe difere em um aspecto importante da situação traumática de nascimento. No nascimento não existia qualquer objeto e dessa forma não se podia sentir falta alguma deste (?). A angústia era a única reação que ocorria. Desde então, repetidas situações de satisfação criaram um objeto da mãe e este objeto, sempre que a criança sente uma necessidade, recebe uma intensa catexia [carga] que pode ser descrita como de ‘anseio’ [catexia ‘nostálgica’]” [*ibid.*].

É assim que Freud chega a determinar uma diferença bastante unívoca entre, por um lado, a angústia, dor e anseio e, por outro, o luto. O luto vem por ação do princípio de realidade. “Conhe-

emos ainda outra reação emocional à perda de um objeto, que é o luto. Mas não temos mais qualquer dificuldade em explicá-la. O luto ocorre sob a influência do teste de realidade, pois a segunda função exige categoricamente da pessoa desolada que ela própria deva separar-se do objeto, visto que ele não existe mais. Ao luto é confiada a tarefa de efetuar esta retirada do objeto em todas aquelas situações nas quais ele foi o recipiente de elevado grau de catexia. Que esta situação deva ser dolorosa ajusta-se ao que acabamos de dizer, em vista da catexia de anseio, elevada e não passível de satisfação, que está concentrada no objeto pela pessoa desolada durante a reprodução das situações nas quais ela deve desfazer os laços que a ligam a ele" [*id.*, *ibid.*, pg. 197].

De um ponto de vista heurístico, esta distinção é muito rica; sem a elaboração do luto — sob influência do “princípio de realidade” — o sujeito separado não poderia naturalmente sobreviver, pelo menos não em sua integridade psíquica. Assim, o chamado “luto patológico” cria condições para que ocorra exatamente essa perda da integridade psíquica; as fronteiras entre “normal” e “patológico” apresentam-se especialmente oscilantes. A separação é uma ameaça para a vida, porque se trata de uma catástrofe para o Ego identificado com o objeto. *Por isso, toda separação vai acompanhada de uma angústia de morte mais ou menos reprimida.* É natural que, em sua gênese, a angústia de morte não tenha conteúdo, pelo menos a nível intelectual. Será que alguém — e muito menos o lactante — imaginaria algo detrás da morte? Mas como acabamos de ver, Freud mesmo afirma: é como se corresse conjuntamente [dentro do lactante] certos elementos que mais tarde irão se separar”. A isso também corresponde uma angústia de morte, mais ou menos pré-consciente, em consequência da perda do objeto. Freud escreve, com toda razão: “A frase altissonante ‘todo medo é em última análise o medo da morte’ dificilmente tem qualquer significado e, de qualquer maneira, não pode ser justificada”. [S. Freud, *Das Ich und das Es*, 1923, G.W., XIII, pg. 288. *O Ego e o Id*, Ed. St., Vol. XIX, pg. 74.] Mas acredita, com toda franqueza, que tal medo esteja presente na angústia libidínica “neurótica”, bem diferente da angústia real — existe aí uma diferença pragmática que se baseia em grande parte no “princípio de desempenho”.

“Pareceria que o mecanismo do medo da morte só pode ser o fato de o Ego abandonar em grande parte sua catexia libidínica narcisística — isto é, de ele se abandonar, tal como abandona algum

objeto *externo* nos outros casos em que sente ansiedade. Creio que o medo da morte é algo que ocorre entre o Ego e o Super-Ego. (...) O medo da morte na melancolia só admite uma explicação: que o próprio Ego se abandona porque se sente odiado e perseguido pelo Super-Ego, ao invés de amado. Para o Ego, portanto, viver significa o mesmo que ser amado — ser amado pelo Super-Ego, que aqui, mais uma vez, aparece como representante do Id. O Super-Ego preenche a mesma função de proteger e salvar que, em épocas anteriores, foi preenchida pelo pai e, posteriormente, pela Providência ou Destino. Entretanto, quando o Ego se encontra num perigo real excessivo, que se acredita incapaz de superar por suas próprias forças, vê-se obrigado a tirar a mesma conclusão. Ele se vê desertado por todas as forças protetoras e se deixa morrer. Aqui está novamente a mesma situação que fundamenta o primeiro grande estado de ansiedade do nascimento e a ansiedade infantil do desejo — a ansiedade devida à separação da mãe protetora.” [*Id., ibid.,* pg. 75.] Então, o Id se encontra claramente “sob o domínio dos silenciosos mas poderosos instintos de morte, que desejam ficar em paz e (incitados pelo princípio de prazer) fazer repousar Eros, o promotor de desordens (...)”. [*Id., ibid.,* pg. 75].

... Se, neste estudo, pudermos diferenciar a “angústia real” da “angústia libidinosa”, poderemos também diferenciar o “luto (tristeza) adequado à realidade” da “angústia (medo) de morte” na melancolia. Na verdade, temos a impressão de que, em todos os casos estudados, encontramos a angústia de morte (a vivência “tanatóide”) mais camuflada ou menos camuflada, de cura mais lenta ou mais rápida, ao lado do “luto (tristeza) patológico”.

Em geral, a dissolução rápida dos laços por ocasião da separação dos amantes já está antecipadamente caracterizada pela *angústia de consciência*. A partir do próprio momento em que se iniciam, esses vínculos já carregam a separação dentro de si, por constituírem relações interpessoais problemáticas e não receberem aprovação do Super-Ego — ou seja, da sociedade, que se encontra refletida nos preconceitos e ideologias dos indivíduos. O estabelecimento da relação carrega em si um grande risco e constitui uma “aventura”; a palavra “aventura” se tornou inofensiva em relação a essas uniões precárias e foi despojada do seu trágico tom subjacente — e como se sabe, Freud dizia que a neurose é o negativo da perversão. Pois bem, a relação fadada à separação não precisa ser especialmente “perversa” — apesar de ter-se constatado

que as uniões “ilegítimas” também privilegiam as chamadas “perversões”; isso, na verdade, é um indício de que, em tais relações, a organização sexual “genital” falhou exatamente no sentido que a ordem cultural opressiva lhe imprime. A sociedade ou, no mínimo, o Super-Ego do homem em questão — que o sistema de dominação condicionou, através da família⁴ — condena tais “aventuras”. Estas já começam eivadas de sentimentos de culpa. Não é muito difícil para os moralistas provar que tais incursões num hipotético paraíso, na verdade conduzem ao inferno. A separação devora a união antes de sua dissolução real. A insegurança e a angústia dos amantes é em geral tão grande que o prazer de sua relação provoca, em contrapartida, violentas crises de consciência;

⁴ Em muitos trechos de sua obra, Freud fala da função social do Super-Ego enquanto *produtor de uma mediação*; apenas como exemplo, apresentamos a citação seguinte: “Como remonta à influência dos pais, educadores, etc., aprendemos mais sobre seu significado se nos voltamos para aqueles que são sua origem. Via de regra, os pais e as autoridades análogas a eles seguem os preceitos de seus próprios Super-Egos, ao educar as crianças. Seja qual for o entendimento a que possam ter chegado entre si o seu Ego e o seu Super-Ego, são severos e exigentes ao educar os filhos. (...) Assim, o Super-Ego de uma criança é, com efeito, construído segundo o modelo não de seus pais, mas do Super-Ego de seus pais; os conteúdos que ele encerra são os mesmos, e torna-se veículo da tradição e de todos os duradouros julgamentos de valores que dessa forma se transmitiram de geração em geração. Facilmente podem adivinhar que, quando levamos em conta o Super-Ego, estamos dando um passo importante para a nossa compreensão do comportamento social da humanidade. (...) Parece provável que aquilo que se conhece como visão materialista da história peque por subestimar esse fator. Eles o põem de lado, com o comentário de que as ‘ideologias’ do homem nada mais são do que o produto e a superestrutura de suas condições econômicas contemporâneas. Isto é verdade, mas muito provavelmente não a verdade inteira. A humanidade nunca vive inteiramente no presente. O passado, a tradição da raça e do povo, vive nas ideologias do Super-Ego e só lentamente cede às influências do presente, no sentido de mudanças novas; e, enquanto opera através do Super-Ego, desempenha um poderoso papel na vida do homem, independentemente de condições econômicas.” [S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1933, G.W., XV, pgs. 73-74. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*, Ed. St., Vol. XXII, Conferência XXXI, pgs. 86-87.] Freud manifesta aqui uma compreensão imperfeita de como o marxismo está de acordo quanto à tendência à fixação ideológica. À parte isso, enuncia-se aqui um conceito que pode servir exatamente de ponto de convergência entre o marxismo e a psicanálise. Além do papel educativo do Super-Ego, a mediação também aparece claramente como produtora da alienação do homem. As relações imediatas entre os homens vêem-se deformadas pela presença invisível de *figuras mediadoras*.

segundo o que pudemos constatar, tal culpa se manifesta muito freqüentemente em aspectos somáticos (as chamadas doenças psicossomáticas) ou também numa relativa impotência do homem e frigeidez da mulher.

(118) Um paciente de 49 anos nos conta, de forma vívida, não apenas seus tormentos de consciência mas também o surgimento de impotência sexual; esse problema, que o inquietava muito, apareceu exatamente quando ele começou a manter uma dolorosa relação afetiva com uma moça considerada, por vários motivos, especialmente “proibida”: ela não tinha certeza se entrava ou não num convento. A jovem nos fez uma observação muito interessante, apesar de ser tímida e inexperiente: sentia um grande amor pelo amante mas, paradoxalmente, parecia-lhe mais fácil manter relações sexuais com outro homem, pois sua consciência sofria menos. Em casos como esse, pode-se imaginar a força com que brota a angústia de consciência, em ambos os sujeitos. Nosso paciente começa a atribuir a suposta impotência ao climatério masculino, e fica alarmado. Para comprovar sua potência, mantém encontros com outras mulheres, cuja intimidade lhe causa menos escrúpulos de consciência; sai das provas recompensado pelo êxito.

Esse acontecimento, aqui descrito brevemente, repete-se, com algumas variantes, em inúmeros casos — inclusive com sua contrapartida no comportamento feminino.⁵

(119) Uma de nossas pacientes, de 35 anos, levava uma vida sexual aparentemente tranqüila, até que começou a apresentar uma angústia crescente ante a possibilidade de não encontrar mais rela-

⁵ Não precisamos insistir em que a elaboração analítica de tais perturbações da potência evidenciam tanto a pressão exercida pelo Super-Ego quanto as limitações impostas pelo incesto e o complexo de castração. Mais ainda, devemos ver em tais casos a expressão da discrepância entre o nível sexual “puro” (maneira de dizer, pois o homem não tem uma sexualidade “pura”, ou seja, “zoológica”) e o anseio por relações pessoais mais ricas. A intimidade sexual vivida ao ritmo de um rastilho de pólvora permanentemente aceso pode estar mascarando algo assim como um movimento em falso, ou seja, a angústia ante o vazio ou a dificuldade de relações humanas mais ricas. Os problemas de potência às vezes podem significar “prudência”, quando antecipam a inevitável separação de uma relação incerta, de certo modo prevendo-a ou simbolizando-a. Assim, esse tipo de relações fugidias e superficiais têm um papel pouco importante em nosso estudo, que está dedicado à separação de pessoas que vivem relações mais profundas e diferenciadas.

ções masculinas adequadas à sua idade, à medida que fosse envelhecendo. Aqui, na verdade, o problema da idade funciona mais como um “álibi”. A mesma paciente se refere também à ocorrência, em ritmo crescente, de crises de vaginismo, algumas vezes em que inicia novas relações com homens.

(120) Vamos incluir aqui as anotações elaboradas pelo Dr. FON, advogado de 39 anos, sobre suas últimas sessões de análise. No seu caso, não se trata propriamente de uma relação apaixonada que encontra obstáculos exteriores, mas sim de uma separação onde começa a aparecer um certo clima de “enjoo”. Interessa-nos mostrar certa angústia e agressividade constatadas nos motivos dessa separação. Além de tudo, está claramente visível no comportamento do Dr. FON o papel da compulsão à repetição, à qual me referirei outra vez na segunda parte deste livro.

Em suas notas relativas à sessão analítica número 267, o Dr. FON constata o seguinte: “Antes da sessão, sentia raiva de Marta e não queria esconder isso; mas também me desagradava a idéia de verbalizá-la; não gosto de falar de relação com uma mulher, muito menos quando se trata de algo atual.”

“Depois me referi a um trecho do sonho na noite de segunda eu me relacionava com minha mãe, que para isso tinha se colocado exatamente na mesma posição que tomava para urinar, quando eu a olhava (isso eu contei na interpretação de um sonho no sábado). Na sessão de ontem não falei da expressão de prazer que a mulher do sonho tinha durante o coito. A censura não deixou passar mais coisas.”

“Agora, outra vez a repressão se instala em minha memória. A partir daqui, não consigo lembrar mais coisas ocorridas durante a sessão. Sei que em seguida criei uma resistência muito forte.”

“Não posso esquecer o desgosto que passei ontem com Marta. Como precisei viajar ontem à noite para Bad Ischl e ela só chegaria na sexta à noite, fui lhe fazer uma breve visita ao escritório, antes de ir ao analista. Encontrei-a de mau-humor, sem dúvida porque vou deixá-la sozinha num dia de festa. Na despedida, fez algumas acusações que na hora não me tocaram; queria dizer que eu não a amava e que não tinha ido a Bad Ischl por sua causa.”

“Conto esse fato desagradável porque influenciou na minha tendência para a distonia. A caminho do consultório do analista me sobreveio um tal estado de cansaço que adormeci, apesar de ter dormido perfeitamente bem na noite anterior; dormi também no trem, coisa que raramente faço; fico sempre acordado durante o

dia, sem disposição de dormir. Ontem à noite, quando saí para passear durante duas horas, senti uma forte e típica hipotonia.”

“Coisas como essas que Marta me disse ontem me fazem duvidar da relação com ela. Quando ocorrem dificuldades momentâneas durante a análise, sobretudo de angústia, tendo a tornar Marta a responsável por isso tudo e a tirar daí certas conclusões.”

“Quando eu não me relacionava com Marta, a análise era mais fácil, eu me sentia livre da angústia. Só na última primavera é que a relação com ela me provocou angústia, tendo causado também minha distonia e a grande angústia que senti antes das últimas férias, que eu tinha intenção de passar com ela. Parece que eu a responsabilizo também por minha angústia e pelas dificuldades atualmente encontradas na psicanálise.”

“Tenho a impressão de que na sessão de segunda me referi ao cansaço interior e ao nervosismo que a companhia de Marta me provoca. Minha relação com ela atravessa neste momento uma fase crítica. Mas apesar de tudo, não quero acabar esta relação porque com certeza vou em seguida procurar outra mulher. E também porque tal situação aumentará minha inquietação interior. Ainda me lembro das circunstâncias que me levaram à intimidade com Marta: a solidão me deixava deprimido. Isso poderia acontecer de novo. E eu quero evitar essa situação.”

Depois da sessão analítica seguinte (268), o Dr. FON escreveu: “. . .antes da sessão de ontem, compreendi que minhas dificuldades e tensões, desencadeadas pela psicanálise e provenientes das relações com minha mãe, são projetadas em minha relação com Marta. (. . .) Na sessão, volto a falar novamente das reclamações de Marta, na quarta-feira; conto o que sinto a esse respeito, e digo que andei pensando em mandar Marta às favas. Se ontem, antes da sessão, eu tivesse refletido sobre o assunto, iria concluir que projeto em Marta as minhas dificuldades internas, sobretudo as que se enquadram na relação mãe-filho. Ao desejar me separar de Marta, estava manifestando assim o desejo infantil de me livrar da mãe, de mandar às favas minha mãe. Foi o mesmo que aconteceu em 1963, quando fiz análise pela primeira vez; não pude agüentar mais a convivência com meus pais e, em maio de 1965, acabei por me mudar de casa.”

“A analista intervém cautelosamente e me diz que não pode me oferecer nenhum conselho sobre a decisão que devo tomar, mas parece-lhe que minha separação de Marta não seria a solução para o problema. Respondi que vinha agüentando ficar com Marta

durante quase um ano e meio, coisa que não tinha conseguido com nenhuma outra mulher (...).”

“Dentro dessa mesma discussão, verifico ainda que minhas dificuldades interiores, projetadas por mim sobre Marta, são claramente visíveis no sonho de terça-feira, em que me relaciono com minha mãe.”

“Fico me perguntando por que as acusações mal-humoradas de Marta me afetaram tanto. Creio que já tenho uma resposta pronta: porque é através dessas acusações que vejo dolorosamente diante de mim a imagem de meus próprios defeitos, e porque não gosto nada de dar de cara com meus defeitos. Sei que Marta tem razão, mas meu amor-próprio proíbe que essas coisas me sejam lembradas. Sofro muito ao tomar consciência desses defeitos. Na noite de primeiro de maio, fomos com um casal (a mulher era parente de Marta) a um restaurante de Bad Ischl, e não me senti à vontade. Não pude me conter e acabei estragando a noite de Marta. Fiquei muito triste, porque esse incidente deixava transparecer de novo, e radicalmente, os meus defeitos. Essas situações me obrigam a encarar de frente a imagem que faço de mim mesmo e que na verdade não coincide nem com os fatos nem com minha própria realidade. Isso me chateia e me irrita. Então vem a pergunta fatal: a falsa imagem que faço de mim mesmo é pura vaidade ou é, ao mesmo tempo, auto-defesa? Por que preciso sempre criar uma imagem de mim mesmo distanciada dos fatos? Em geral me nego a reconhecer essa compulsão; eu mesmo já senti como é doloroso reconhecer a realidade. Tão doloroso que quero me separar dessa moça, pelo simples motivo de não querer confrontar a imagem de mim mesmo, construída pelo desejo, com a imagem real (...).”

“A sessão acabou e eu me senti mal, queria sair dali correndo. Lembro de uma situação que vivi há seis anos atrás, quando fui a um bordel com Albert. Já tínhamos pedido várias mulheres mas Albert ainda chamou mais duas. Não sei se ele se relacionou com elas, mas logo depois me mandou as duas. Eu já estava um pouco cansado, não queria saber de mais nada. Acontece que as duas funcionaram tão bem que me puseram também a trabalhar. Uma delas me pedia que chupasse seus seios. Queria com isso me excitar de novo, e consegui: mantive relação com as duas prostitutas. Depois, eu e Albert voltamos para casa. A mãe, que eu descobria na mulher, fora degradada até se tornar prostituta.”

Esses e outros exemplos semelhantes, tornam mais evidente a questão da “autenticidade” da angústia de consciência. O século XIX tão laicizado pensou que a consciência poderia oferecer ao comportamento humano um modelo sem mancha. Um julgamento apressado dos casos descritos seria formulado talvez da seguinte maneira: as pessoas acima referidas deveriam obedecer à voz de sua consciência, que poderia ser claramente (?) ouvida por eles — e com isso evitariam as dificuldades relatadas. No entanto, a situação pessoal é muito mais complexa, porque carrega consigo uma contradição de difícil solução: na verdade, o protesto contra as regras e o desejo de transgredi-las são igualmente vividos como “autênticos” pelos sujeitos envolvidos no problema. Um observador externo poderia colocar a seguinte questão: até que ponto a regra introjetada tem um valor autêntico? O que é mais “autêntico”: a hipotética “voz da consciência” ou a dúvida sobre as regras da sociedade? ⁶

(116) A relação entre o Dr. IBN e a senhora MAI, que já apresentamos com detalhes [ver especialmente pg. 51 e ss.], nos proporciona um material de conteúdos muito ricos para a análise da angústia de consciência. No fundo, o Dr. IBN é um moralista severo; mas aí exatamente ele contraria suas próprias regras morais; como acabamos de observar, não se pode atribuir a elas, sem uma análise mais acurada, a característica de “autenticidade”. Então, o paciente paga a transgressão das regras com uma consciência permanentemente culpada, que brota não apenas de forma masoquista (enquanto auto-tormento e auto-punição) mas também de um modo sádico que se projeta sobre sua companheira; ou seja, para redimir sua consciência pesada, deve “educar” severamente a senhora MAI. Segundo suas próprias palavras, ele transforma muito depressa um ser moralmente leviano numa espécie de “freira” ou “sabe-tudo”. No entanto, deve castigar muito mais ainda a senhora MAI, pois ela, aparentemente, cria o pretexto que o induz a transgredir as regras. E sabemos como o Dr. IBN consegue seu intento: até o ponto de a amante se suicidar. Que não haja mal-entendidos nesta colocação: o referido mecanismo punitivo ocorre

⁶ Em sentido filosófico, o que quer dizer “certeza moral”? Não seria convencer-se da autenticidade de um critério? Ou, melhor ainda, não seria uma *busca de segurança* contra a dúvida, segurança essa permeada por contradições e, de um ponto de vista psicanalítico, por todos os mecanismos de defesa correspondentes?

no inconsciente do Dr. IBN e só se torna evidente no decorrer da psicanálise. A senhora MAI também sofre, por identificação, o contágio da consciência culpada: a agressividade do Super-Ego se desencadeia com tal força que impede a continuação de seu relacionamento com IBN, que representa a imagem ideal para ela. Daí, vê-se compelida a se aplicar um castigo drástico, ao mesmo tempo que lhe é impossível continuar vivendo.

(101) Vamos voltar ainda uma vez à relação do Dr. C.D. com L. Neste caso, a dúvida sobre a “autenticidade” é ainda mais aguda, conflitiva e contraditória. Pudemos ler, na página 33, o relato do Dr. C.D.: “Aceitamos com prazer todos os obstáculos, angústias, humilhações e acusações. Depois, ao final de três meses, compreendemos que nada podia ser feito”. Mas o Dr. C.D. viveu a situação também da maneira seguinte: “Ao perder L., perdi algo grandioso, que me fazia feliz, sem que eu racionalmente possa dar muitas explicações. É como se tivesse dado uma espiada num outro mundo e agora pagasse caro. Não lembro exatamente o que aconteceu naquele mundo; talvez a alegria elementar que nos proporciona um ser jovem, um espírito receptivo e um corpo inexperiente, sem a eterna preocupação com o que é permitido e o que é proibido” [pg. 34]. Por mais que se diferencie do Dr. IBN, também o Dr. C.D. procura, através de uma espécie de educação, reparar sua hipotética falta, ao mesmo tempo que tenta compreender e aceitar o caráter peculiar da jovem amante. À página 72, pudemos verificar que os amantes significaram mutuamente uma forte imagem ideal para o outro, enquanto suas relações foram, de um ponto de vista moral, inteiramente multifacetadas — através delas, sentiam-se ora “condenados” ora “redimidos”.

(121) A angústia de consciência que acompanha essas relações incertas, (nas quais desde o começo está presente o germe da separação) foi descrita de maneira muito precisa por uma paciente de 28 anos; ela resumiu tudo nessa frase: “Sinto-me aterrorizada, agora que se inicia outra vez o tormento! Como é horrível o começo de um novo amor!”

Foi isso o que ela disse, quando se encontrava a ponto de iniciar uma relação com um homem por quem estava se apaixonando. Esta senhora tinha acumulado experiências amargas de sua vida passada e antevia a angústia que poderia ocorrer durante o conflito da separação.

Seria possível continuar mencionando indefinidamente outros casos de angústia da consciência — esse fator já presente na própria base das relações que carregam a separação dentro de si. Entretanto, sabemos como é difícil, na prática, diferenciar entre a “angústia real” e a “angústia libidínosa” — que dizer, entre o medo diante de uma situação objetivamente (socialmente) sem esperança e a dor conseqüente de uma proibição do Super-Ego. Como já dissemos, também é difícil estabelecer aqui a diferença entre o “luto” (tristeza) pela separação”, adequado à realidade, e a vivência da “angústia de morte”, que adquire uma forma semelhante à melancolia. Sob pressão de um Super-Ego severo, o Ego se castiga inexoravelmente, pois a transgressão à lei precisa ser expiada. A pressão do Super-Ego provoca a sensação de que se foi expulso da sociedade; na infância, a sociedade estava representada pelos progenitores, especialmente o pai. Quando se expulsa da sociedade protetora o frágil Ego, isso para ele equivale à morte. Com toda certeza, o conceito de pecado mortal originou-se dessa vivência “tanatóide”. Não se amar a si mesmo enquanto representante da sociedade significa, na verdade, o mesmo que se suicidar: nas duas situações, a pessoa se nega o direito de viver e recusa valor à vida.

(116) Ao se suicidar, a senhora MAI [ver pgs. 51 e 92] tomou uma atitude conseqüente. Seu Super-Ego, agora desperto, mostrou que ela tinha sido inapelavelmente expulsa do amor.

(122) A jovem SIM, de 19 anos, depois de se embriagar, beijou e se deixou acariciar por um tio muito mais velho, com quem mantinha uma grande relação de amizade. Na noite seguinte, movida por um começo de desespero, ela anotou em seu diário: “Alguma coisa me empurra para a auto-destruição. Como é que fui fazer aquilo? É como se com isso eu estivesse procurando me matar.” Durante as sessões psicagógicas que se iniciaram logo depois, a moça conseguiu distinguir entre as exigências do Id e as do Super-Ego; compreendeu que o anseio de contacto com seu tio não era, em si mesmo, mortífero, mas que significou, na verdade, uma forma de vivenciar a punição moral contra esse anseio.

A pressão do Super-Ego provoca não apenas a angústia mortal e, eventualmente, o prazer dessa mesma angústia; manifesta-se também por intermédio de outros efeitos mais complexos. Nesse caso, a união concretizada e depois desfeita depende igualmente do Ego Ideal. Aliás, mesmo a união mais feliz e aparentemente mais associal

traz consigo novas obrigações. O Super-Ego não é monolítico mas sim multidirecional, enquanto derivado do Id. Em grande parte dos nossos casos encontra-se presente o tema do “sentir-se obrigado”. Essas novas obrigações, entretanto, contradizem as mais antigas, que já estavam anteriormente impressas no Super-Ego. É desse modo que se chega, literalmente, a uma colisão entre as diferentes obrigações.

(116) Esse fenômeno também pode ser claramente constatado na relação do Dr. IBN com a senhora MAI [ver pgs. 51 ss.] Não resta dúvida que o Dr. IBN se sentia cheio de obrigações para com MAI; em conseqüência, tentou também cumprir seu dever moral através dela. Foi justamente a colisão de obrigações que lhe tornou a situação insuportável; por causa das exigências contraditórias do Super-Ego, seu Ego quase desmoronou. Podemos resumir tudo da seguinte forma: por detrás do Super-Ego rígido e tradicional do Dr. IBN formou-se um Super-Ego suplementar, graças à imagem libidinosamente catectizada de MAI; as exigências práticas desse novo Super-Ego estavam em contradição com as demandas fundamentais do Super-Ego já anteriormente moldado.

(101) Ainda que não tão claro, podemos verificar algo semelhante nas relações entre o Dr. C.D. e a senhorita L. Se tem sentido fazer este tipo de comparação, pode-se dizer que no caso do Dr. C.D. o Ego parece estar melhor integrado que no caso do Dr. IBN. Por essa razão, C.D. conseguiu, durante anos, manter um vínculo de amizade muito positivo com a moça que se separara dele. Pode-se notar, entretanto, que também aqui a separação ocorreu graças a uma colisão de obrigações; mesmo depois disso, o Dr. C.D. ainda conservou uma quantidade suportável de deveres para com sua amante.

Essa problemática toca diversos aspectos da metapsicologia freudiana. Não há dúvida que, nos casos acima referidos, existe uma luta contra o poder sufocante do Super-Ego. Por outro lado, existem pressões destrutivas e agressivas que são aceitas e transmitidas; em outras palavras: quantidades de libido são investidas nos instintos do Ego. Assim, estamos perto da teoria freudiana do “instinto de morte”, que trataremos adiante com especial atenção. Esta confluência do instinto de destruição com a libido na verdade não é surpreendente; ainda que nos faça pensar na “confluência instinto-adestramento” (Konrad Lorenz), não se trata aqui de explicá-la de um ponto de vista biogenético, e sim sociogenético.

Encontramo-nos diante de um fato complexo: no desenvolvimento do homem, certos derivados instintivos são pressionados e mal vistos pela estrutura social. Por isso, quando esses derivados instintivos de formação social se manifestem, o Super-Ego reage com punições, mesmo que também ele seja condicionado pela sociedade.

Nessa mistura de agressão destrutiva com libido descobrimos outra variedade de angústia pela separação, que pode ser vista mais ou menos claramente na maioria dos casos: trata-se da angústia do separado ante a sensação insuportável de que ainda ama mas não é mais amado. A análise destas motivações especiais da angústia nos forneceu duas diferentes causas. Primeira: em todo ser humano se produz uma catexia [carga] libidinoso secundária a partir das mesmas atividades libidinais primárias; ou seja, não se encontra prazer apenas no objeto, mas também na própria catexia libidinal, que se torna a si mesma meta do prazer; nesse caso, podemos falar em “amar o amor”; assim como existe uma angústia frente à angústia, também existe um amor ao amor; não se ama apenas o objeto, mas igualmente o amor pelo objeto, criando-se assim uma espécie de Ego Ideal intensamente narcisista que busca uma união dual feliz e não se satisfaz com um amor não correspondido.⁷ Segunda causa: esta espécie de angústia exprime a secreta esperança de voltar a encontrar o amante ou de torná-lo

⁷ A incomparável elasticidade da economia instintiva humana torna possíveis essas “catexias secundárias” não apenas do objeto mas também dos processos pulsionais no próprio sujeito. Enquanto organismo que se observa e se organiza a si mesmo, o sujeito tem a possibilidade de obter prazer inclusive da própria atividade do instinto, ao ponto de torná-la um “objeto substitutivo”. Isso explica a catexia libidinal dos processos agressivos (que talvez sejam os mais semelhantes àquilo que Freud denominou “instinto de morte”) e também dos próprios processos libidinais (o que seria, definitivamente, uma faceta do “narcisismo secundário”). Tais hipóteses, obtidas indutivamente, parece-nos que são muito necessárias para não se desembocar numa concepção ubiqüitária e mística da “libido” — como no caso de G.G. Jung. Nem sempre é fácil fazer a distinção — como Freud fez — entre “meta” (finalidade) e “objeto” do instinto; e no entanto, esta distinção antecipa genialmente as descobertas da futura etologia. A libido “busca” sem dúvida objetos “adequados”; mas, se faltam os desencadeantes externos, ela pode obter prazer num estado “livremente flutuante” (o chamado comportamento de apetência), através da catexia secundária de desencadeantes endógenos; logo depois, a libido eventualmente se fixa sobre objetos menos “adequados”, graças à transferência “vertical”, ou seja, à sublimação e à perversão. Nesse processo, a meta (a finalidade) continua sendo o *prazer*, a satisfação. O *objeto*, especialmente no homem, pode ser

submisso, demonstrando-lhe fidelidade e amor incondicionais. Mas uma conceituação de tendência agressiva afirma, ao contrário, que alguém pode fascinar outro ser humano de modo tanto mais seguro quanto menos lhe demonstrar amor. Essa filosofia sádica, por sua vez, provoca a angústia ao exigir demasiado amor do outro pela mera demonstração do amor em si; chega-se até a cansar o outro, coisa que também acontece freqüentemente.

mudado ou até mesmo buscado no próprio sujeito. Ainda que haja forte fixação no ausente, esse movimento explica tanto o “amor ao amor” quanto a tendência a procurar “novos” objetos. O paralelismo de tais processos nos remete às hipóteses de Konrad Lorenz sobre a *confluência instinto-adestramento* e sobre o *comportamento de apetência*. Através da aprendizagem (ou “auto-adestramento”), os animais *adquirem* o “conhecimento” dos objetos que possibilitam tanto o funcionamento dos esquemas *inatos* de desencadeamento quanto a utilização das *taxias*, também *inatas*; e com isso, apoderam-se dos próprios objetos. “Tal cooperação de movimentos inatos e adquiridos por adestramento nós a denominamos *confluência* [V*erschränkung*]. [Konrad Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten*, Piper, Munich, vol. I, pg. 389.] “Tais confluências jamais ocorreriam caso o animal já não tendesse de algum modo a dar *vasão*, ativamente, às suas modalidades *inatas* de movimento: a constatação de tal fenômeno é que nos leva ao conceito de comportamento de *apetência*. (...) Para ser adequado, o movimento tem que ser sentido subjetivamente como ‘recompensa’. (...) A meta à qual os animais tendem subjetivamente não [consiste em] (...) buscar a finalidade de conservação da espécie própria de seus ‘instintos’, mas em dar *vasão* satisfatória aos seus próprios movimentos *instintivos*.” [ibid., pgs. 389-390.] Assim, utiliza-se uma linguagem estritamente freudiana para definir o princípio do prazer. Para a etologia e a psicanálise, “tanto o sujeito animal quanto o humano tendem a realizar a ação *instintiva por* [amor a] *si mesma*.” [ibid., pg. 390]. Para que o instinto se torne funcionalmente capaz é necessário não apenas um desencadeador nesse caso, o movimento instintivo resultaria num simples reflexo, o que não explicaria os fatos; na verdade, é preciso haver também um movimento “automático-endógeno” ou comportamento *apetitivo*. Só assim se explica por que “um determinado tipo de movimento, visando evidentemente uma determinada situação ou um determinado objeto, pode ser concretizado *independentemente* de tais estímulos” [ibid., pg. 391]. De fato, o reflexo não é o único “elemento” dos processos nervais; seria melhor concluir (e aqui Lorenz nos remete a Von Holst) que “uma das atividades mais importantes do sistema nervoso central consiste no fato de que *ele próprio produz estímulos*” [ibid., pg. 392]. A acumulação de energias de reação específica modifica “evidentemente o *campo perceptivo* do sujeito tanto animal quanto humano, de tal modo (...) que o objeto, considerado inadequado em condições normais, é subjetivamente sentido como adequado ou até mesmo, em casos extremos, livremente “fantasiado” [ibid., pg. 393]. A etologia confirma de modo impressionante as hipóteses de Freud relativamente aos objetos “adequados” ou “fantasiados” da libido e à capacidade de deslocamento desses objetos, a serviço do princípio do prazer.

Nesse sentido, as cartas de Julie Lespinasse constituem um belo exemplo: “São seis da tarde. Nos poucos dias que me restam, meu amigo, não quero que nenhum deles passe sem lhe lembrar que você foi amado até a loucura, pela criatura mais infeliz do mundo. Sim, meu amigo, eu amo você. Quero ouvir falar de você perseguido por essa triste verdade; quero que isso perturbe sua felicidade; desejo que o veneno que destruiu minha vida e que, sem dúvida, me dará um fim, também provoque em sua alma um sentimento doloroso que o obrigará a deplorar a perda daquela mulher que o amou com tanto carinho e tanta paixão. Adeus, amigo. Não me ame mais, pois isso seria contrário ao seu dever e a seus desejos. No entanto, você não poderá evitar que eu o ame e que repita isso milhões de vezes...” Mais tarde, pouco antes de sua morte, ela escreve: “Houve um tempo em que se você me amasse, eu não o desejaria mais. Ah, quem sabe isso não teria abrandado meu lamento ou, ao menos, suavizado minha amargura; e eu teria desejado viver. Hoje quero apenas a morte. Não existe nenhum substituto, nenhum consolo para a perda que sofri: não posso sobreviver a ela. (...) Adeus, amigo. Se eu despertasse outra vez para a vida, gostaria de passá-la novamente amando você; mas agora já não dá mais tempo.” [*Lettres d'amour*, Éditions “J'ai lu”, E/1, Paris, 1962, pgs. 208-209.]

Como era de se supor, os *sonhos* das pessoas separadas dão testemunho da angústia que acabamos de descrever. Tais sonhos não significam tanto uma vitória da realização (de desejos) mas sim uma afirmação da angústia e da compulsão. O que também não contradiz a hipótese de Freud sobre a realização dos desejos através de sonhos, por duas razões: primeiro, a vivência torturante no decorrer do sonho acarreta posteriormente um efeito de descarga da angústia, através da auto-punição; depois, isso representa uma tentativa de superar a situação traumatizante onde a angústia é comandada pela mente, ao mesmo tempo que o sonhador a repete e ensaia. Pode-se constatar que muito raramente a realização de desejos ocorre, de modo claro, nos sonhos das pessoas separadas. Sobretudo no período imediatamente posterior ao trauma da separação, dominam os sonhos de intensa frustração; uma série de associações indica que a desvalorização do ausente se torna mais fácil por intermédio dos sonhos torturantes. Portanto, pode-se supor também que os sonhos constituem um escape para a agressão contra o companheiro separado e, desse modo, um lucro secundário em forma de prazer. O prazer surge camuflado:

existe a possibilidade de sonhar com o objeto separado (reproduzido como por encanto), ao mesmo tempo que se cria uma defesa contra esse objeto. A repetição da vivência torturante ajuda a criar defesas contra o objeto, enquanto o prazer causado pelo objeto separado é obtido concomitantemente e de forma mais ou menos reprimida. Neste caso, também se obtém um lucro relativo de prazer, ou seja, o prazer de desvalorizar e agredir, depois de consumada a separação, com vistas à auto-conservação — em outras palavras, com vistas a *trabalhar o acontecimento traumático*.

Sabemos muito bem que Freud tentou fazer uma distinção um pouco artificial entre “sonhos de angústia e sonhos punitivos”, por um lado, e sonhos dos doentes de neurose traumática ou sonhos que nos trazem de volta à lembrança os traumas psíquicos da infância, por outro lado. Freud relaciona este último tipo de sonhos diretamente com a compulsão à repetição e supõe que eles não têm nenhuma relação com a realização de desejos. [S. Freud, *Jenseits ds Lustprinzips*, 1920, G.W. XIII, pgs. 32-33. *Além do princípio de prazer*, Ed. St. Vol. XVIII, pg. 17]. Acreditamos, entretanto, que a realização de desejos também pode ser alcançada através de tendências à angústia e à punição.

Nossa casuística aponta um fato curioso: os sonhos de quem se separou só muito raramente visam uma realização de desejos que seja muito clara e patente. No começo do período de separação predominam os sonhos desagradáveis. A maioria dessas pessoas queixam-se de sonhos tristes e geralmente impregnados de desilusão. Sonham com o companheiro que não olha para eles; ou então, existem entre os dois inúmeros obstáculos e mal-entendidos; ou estão em vias de se separar; na maioria dos casos, a imagem do parceiro é nebulosa, estranha ou está, de algum modo, deformada. Muitas vezes, o sonho alcança camadas mais profundas do conteúdo latente, trazendo em lugar do companheiro separado imagens de doença ou a morte do pai ou da mãe; os sonhos podem apresentar de forma estereotipada a morte de um dos pais, realmente acontecida há muito tempo atrás. Os amantes separados relatam também, como se fosse um acontecimento feliz e raro, a ocorrência eventual de um sonho onde seus desejos se vêm realizados, saboreando despreocupadamente seu amor em companhia do amado que na vida real está longe.

Na segunda parte iremos tratar mais detalhadamente da compulsão repetitiva. Por ora, adiantaremos apenas que essa compulsão é um acontecimento fundamentalmente ambíguo, que permite,

de modo indireto, a obtenção de um certo prazer. Por seu intermédio, chega-se a uma espécie de acordo, pois mesmo nos sonhos de repetição desagradável *também se sonha com a pessoa ausente*: aquilo que deveria ser reprimido através da repetição desagradável e superficial é levado à consciência de quem sonha e, ao mesmo tempo, rejeitado.⁸

(101) Todas as noites, num espaço de mais ou menos um ano, o Dr. C.D. sonhou com L., sua amante separada. Ele conta que todos esses sonhos eram de algum modo tristes, “cinzentos e sem esperança”. L. se apresentava “como uma estranha”, estava doente, à beira do rompimento amoroso, ou parecia não notar a presença de C.D. Muitas vezes ele acordava com a impressão de não ter sonhado com L. Depois, entretanto, compreendia — graças ao treinamento adquirido na psicanálise relativamente à observação dos sonhos — que era como se a presença de L. tivesse se transformado no pano de fundo dos sonhos. Sua figura permanece à margem, sentida e reconhecida de forma muito pouco nítida. Às vezes quando sonha, ele “sabe” de sua ausência, de tal modo que L. torna-se presente de maneira *mediata*, através desse mesmo conhecimento; sua presença é um estado de ânimo; ou então, existe algo no sonho que indica discretamente a presença de L.; logo depois brota um curioso “sentimento ambíguo”, conforme explica C.D.: muitas vezes gostaria de não sonhar com L., para não sentir o peso que isso lhe deixa; e no entanto, lamenta muito não ter uma visão mais nítida de sua amante. Desse modo vamos compreender como se pode chegar, com o sonho, a um acordo “indireto” que proporcione satisfação.

⁸ Visto que os elementos ausentes na realidade tornam-se presentes nos sonhos, a separação é *desmentida* por essa circunstância, sem que isso proporcione o prazer integral. Esse processo dialético deve ser abrangido sob o conceito freudiano de *negativa*. “Freud descobriu no ato psicológico da *negação da realidade* uma fase de transição entre a *ignorância* e o *reconhecimento* dela; o mundo exterior estranho e portanto inimigo é capaz de ignorar o aspecto desagradável e concordar com a consciência: antepõe a ela o signo negativo da denegação e, assim, desmente a negação.” [S. Ferenczi, *Bausteine zur Psychoanalyse*, Hans Huber, Berna-Stuttgart, vol. I, 1964, pg. 86.] Ao mesmo tempo, nega-se também a *satisfação* garantida pela presença, porque em nosso caso o sonho é predominantemente desagradável. Por esse meio dialético e entrelaçado, busca-se a superação do trauma — e também, em última análise, a obtenção de prazer; trata-se de mais um aspecto dialético do processo!

(123) Uma outra pessoa nos conta algo semelhante: sonha que compra discos numa loja e em seguida os perde. Percebe que os discos com toda certeza foram comprados para a amante, já separada dele. E agora estão perdidos, o que é uma sensação desagradável. O paciente observa que nesse fato existe entretanto uma espécie de presença da amante.

(124) O doutor LON, professor universitário de 49 anos, especialista em psiquiatria e neurologia, sonha com o cancelamento de uma consulta, em conseqüência do qual deixa de ganhar uma quantidade razoável de dinheiro. Somente na sessão de análise é que ele se lembra de ter, com toda certeza, cancelado essa hora, para encontrar-se com a amante ausente (uma parente de 19 anos) — coisa essa que, de resto, ele não sonhou.

É evidente que uma análise profunda poderá descobrir, por trás do conteúdo imediato de tais sonhos, um conteúdo latente que em geral se relaciona com as frustrações infantis, especialmente com sobras do conflito edípiano não resolvido. Isso é fácil de compreender, pois o fenômeno da separação, conforme tem sido visto, prospera no terreno das frustrações não trabalhadas e das relações edípicas. Para nosso estudo, é eventualmente importante a descrição fenomenológica da vivência da separação também no sonho.

Assim, a angústia está sempre presente na vivência da separação. Em todas as suas manifestações, ela se alimenta primordialmente do fato da separação; nutre-se sobretudo da fantasia, que é mais poderosa do que qualquer contacto real; mas pode-se nutrir, também, de coisas como o intercâmbio de cartas entre aqueles que se separaram. Tanto na fantasia quanto na correspondência entre os amantes, aquele que não se resigna sincronicamente com o outro acaba fazendo o papel de desmancha-prazeres: ou exige dependência ou, pelo contrário, solicita proteção. As duas coisas dão no mesmo e provocam igualmente o sentimento de culpa na fantasia daquele que esquece mais depressa. Diante do elemento perturbador, a resposta é a agressividade ou o sentimento de culpa. Mas, se tal agressividade contra quem quer se apegar é geralmente rejeitada e racionalizada em forma de tolerância, de conselhos lógicos, de advertências, de consolos e outras coisas semelhantes, na lógica interna dos sentimentos, tais manifestações defensivas — que têm caráter de racionalização — resultam pouco efetivas. Em geral, acabam até ferindo suplementarmente a quem

foi rejeitado e constituem um alarme extra para quem rejeita. Assim, a repentina quebra do intercâmbio de cartas, tão comum em tais casos, acaba sendo uma solução inconscientemente “correta”: onde a razão e o afeto entram em contradição, deixa-se que a natureza aja. Trata-se, assim, de uma fuga para a alienação e o esquecimento, buscando evitar um tipo de morte pior. Enquanto a imagem do ausente não se diluir, o parceiro irá senti-la também como uma lembrança de sua própria infidelidade, mesmo que concretamente ele seja fiel. A sobrevivência do “outro” à separação constitui uma ofensa narcisista; mas trata-se também de uma ofensa ao Ego Ideal, mesmo quando eu — o amante fiel — tenho iguais e legítimos motivos para sobreviver e esquecer o “outro”; assim, *o esquecimento definitivo paradoxalmente se transforma no melhor remédio contra o esquecimento*. A recriminação inconsciente (“você me esqueceu”) com certeza libera uma grande quantidade de agressividade; o mesmo acontece no caso do remorso, contra o qual é necessário defender-se mediante uma auto-recriminação inconsciente (“eu o abandonei”).

Sem menosprezar o valor prático de uma hipótese energética sobre a natureza da libido, deve-se admitir que o amor não se deixa quantificar facilmente, pelo simples fato de ser superdeterminado de um modo muito complexo. Para isso, de qualquer modo, haveria necessidade de um parâmetro funcional.⁹ Toda união dual rompida cria, na fantasia individual, um membro aparentemente *mais* amante e outro aparentemente *menos* amante. Daí ocorrem diferenças no tempo do “processo de cura”. Evidentemente, com isso não se pretende tirar a ingênua conclusão de que ama “mais” quem permanece de luto (sofrendo) durante mais tempo. Às vezes isso significa mais amor a *si próprio*. A forma germinal da união dual perfeita não é o narcisismo primário? Se a finalidade do amor é dar a mais completa satisfação ao amante, por que então se exige que o amor esteja fundamentado no sacrifício do Ego?

Esse desenvolvimento dos Egos separados e independentes evidentemente provoca grandes dificuldades no intercâmbio de cartas. Ainda se pode falar em felicidade quando a união dual rompida consegue se manter, pelo menos até certo ponto, sob uma forma sublimada — através de interesses intelectuais ou profissionais,

⁹ A última tentativa que conhecemos de procurar o referido parâmetro — na frequência do pestanejar, por exemplo —, não nos parece muito convincente. [Mortimer Ostow, *Psychopharmaka in der Psychotherapie*,

por exemplo. Nosso material apresenta vários casos de amizades preservadas, durante muito tempo, mediante a troca de correspondência que possibilitava um ativo intercâmbio de opiniões e notícias sobretudo de caráter intelectual e científico. A profissão necessita de um intenso investimento libidinal — e é por isso que os interesses profissionais comuns são tão importantes no intercâmbio de cartas nascido de uma catástrofe libidínosa imediata.

Mas quais seriam as circunstâncias que impediriam que uma união dual com potencialidade — ao menos aparente — para sobreviver, não possa se manter, mesmo à distância, através de objetivos comuns sublimados, como no caso das aspirações intelectuais? O que acontece em outros casos, quando os componentes do Id predominam a ponto de não permitirem uma comunicação de forma sublimada, por escrito? As perguntas inquietantes tanto sobre a vida do outro quanto sobre sua evolução alimentam o ciúme e a dúvida, provocando respostas forçadas e inibição. “Conte direitinho tudo o que você anda fazendo” ou “Procure responder a todas as perguntas, inclusive as mais mínimas!” Expressões como essas são tentativas de se opor ao desenvolvimento do outro que agora se realiza de maneira independente. Tais tentativas também não são suficientes para manter viva a relação, que na verdade

Hans Huber, Berna, e Ernst Klett, Stuttgart, 1966.] Por outro lado, merece ser levado em consideração o princípio da escala libidínosa do Ego conforme organizada por Ostow:

<i>Posição</i>	<i>Características</i>
0	Profunda melancolia estuporosa ou catatonia
1	Melancolia delirante
2	Violenta auto-acusação e pessimismo
3	Culpa, pessimismo, auto-observação primária
4	Auto-referência, sentimento de perda de força
5	Nenhum sinal sobressalente
6	Tendência para o objeto
7	Tendência moderada para o objeto, acompanhada de otimismo
8	Clara tendência para o objeto, talvez combinada com sentimento de angústia ou auto-observação terciária
9	Pensamentos de auto-referência, mas com suficiente análise da realidade
10	Mania delirante ou esquizofrenia

[*Ibid.*, pg. 124.] A paixão dificilmente poderá ter um lugar definitivo nesta escala. Muito especialmente porque, quando está ligada à separação, a paixão se caracteriza por uma marcada ambivalência.

constitui uma mistura de exigências do Id e do Super-Ego, e não consegue preencher a união a nível do Ego. Por isso, o desenvolvimento independente não pode ser detido; só na melhor das hipóteses, aliás, ele poderia decorrer em comum e de modo mais ou menos sincrônico. Se os amantes seguem caminhos divergentes, a vitalidade da relação diminuirá velozmente; isso fica patente na maneira como em geral a troca de cartas acaba morrendo.

Enquanto isso não ocorre, a correspondência pode ser um meio de sobrevivência mínima da união — uma tentativa de continuar mantendo o contacto humano e, mais precisamente, uma tentativa simbólica e sublimada de substituir a forma real da relação amorosa por uma forma mais ideal. Trata-se de uma forma extremamente modificada, onde a troca de cartas se torna um substituto e um símbolo do próprio ato sexual.

(101) O Dr. C.D., a quem nos referimos com freqüência, manifesta espontaneamente sua impressão de que escrever cartas tem o valor simbólico do coito. Conta como vai crescendo e se tornando insuportável a tensão libidinosa durante a espera de uma carta. Depois de recebida a carta que o “satisfaz” e lhe traz a reação “satisfatória”, ocorre uma descontração — na verdade muito breve — e uma espécie de “satisfação sexual”. “A gente acha então que tudo está melhor e mais tranqüilo, quase como nos momentos posteriores a um ato sexual bem sucedido, e que de fato não é necessária a relação sexual seguinte; a separação chega a parecer até suportável. Mas nem sempre é assim. L. envia também cartas divergentes, perturbadas, cheias de subentendidos; aí então, a resposta irá no mesmo tom; parece uma relação sexual fracassada.”

Como tantas outras observações desse paciente talentoso que é o Dr. C.D., sua análise anterior nos permite um aprofundamento na problemática do instinto adormecido pela separação. Em dois outros casos, pudemos também observar que os amantes separados trocavam cartas pouco intelectualizadas, e de teor fortemente “obsceno”. Esse gosto pelo obsceno constituía uma nova tentativa de superar a separação e manter uma característica. Condicionalmente, podemos denominar este último fato como “perversão”. O obsceno é um protesto contra a pressão social e contra o próprio Super-Ego, mas funciona também como defesa à angústia, em reação a essa pressão. Representa igualmente uma tentativa mais livre de direcionar o violento deslocamento da libido, que a socie-

dade exigiu sob forma de sublimação; essa tendência à perversão está muito próxima da tendência à sublimação. Já por volta de 1905, em seu livro *Três ensaios sobre sexualidade*, Freud fazia uma descoberta muito revolucionária, mas formulada de maneira rigorosamente conservadora e burguesa: “É talvez precisamente em conexão com as perversões mais repulsivas que se deve considerar que o fato psíquico desempenha seu maior papel na transformação do instinto sexual. É impossível negar que no caso deles foi realizado um trabalho psíquico que, a despeito de seu resultado aterrador, é o equivalente de uma idealização do instinto. A onipotência do amor talvez nunca seja mais fortemente evidenciada do que em aberrações como estas. O mais alto e o mais baixo estão sempre juntos um do outro na esfera da sexualidade: “Dos céus, pelo mundo, até o inferno.” [S. Freud, *Drei Abhandlugen zur Sexual theorie*, 1905, G.W., pg. 619. *Três ensaios sobre sexualidade*, Ed. St., Vol. VII, pg. 164 (Goethe, Fausto, Prelúdio no Teatro).¹⁰

¹⁰ Já falamos anteriormente da sublimação e perversão como representativas de aspectos polarizados da mesma parcialização “vertical” na ontogênese da libido: “Sublimação e perversão constituem realizações específicas de um mesmo processo dinâmico, a saber, a *transferência da libido*; ou seja, o quantum energético que corresponde a um instinto parcial é transferido por pressão das circunstâncias ou por uma exigência interior de um objeto análogo; tais objetos análogos podem facilitar ou dificultar o desenvolvimento posterior. No primeiro caso, trata-se de sublimação; no segundo, trata-se de perversão. Mas os dois, ainda que excludentes, constituem aspectos de um mesmo processo dinâmico: a *transferência* do quantum de energia que corresponde ao instinto parcial. Nos capítulos sobre a imagem e os esquemas desencadeadores, verificamos que a determinação específica do organismo vivo se apodera de certos sinais ou símbolos para formar com eles uma unidade de ação. Pois bem, se tais sinais ou símbolos tendem a ser necessários para o amadurecimento e progresso do organismo, então a determinação desse organismo se transfere a um objeto que represente uma ampliação e aprofundamento das relações. Se, ao contrário, a determinação do organismo se transfere a um objeto que significa uma diminuição e atrofia das relações correspondentes a esse organismo, então podemos falar de perversão. Como se vê, tanto o fenômeno da transferência quanto os de sublimação e perversão resultantes dele são ininteligíveis fora do contexto de uma teoria dos símbolos. Além disso, sabemos que o Super-Ego se apodera das exigências encadeadoras que já estão dadas de antemão; ora, estas correspondem a uma hierarquia que se encontra enraizada no amadurecimento do organismo e que deve garantir a ampliação e aprofundamento das relações desse mesmo organismo com o mundo”. [I. A. Caruso e colaboradores, *Bios, Psique, persona*, Gredos, Madrid, 1965, pg. 198; cf. nota pgs. 109-110.]

O “obsceno” indica uma tendência à coisificação, oscilante e contraditória em si mesma; mas não é a sociedade conformista e opressora que vai, com suas interpretações, nos fornecer a verdadeira natureza do “obsceno”. [Cf. Ludwig Marcuse, *Obszön — Geschichte einer Entrüstung*, Paul List, Munich, 1962.] O “obsceno” só é “obsceno” como protesto contra uma ordem que mascara ou reprime tudo aquilo que se relaciona com o amor, rebaixando-o à categoria de “coisa ruim”. Tais fatos foram estudados com singular perspicácia por Georges Bataille. A moral já dessacralizada utiliza vestígios do sagrado. Ao mesmo tempo, a transgressão do tabu e a desobediência ao “sublimado” constituem perfeitos exemplos de uma revolta contra essa opressão. “Uma senhora que abraça um homem, ao mesmo tempo que lhe diz: ‘Adoro teu...’, poderia repetir com Beaudelaire que ‘a única e suprema volúpia do amor consiste na certeza de se estar praticando o Mal’. Mas ela já sabe que o erotismo em si mesmo nada tem em comum com o Mal. (...) E no entanto, é junto dos atrozos partidários do Mal que ela vai encontrar enfim a revelação de sua verdade. (...)

Dentre os velhos psicanalistas, Lou Andreas-Salomé foi quem mais claramente reconheceu o parentesco entre sublimação e perversão: “Vale a pena refletir sobre o fato de que as perversões — pouco importa que algumas possam parecer desagradáveis — se situem num ponto muito próximo à sublimação da libido; a ‘deslocabilidade’ do instinto torna-o capaz de sublimação e freqüentemente também o torna capaz de perversão; pelo contrário, o amor objetual ((especialmente aquele ‘verdadeiro’ amor antiquado das pessoas) não tem muita disposição de abandonar seu lugar e aos poucos vai sacrificando toda sua mobilidade, preferindo entricheirar-se detrás de seu objetivo sexual como se fosse uma acolhedora lareira. Essa é a única causa pela qual, muito compreensivelmente, as perversões se tornam, de longe, as prediletas; por sua vez, é essa mesma circunstância que nos empurra para a realidade. (...) Quando as carícias perversas, sejam suaves ou grosseiras, deslizam com prazer sobre a superfície do corpo (...), é quase como se deslizassem (...) com dedos ágeis procurando, em vão, deter-se em alguma coisa; elas parecem sair de seus leitos — em direção ao nada”. [Lou Andreas-Salomé, *In der Schule bei Freud*, Max Niehans, Zurich, 1958, pgs. 129-130.]

Tanto a citação de Freud, no texto acima, quanto as duas citações no rodapé propõem um conformismo moralista, de fundo filosófico e poético defensivo; graças a ele, não se percebe que a valoração do supostamente “perverso” é *social*, assim como é *social* a pressão que articula a perversão enquanto tal. Atualmente nós sabemos que Freud esteve muito perto desse conhecimento. Se a sublimação for considerada um tipo de conformismo imposto pelo princípio de desempenho, a perversão, por sua vez, poderá significar exatamente um passo inicial no “aprofundamento das relações com o mundo”.

Recorre à mesma violência dos que negam toda proibição e toda vergonha mas não podem manter esse estado senão pela violência". [Georges Bataille, *L'érotisme*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979, pgs. 153-154. Existe uma única tradução em português: *O erotismo*, Moraes Editores, Lisboa, 1968, pg. 113. Em mais de um momento, porém, parece ter havido aí a clara intenção de "censurar" o texto original, mediante uma tradução ambígua ou mesmo deturpada. Por isso, traduziu-se diretamente do original este trecho citado. NT].

Voltando ao intercâmbio de cartas, verificamos que a correspondência substitui o contacto amoroso (oficialmente já inexistente) entre os amantes separados. Mas no fundo a correspondência quase nada pode fazer para garantir esse contacto. As cartas se tornam cada vez mais espaçadas; a expressão amorosa cai ou na perversão já mencionada (e, como de praxe, numa espécie de coisificação fantástica) ou na sublimação e indiferença, que são mortais para o verdadeiro contacto afetivo.

(101) O doutor C.D. nos conta que, logo depois da separação, espera as cartas da senhorita L. com profunda expectativa — tanto que, na verdade, "tem medo do carteiro". Ele próprio percebeu que a relação amorosa aparentemente continuava, utilizando a correspondência como subterfúgio; assim, a separação se tornava menos patente, mas nem por isso a união dual se mantinha incólume. O doutor C.D. refletiu muito sobre o significado e as características de sua correspondência com a amante separada. Como já relatamos [ver pgs. 32 e ss.], ele se esforçou continuamente — e sobretudo quando L. encontrou um amigo — por manter um nível moderado e ao mesmo tempo confidencial nas cartas dirigidas à amante. Nesse caso concreto, C.D. manifesta um esforço consciente de canalizar o instinto através da sublimação; sua tentativa é evidentemente impotente e pouco efetiva, o que significa que a sublimação foi sufocada por ímpetos de paixão (ciúme, lembranças eróticas, e coisas assim). Mas o doutor C.D. procurou o tempo todo manter suas relações por carta com L. num nível consciente, além de deixar aberta também a via da sublimação. Na época em que a senhorita L. encontrou um amigo, o Dr. C.D. registrou o seguinte em suas notas pessoais: "Escrever a ela e esperar suas cartas não faz sentido algum. Depois de uma satisfação convulsiva, as dores voltam ainda mais fortes: meus ciúmes, sua relação com o outro, etc. Não satisfeito pela correspondência,

irrompe o desejo insaciável de estar juntos; mas parece que exatamente isso é impossível. As cartas não passam de um paliativo que não pode satisfazer a necessidade. A espera de suas cartas, a hipotética necessidade de lhe dizer e esclarecer coisas importantes, tudo isso é uma ilusão neurótica. Tudo isso vem reforçar meu desejo de estar com ela. No plano do *logos* já foi dito tudo; daí por diante, a necessidade das cartas é uma espécie de compulsão que traz consigo uma descontração passageira e enganadora. É verdade que existe sempre alguma coisa para explicar melhor, para comunicar mais corretamente, etc. Mas também é verdade que esse processo de comunicação não se acabaria nunca.”

Aqui também o Dr. C.D. mostra seu talento para o diagnóstico. De fato, as cartas posteriores à separação só têm “sentido” enquanto as cargas libidinais — que em sua forma primitiva conduzem à satisfação imediata — no momento se dirigem para fins sublimatórios; esses objetivos podem ser, como já dissemos, a cooperação profissional ou o intercâmbio de idéias e atividades, mas sempre algo que sirva de satisfação substitutiva. Só se chegou a tal ponto porque a separação *também* se consumou radicalmente; na realidade, a correspondência funcionou como expressão de mecanismos de defesa em ótimo funcionamento — sobre os quais voltaremos a falar, mais tarde.

(125) (126) (127) Escolhemos as histórias de três mulheres examinadas ou analisadas, cujo instinto inteligente levou-as a romper os laços amorosos não apenas através do distanciamento geográfico mas também através de uma partida intempestiva; como não deixaram pistas, a correspondência se tornou impossível. Mas nem todos os que se separam têm tal coragem ou as mesmas possibilidades concretas.

(106) A paciente IVA nos conta: “Ele [o amante separado] me escreve; mas eu não quero responder, porque as cartas já não podem chegar até o homem que vive na minha lembrança.”

(101) Antes de viajar para Rotterdam, a senhorita L. disse ao Doutor C.D., que a acompanhou até a estação: “Fico com medo quando penso que as cartas vão ser cada vez mais espaçadas.” Apesar de suas palavras, ela própria foi escrevendo cada vez menos freqüentemente; já vimos como o Dr. C.D. se esforçou por conservar essa correspondência recíproca e também por dar-lhe sempre um sentido novo.

Para completar, acrescentemos aqui que a questão colocada pela correspondência entre os amantes separados tem muito a ver com o problema dos presentes — respeitadas naturalmente algumas diferenças. De fato, este não é o lugar para realizarmos a psicanálise dos presentes; mas aí também se constatariam, com certeza, os mesmos fatores ambivalentes de toda descoberta psicanalítica: identificação e agressividade simultâneas; intercâmbio e defesa; angústia e defesa contra a angústia. O excesso de presentes, que tantas vezes observamos nas primeiras etapas da separação, repete de maneira específica a ambivalência de toda a relação: desejo de posse e tristeza depois da destruição do objeto amoroso, desejo de morte (sacrifício simbólico), angústia pela presença e ao mesmo tempo pela perda do objeto. É interessante observar como a acumulação de presentes está em aparente contradição com um antigo costume burguês muito difundido: a *devolução (ou recuperação) de todos os presentes*, depois de consumada a separação; esse costume coisificante é uma característica da sociedade capitalista. O par de contrários (dar-tomar) está bem evidenciado nas duas formas de afirmar, e, ao mesmo tempo, trabalhar a união dual destruída: a dádiva material e a devolução igualmente material.

(101) O Dr. C.D. conta que, antes da separação, dava à sua amante L. presentes “normais” (flores, bijuterias, etc.). Após a separação, começou a acumulá-la de presentes que superavam seus recursos econômicos; só depois de passados mais ou menos dois anos é que o envio de presentes a Rotterdam foi se tornando cada vez menos freqüente. Aqui vemos, outra vez, a tentativa de substituir a união viva por presentes; ou seja, a destruição e a conservação encontram-se unidas.

(112) A esse respeito, a senhorita DOA diz o seguinte: “Escrever cartas, escolher presentes, mandar encomendas, todo esse desvelo acabou se transformando numa obsessão. O pensamento obsessivo só se tornava mais suportável quando eu fazia coisas mais ou menos simples e, ao mesmo tempo, simbólicas, do tipo apanhar os presentes, embrulhá-los e levá-los ao correio. Essas atividades me proporcionavam uma espécie de satisfação simbólica, algo assim como um substituto ao contacto, ao ato de amor com o ausente”.

Não é difícil adivinhar que o ato de dar e tomar cria relações de dependência entre os homens. Claude Lévi-Strauss mos-

trou que a estrutura social em si — desde os sistemas arcaicos até os mais modernos — se baseia no intercâmbio de bens primeiro reais e depois simbólicos. A estrutura social é uma rede formada pelo dar e receber, que muitas vezes podem chegar a manifestar-se apenas numa superestrutura complicada. A sociedade, que em si representa um jogo recíproco e complexo de homens que dão e recebem, está necessariamente construída em cima da submissão de uns indivíduos a outros e, mais ainda, de uma classe a outra; isso fica evidente na maneira como essa sociedade organiza a divisão entre trabalho produtivo e trabalho administrativo. Além disso, não se trata apenas de uma divisão produtiva do trabalho, mas da formação de castas e de classes cujo objetivo é a manutenção do sistema dominante e forçosamente parasitário, com suas relações de dependência específica [Herbert Marcuse, *Eros e Civilização*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975]. Por outro lado, Daniel Lagache afirma, com base em resultados psicanalíticos, que tanto a solicitação de algo quanto o atendimento ao pedido criam uma mesma relação de dependência: o poder do homem sobre o homem, a agressividade, a vivência da culpa e a ambivalência [Daniel Lagache, “La condition humaine vue par un psychanalyste”, in *Votragsauszüge des III. Weltkongresses für Psychiatrie*, 4-10 de junho de 1961]. Todo mundo sabe que, inclusive a nível consciente, a realização de um desejo através dos outros pode se tornar um instrumento de poder e manipulação; o mesmo deve-se dizer sobre a eventualidade de se acabar com essa realização.

Pelo menos de um ponto de vista teórico, a alienação que existe implícita no dar e no receber não exclui a possibilidade de criar uma estrutura onde se suprima radicalmente a divisão do trabalho — não de forma regressiva, mas através do domínio que a comunidade conseguir sobre a natureza. Tal supressão acarretará a extinção do domínio e da exploração do homem. Nessa estrutura hipotética haveria um dar e um receber *comunal*, quer dizer, relacionado com a comunidade, sem que as classes ou os indivíduos pudessem obter uma vantagem *suplementar*; nosso trabalho trata também dessa vantagem suplementar em forma de poder.

As explicações socio-psicológicas não excluem absolutamente o enfoque genético de Freud. É sabido que Freud subordina o receber sobretudo ao desenvolvimento oral, ao mesmo tempo que relaciona o dar com o desenvolvimento anal. Estamos aqui diante

de uma diferenciação organizada de maneira talvez artificial ou heurística. Ao trabalharmos psicanaliticamente nosso objeto de estudo, pareceu-nos poder constatar que os componentes anais estão intimamente ligados aos orais. No material psicanalítico ao qual tivemos acesso, para o estudo da separação, predominaram os problemas *orais*; no entanto, as características *anais* ficaram muito patentes no caso dos presentes que os amantes separados se ofereciam. Com base em seu esquema de desenvolvimento, Freud fala de um processo que tende para o biológico; na medida que o homem não é um ser puramente biológico mas predominantemente socializado, os aspectos biológico e social encontram-se entrelaçados. O próprio Freud escreve: “As fezes são a primeira *dádiva* da criança, o primeiro sacrifício em nome da sua afeição, uma parte de seu próprio corpo que está pronta a partilhar nas apenas com alguém a quem ama.” [S. Freud, *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, 1918, G.W., XII, pg. 113. *História de uma neurose infantil*, Ed. St., Vol. XVII, pg. 103.] Freud acrescenta que, devido à repressão socialmente provocada, o primeiro sentido infantil para os excrementos — ou seja, primeiro presente (*dádiva*) — sofre uma recusa fundamental; tanto assim que, mais tarde, ele irá atribuir ao presente um “significado ofensivo”. Na medida que “o significado de fezes como *dinheiro* sai, em outra direção, do significado de ‘*dádiva*’, as fezes podem desempenhar também um papel ‘ofensivo’, agressivo e portanto especialmente angustiante” [S. Freud, *id.*, *ibid.*, pg. 104; do mesmo autor: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1917, G.W., XI, pg. 326. *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise* (Parte III), Ed. St., Vol. XVI].

De qualquer modo, o dar e o tomar são também um *dar-se* ao outro e um *apoderar-se* do outro; assim, os amantes separados têm, algumas vezes, a estranha tendência de “dar” e “tomar” pessoas substitutas. O mecanismo do “tomar” é bastante claro: a partir de uma receita comprovadamente eficaz, procura-se um substituto para o ausente. Ao contrário, o “dar” torna-se vítima da repressão, porque contradiz o instinto do Ego. Entretanto, podemos observar como os amantes separados de certo modo querem fazer algo assim como um presente ao outro, “consentindo” que o parceiro tenha relações com um terceiro — e isso, não obstante os ciúmes. Por amor transferencial, conseguiram aceitar seu “sucessor”, e com isso negar e sublimar os ciúmes; inclusive, em certos casos, esforçaram-se por “conseguir” uma pessoa determi-

nada que servisse de substituto. Ainda que menos freqüentes, nos casos de separação abortiva (aquelas que não se realizaram plenamente) ocorrem as chamadas práticas triolísticas “perversas” entre o novo casal e o antigo parceiro. Agora não é o momento de aprofundar estas atividades substitutivas e “perversas”. No entanto, com base no que expusemos acima, pode-se adiantar que se trata de uma tentativa de dominar grandes quantidades de angústia.

Queremos terminar estas explicações descritivas insistindo sobre a importância que tem a *angústia* do Ego abandonado. O sentimento de culpa e o luto se entrelaçam de forma especialmente torturante na tragédia da separação dos amantes.

f) *A frágil vitória sobre a morte*

O Ego se angustia com a separação, mas também se defende contra a angústia. Nesse processo de superação através da angústia e da defesa contra ela, ocorrem uma série de fenômenos. Sem querer metê-los forçadamente dentro de um esquema, esses fenômenos são muito parecidos com o sistema de mecanismos de defesa do Ego, conforme descritos por Anna Freud [*O Ego e os mecanismos de defesa*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968]. Anna Freud estuda a dialética das defesas do Ego em relação ao exterior e ao interior. Assim como a repressão visa anular a pressão instintiva que perturba a partir de dentro, a negação visa neutralizar a influência da realidade externa. Através da formação reativa, a repressão é garantida a partir do interior, enquanto a negação se reforça através de transformação em seu contrário. Combatem-se os desejos instintivos através da inibição e o desprazer daí resultante, através da restrição do Ego. A intelectualização serve como preventivo contra os perigos internos; a vigilância do Ego faz o mesmo contra os perigos provenientes da realidade exterior. Esse esquema simplificado aplica-se também à defesa, quando da catástrofe do Ego na separação. A repressão é necessária para a eliminação dos instintos parciais; o isolamento, do qual já falamos, é necessário para deformar a verdadeira imagem do objeto de amor. A agressão protege os amantes separados contra uma nova repressão; a desvalorização funciona no mesmo sentido, como manipulação da realidade. Não nos interessa apresentar um esboço da teoria dos mecanismos de defesa que, de resto, não servem só à defesa mas também ao intercâmbio;

interessa-nos, mais do que isso, falar das defesas do Ego numa situação bem delimitada.

No início deste capítulo, enumeramos os tipos de vivência da separação, isolados mais ou menos artificialmente. Em primeiro lugar, referimo-nos à *catástrofe do Ego*: vivência semelhante à morte, à qual dedicaremos grande parte desta primeira metade (se é que não todo o ensaio). Já falamos das modalidades de *agressividade*, que de fato não está separada da catástrofe do Ego, por ser vivida como mortal.

Precisamos falar ainda de outros tipos de vivência assim como de manifestações paralelas ao conflito da separação, ou seja: algo sobre a *indiferença*, a *fuga para adiante* e especialmente sobre a *ideologização* (à qual dedicaremos mais atenção, pois ela dá um arremate ao processo que se poderia chamar de “elaboração da separação”).

Neste ponto, queremos adiantar o seguinte: observando os estratégias de fuga e de defesa que o Ego utiliza para recuperar sua capacidade de vida, procuramos dividi-los sempre em “regressivos” e “progressivos”. O emprego desta terminologia estratégica é justificável na medida que o Ego de fato restringe seu poder a certos setores e se concentra em tarefas mais urgentes. Falando de maneira esquemática, o Ego realiza um duplo movimento: um recuo e uma nova expansão. Entretanto, o próprio critério de “progressão” ou de “regressão” é ambíguo: não está condicionado apenas do ponto de vista genético mas também do ponto de vista social. No que se refere ao aspecto genético, o Ego se encontra em contínuo desenvolvimento ou em retrocesso; mas as normas desta oscilação constante já são de natureza social, pois o princípio de realidade está, em última análise, fincado no mundo do homem e de seus semelhantes que o rodeiam. Além disso, convém lembrar que toda defesa do Ego deve ser paga, pois gastou-se com ela uma certa quantidade da hipotética energia psíquica; trata-se, portanto, de uma defesa regressiva, mesmo que no fundo esteja ligada a uma progressão do Ego. Por outro lado, as mais fortes desestruturas do Ego (como a esquizofrenia) constituem sem dúvida recuos desesperados para posições defensivas muito limitadas. Mesmo que desestruturado até o máximo de esquizofrenia, tudo o que o Ego pode fazer é *reculer pour mieux sauter* — ainda que não consiga ir muito longe neste mundo sem dúvida angustiante. Esse refluxo da libido e o fato de que o Ego se separe do mundo exterior (inclusive do contacto consigo mesmo enquanto

objeto) são em geral tão violentos que lembram uma capitulação incondicional; em outras palavras, assemelham-se à morte — como no caso mortal da catatonia aguda ou no chamado “luto patológico” da melancolia. Tudo isso deve estar presente quando falamos dos estratagemas aparentemente regressivos do Ego (reflexo de morte), de suas manobras de fuga e ainda das medidas aparentemente progressivas (a formação de ideologias, sobretudo quando aceitas pela sociedade).

Em todas essas medidas, de natureza predominantemente “progressiva” ou “regressiva”, uma análise mais aprofundada poderá mostrar que existe a busca de uma nova identidade do Ego. Dizemos “nova” identidade porque se rompeu o antigo *modus vivendi* do Ego na união dual, que se isolou e se “ex-pôs”; até certo ponto, estamos diante de um Ego “mutilado”. Ele deve pagar um alto preço para encontrar seu lugar no mundo que acaba de lhe dar uma amostra de sua hostilidade e que, de agora em diante, deve ser valorizado como protetor. Esse “novo” Ego precisará ainda construir novos ideais, palmilhar novos caminhos e ao mesmo tempo sentir-se idêntico ao Ego “anterior”, o que é a parte mais difícil; caso houvesse um corte muito profundo, o Ego se desnudaria perante seus próprios olhos e perderia toda auto-estima e auto-confiança. Assim, com a ajuda da repressão, o Ego deve considerar como alheio a si o essencial daquilo que acaba de morrer.

a) *Indiferença*. Pudemos observar que, no meio do desespero mais intenso, cada uma das reações à separação examinadas por nós apresentava também curtos períodos de indiferença ou então sintomas de sua presença subterrânea — a partir do material transcrito, denominamos essa presença com a expressão “estou pouco me importando”. No momento, não pretendemos nos referir àquela indiferença que se torna duradoura, após a elaboração da separação e a formação de ideologias; estamos nos referindo mais ao embotamento afetivo presente na própria fase de elaboração da separação, o qual, a longo prazo, não é bem visto pelo amante separado, pois ameaça abalar violentamente o Ego ideal. Uma análise mais acurada pode pontar diversos fatores genéticos desta indiferença.

O primeiro fator seria o esgotamento afetivo, um fenômeno comum em qualquer situação de absorção afetiva exageradamente intensa. Na clássica elaboração do luto chega-se também a uma “inibição do afeto” que, segundo Freud, surge “quando o Ego se

vê envolvido em uma tarefa psíquica particularmente difícil, como ocorre no luto, ou quando se verifica uma tremenda supressão de afeto, ou quando um fluxo contínuo de fantasias sexuais tem que ser mantido sob controle”. [S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926, G.W., XIV, pg. 117. *Inibições, sintomas e ansiedade*, Ed. St., Vol. XX, pg. 110.] Assim, Freud verificou uma “intensa inibição geral” num enfermo que “era dominado por uma fadiga paralisante que durava um ou mais dias, sempre que acontecia algo que evidentemente devia tê-lo enfurecido”. [*Id.*, *Ibid.*, pg. 110.] O luto, a supressão do afeto, a repressão das fantasias sexuais e a agressividade crescente são características da elaboração da separação. Nessas dificuldades, o Ego tem suas energias tão diminuídas “que se vê obrigado a restringir seus gastos em muitos setores” [*Id.*, *Ibid.*].

Verificamos, além do mais, que vários pacientes empregavam a expressão “reflexo de morte” ao se referirem à indiferença. Ainda não está inteiramente clara a transição entre a inibição do afeto e um hipotético resíduo do autêntico reflexo de morte; se se pode realmente falar de reflexo de morte, o material estudado dá a entender que tal defesa é ambivalente. A rigidez da morte, antes citada, pode relacionar-se com o esgotamento afetivo mas significa também uma autêntica defesa contra a intranqüilidade da paixão que ameaça a vida e que desencadeou a catástrofe do Ego.

(128) Apanhamos do nosso arquivo e transcrevemos a seguir um caso onde se pode falar mais claramente de um “reflexo de morte”. SOR, socióloga de 31 anos, separou-se de seu amante casado e “fugiu” de Paris para Viena. Sonha de forma estereotipada com uma doença grave e a morte de sua mãe. Nessa paciente existem fortes identificações — muito ambivalentes e de razoável conteúdo agressivo — com a mãe. Numa certa oportunidade, sonhou com seu próprio enterro. Depois disso, começou a padecer de um torpor afetivo bastante estranho; chegou mesmo a queixar-se dele, dizendo que é semelhante a um “reflexo da morte”. Mas percebe por si mesma que o reflexo da morte é exatamente uma defesa contra a morte, acrescentando: “começo a achar que a vida é mais forte que a morte. Nos escritos de [Viktor E.] Frankl sobre sua estadia num campo de concentração parece-me que existe uma observação parecida”. SOR perguntava-se com insistência sobre a vivência do “entorpecimento afetivo”; achava que essa indiferença tem seu ponto de partida em algo que ela denomina “um sentimento esqui-

zofrênico". Tinha frequentemente a estranha sensação de que tudo lhe parecia distante, separado, grotesco; e diz, sobre isso: "Vivi algo parecido quando era menina, mas logo me esqueci. Agora descubro que essa alienação é uma introdução à indiferença, um distanciamento da vivência mortal" (refere-se aqui à vivência da separação).

Segundo nossa experiência, a indiferença (inibição afetiva e indecisão) acompanha de maneira mais ou menos clara a elaboração da separação. Além do mais, ela se parece com uma *retirada* ou *evasão*: quem se separou evita uma realidade psíquica ameaçadora. De um ponto de vista genético, supõe-se que esta realidade psíquica tenha alguma relação com a imagem de um dos pais. Freud fala de uma "retirada" ante um dos pais: para não provocar sua "antipatia", o filho abandona o impulso a um determinado objeto instintivo. [S. Freud, *Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität*, 1920, G.W., XII, pg. 286; *A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher*, Ed. St., Vol. XVIII, pg. 197/198]. Freud observa que tal gesto de bater em retirada "não foi anteriormente mencionado entre as causas do (...) mecanismo de fixação libidinal" e relaciona isso com um caso psicanalítico onde a renúncia ao contacto com mulheres equivale a uma "retirada" depois de um conflito com o pai [*loc. citado*, nota 3]. Como todos os demais fenômenos da separação, a "retirada" também mostra características ambivalentes; a atividade e a "fuga para adiante" (das quais falaremos depois) também podem perfeitamente ser um recuo em relação a um dos pais. Do mesmo modo, *o fenômeno da separação em sua totalidade significa geralmente um recuo tanto em relação à autoridade do Super-Ego como em relação ao perigo do incesto.*

O leitor possivelmente terá notado que as últimas manifestações descritas (concomitantes à separação) apresentam as mesmas características ambivalentes que vimos encontrando desde o início deste estudo. A pergunta existencial que a separação coloca é, sem dúvida, ambígua; e a resposta não pode ser diferente. Já tivemos oportunidade de dizer que a relação amorosa condenada à separação carrega em si, desde o começo, um conflito cheio de características bastante ambivalentes. Seguindo o esquema da lógica interna da vida afetiva, a indiferença à qual nos referimos é a continuação natural da indecisão e ambigüidade inerentes à relação. Antes da separação, a situação dos amantes poderia de certo modo lembrar o argumento escolástico de Buridan, onde o burro

não consegue se decidir por nenhum dos montes de feno e morre de fome. O Ego do homem, cujas relações estão impregnadas de separação, é um *Ego indeciso*; mas não se trata aqui de uma propriedade negativa; isso significa apenas que cada Ego se encontra no centro de uma conjuntura infeliz, representando tanto a sociedade quanto as aspirações ao prazer mais íntimas e mais ocultas que o indivíduo tem. Freud mostrou de modo suficientemente claro como é difícil, na prática, manter esse equilíbrio e como ele sobrecarrega o Ego. No fundo, a relação desarticulada pela separação nunca partiu de uma “decisão livre”; com isso, não estamos querendo dizer que acreditamos na possibilidade de uma decisão isenta de determinismos; apenas dizemos “livre” no sentido de que as determinações estejam satisfatoriamente contrabalançadas. Onde estava a *intenção* do Ego? Na união? Ou na separação?

(129) Um paciente conta como a amizade com uma senhora acarretou-lhe uma situação confusa e conflitiva. Ambos são casados e têm uma experiência amorosa bastante grande. Contra seu desejo, o paciente passa a se sentir subitamente muito indeciso. Apesar de nunca ter tido problemas maiores nesse sentido, no momento se sente moralmente cheio de escrúpulos. Durante a análise, aceita que “por cansaço, tem medo das complicações”. A amante, diante de quem se sente tão perplexo, escreve-lhe uma carta que parece vir esclarecer várias questões. Entre outras coisas ela diz: “Não tenho coragem de tentar declarar guerra à realidade nem muito menos de seguir seus planos a respeito, pois sei como sou vulnerável (. . .). Seus desejos intelectuais são impotentes porque vocês intelectuais nunca têm intenção de realizá-los. Deixe que eu deseje você; deixe que eu me deseje isto, outra vez!”

Pois bem, o Ego é a “instância” que também “*tem intenção* de realizar” ou não os “desejos intelectuais”. A mulher cuja carta citamos encontrou, em poucas palavras, uma fórmula inteligente e exata. Portanto, o que é que o Ego, desgarrado entre a paixão e a sociedade, “*tem intenção* de fazer”?¹¹ O que é que o Dr. C.D.

¹¹ Do ponto de vista da fisiologia da conduta, aqui está um processo complicado e ainda pouco elucidado: a possibilidade de que a “intenção deficiente” do Ego iniba o desenvolvimento de uma ação instintiva que signifique um “aparente” desejo do Ego. Acreditamos que a etologia vá nos fornecer novas hipóteses para compreensão desse processo. Parece certo, entretanto, que as “exigências do Id” (no sentido freudiano) podem, de certo modo, acontecer “à margem” do Ego que julga e decide. A tomada de posição implícita do Ego pode inibir a “exigência do Id”, através de

e sua amante L., assim como o Dr. IBN e sua amante MAI têm “*intenção de fazer*”? A intelectualização não estaria pagando um alto preço, que é exatamente a exclusão teórica da verdadeira *intenção*, quando de fato a intenção deveria ser ao mesmo tempo intelectual e instintiva? No fundo, a própria separação não seria uma solução *não intencionada*? Muito freqüentemente, este pode ser um sinal de verdadeira e permanente inibição afetiva. Se a inibição afetiva for desta vez localizada na elaboração da separação, o que haveria de estranho nisso? As idéias que seguem não contêm nenhum juízo de valor: o Ego do homem pensante encontra-se diante de uma tarefa insolúvel, ou seja, afastar a ameaça tanto da paixão quanto da opressão exercida por uma ordem social hostil ao indivíduo. Como Freud observou claramente, a tendência ao prazer cede lugar a uma atitude resignada de evitar o desprazer.

b) *Fuga para adiante*. Durante a elaboração da separação, aparece em primeiro plano uma alternativa à indiferença, ou seja,

conflitos complicados ou de aparentes dificuldades relacionadas à potência sexual. Aqui devemos, evidentemente, tomar cuidado para não consolidar um processo instintivo aparentemente teleológico: na melhor das hipóteses, só pode haver teleologia no Ego. Konrad Lorenz nos alertou especificamente “contra a suposição de que há um influxo adaptativo da experiência sobre a ação instintiva”. [Cf. K. Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre*, Piper, Munich, Vol. I, pg. 286 ss.] Na nota de rodapé da página 96 citamos Lorenz para frisar a “indisciplina” (ou incapacidade de aprendizagem) do instinto. Pois bem, o ser humano é o resultado de um processo de “auto-adestramento” ou, se preferirem, de um adestramento por parte da sociedade; a “*intenção*” do Ego pode “confluir” com o instinto; através disso, estamos próximos da hipótese de Lorenz sobre a “confluência instinto-adestramento”. Além de tudo, seria preciso levar em conta a *intensidade* — tão cuidadosamente descrita por Lorenz — no desenvolvimento da ação instintiva. Conforme essa intensidade, o animal pode “contentar-se tanto com a seqüência de atividades incompletas que não realizam plenamente seu sentido biológico quanto com a cadeia de atividades completas que atingem sua meta biológica” [*ibid.*, pg. 290]; trata-se de um claro indicio de que “essa meta não é um fator determinante das atividades do animal e não pode ser equiparada com uma finalidade para a qual o animal tenderia enquanto sujeito” [*ibid.*, pgs. 290-291]. Em tais casos, o animal interrompe a atividade “*logo antes de alcançar a meta biológica*”; essas “ações instintivas incompletas e sem sentido” ocorrem sem dúvida mais freqüentemente em estado de cativeiro do que nas atividades plenamente desenvolvidas. Por fim, é preciso pensar na lenta diminuição de intensidade da reação, graças ao hábito criado pelo estímulo: “durante o processo de se acostumar com o excitante, o animal se comporta exatamente como se a intensidade da excitação estivesse diminuindo” [*ibid.*, pg. 192]. Portanto, o desenrolar

a “fuga para adiante” — sob a forma de uma atividade permitida pela sociedade e pelo Super-Ego, ou sob forma de uma mania por diversões, espécie de acordo entre as exigências do Super-Ego e do Id. O mais comum é uma espécie de desvio ou tendência (pelo menos secundária) é leviandade, através de uma atividade que satisfaz. Pois bem, a indiferença acima descrita também é uma espécie de leviandade, enquanto provoca a inibição do afeto. Entretanto, sabemos que numa estrutura social o desempenho garante a afirmação do Ego (de modo até certo ponto ilusório) como substituto da satisfação libidinal; para tanto, o ativismo exterior é eleito como mecanismo de defesa predileto, ao lado da indiferença subjacente.

Uma vez superado o primeiro surto de desespero, alguns dos nossos pacientes apresentam uma surpreendente intensificação no seu desempenho. Parafraseando uma frase célebre, pode-se considerar essa intensificação da sublimação como “o suspiro da cria-

de uma atividade instintiva é, de fato, influenciado pela experiência individual *só até esse ponto*. Numa cadeia de comportamentos orientada para a conservação da espécie, “os elos instintivos inatos e os adquiridos individualmente vêm uns logo depois dos outros” [*ibid.*, pg. 194]. Isso quer dizer que a experiência não exerce uma influência *direta* sobre a atividade instintiva; na verdade, é a atividade instintiva que entra em confluência com o resultado do adestramento (confluência instinto-adestramento). Também o comportamento apetitivo deve ser separado da autêntica atividade instintiva. “Sem dúvida, a conduta de adestramento não é o único tipo de comportamento dirigido a um objetivo que se encontra conectado com a atividade instintiva” [*ibid.*, pg. 296]. Em nossos casos, a “instância” pensante vacila em introduzir uma intenção coerente na atividade instintiva, nem “tem a intenção de realizar” essa atividade. Por mais discutíveis que sejam certas teorias “neo-psicanalíticas” de Theodor Reik, é válida sua idéia de que geralmente existe uma “confusão entre a sexualidade e os instintos do Ego”; isso se verifica nas fases do desenvolvimento sexual da criança — conforme descritas por Freud — que podem “ser caracterizadas como fases do desenvolvimento do Ego”, ou ainda nas relações “genitais maduras” e em manifestações como a impotência. [Theodor Reik, *Geschlecht und Liebe*, Kindler, Munich, 1965. Ver também: I. A. Caruso e colaboradores, *Bios, Psiqye, Persona*, Gredos, Madrid, 1965, pg. 194 e ss.] Assim, os destinos da libido quando em relação à separação dependem amplamente da situação dos instintos do Ego, situação essa criada pelo condicionamento social, pelo poder, pela angústia, pela racionalização e outros mecanismos de defesa. Com toda certeza, podemos afirmar que, quanto ao ser humano, existem certas analogias com a teoria de Konrad Lorenz sobre a confluência instinto-adestramento; não há dúvida que essa analogia deveria ser estudada mais detidamente, pois o homem é o ser vivo que se adentra a si mesmo.

tura oprimida, o espírito de um mundo sem coração”; em outras palavras: trata-se de uma manifestação da ferida narcisista e, ao mesmo tempo, de um protesto contra ela. O anseio por trabalhar — socialmente muito elogiável — proporciona satisfações secundárias. Mas, como nossa estrutura social aliena o indivíduo do seu trabalho (em função do princípio de desempenho), somos levados a crer que, no fundo desse anseio por trabalhar, existe na verdade uma forma de suicídio velada e apenas vagamente reconhecível. A intensificação do desempenho é, muito freqüentemente, um perfeito instrumento de repressão.

Existe uma outra urgência de atividade, menos repressiva e mais diretamente compensadora, que tem como objeto o amante ausente. A já citada compulsão de escrever e o desejo de ser solícito fazem parte dessa urgência de atividade, enquanto compensação simbólica da separação. Existe uma *preocupação ativa*, manifestada através de inúmeras e intermináveis cartas, ou nas tentativas de interferir à distância na vida do outro (com presentes, conselhos, auxílios, etc.); todos esses elementos compõem o citado mecanismo de defesa contra a frustração, e se combinam muito peculiarmente para prolongar o prazer. Isso significa que o excesso de atividade é uma defesa contra a separação e também uma realização simbólica do prazer, na medida que seu objeto continua sendo a pessoa amada; aliás, a atitude de orientar a vida do outro e sobretudo de oferecer presentes é uma demonstração simbólica da potencialidade sexual. Com isso, o excesso de atividade cumpre uma dupla função: serve de defesa contra a ameaça ao Ego e é uma representação simbólica do coito. Numa linguagem menos psicanalítica, pode-se notar aqui um esforço por preencher o repentino vazio da existência.

(128) SOR [ver pg. 115] escreve, com muita propriedade, o seguinte: “O tempo todo, ele é minha única ocupação. Escrevo para ele, penso nele, mando-lhe livros que possam lhe agradar; muitas vezes chego até a pensar que ele existe mais na minha consciência do que na realidade. Na realidade, ele continua com seus hábitos triviais: dorme, fuma, lê o jornal; mas dentro de mim, vive com intensidade”.

Mas nem esse idealismo (no sentido filosófico da palavra, enquanto substituindo a realidade pelo pensamento optativo) nem outro qualquer pode ser útil para evitar a perda real do objeto

Especialmente em indivíduos com tendência obsessivo-compulsiva, essa atividade chega a tornar-se quase uma reação neurótico-obsessiva transitória. Tal fenômeno pode ser verificado no exemplo do Dr. C.D. [pg. 72]. Após a separação, é muito frequente que as idéias obsessivas comecem a se multiplicar nos indivíduos atingidos; em alguns, esse fenômeno degenera num ativismo do tipo obsessivo-compulsivo.

(101) Numa das cartas diárias a L., o Dr. C.D. escreve o seguinte: “De agora em diante vou escrever menos; não pense que estou cansado de escrever e conversar; estou cansado do desespero e da espera”.

Trata-se aí de uma perfeita racionalização e de uma meia-verdade. É certo que as pessoas se cansam de se desesperar; mas o cansaço ocorre justamente por causa de uma atividade demasiado intensa, como no caso de escrever diariamente.

De modo semelhante, ainda que não tão evidente, a ânsia por trabalhar (geralmente vista com benevolência pelo Super-Ego) provoca sua contrapartida, ou seja, a fuga em busca de prazer ou através de relações eróticas mais ou menos superficiais que devem substituir a relação interrompida.

As tentativas de investir em outros objetos a libido liberada é um escape perfeitamente compreensível; na verdade, uma regressão ao narcisismo absoluto ou, em outras palavras, à catexia total do próprio indivíduo enquanto objeto de amor, só seria possível num surto esquizofrênico típico. Ao contrário, o que de fato ocorre é que a libido liberada entra num movimento desencontrado e confuso entre duas direções opostas: uma de cunho “*regressivo*”-*narcisista* e outra “*progressivo*”-*compensatória*.

Uma relação amorosa subitamente interrompida cria uma situação catastrófica para a economia instintiva. Quanto maior a paixão (ou sentimento de amor), tanto maior quantidade de libido é captada pelo objeto amoroso. Na literatura psiquiátrica e psicanalítica, essa paixão tem sido comparada a uma “idéia supervalorizada”. Não nos agrada o sentido peculiar inerente a essa expressão, porque acusa uma visão de mundo cujos valores, além de conformistas, negam completamente o prazer; mesmo assim nós a utilizaremos aqui neste estudo, pois ela sempre fornece um parâmetro para explicar o recurso às novas inversões libidinais. De um ponto de vista energético, a “idéia supervalorizada” significa uma utilização extraordinária da libido; de um ponto de vista tópic, ela

apresenta uma intensificação do Ideal do Ego. A libido foi canalizada para um Ideal do Ego que se tornou especial e único, e que deverá ser de alguma forma desatinado ou desmontado, daqui em diante. Existe então a tentação de se criarem, provisória e dedicadamente, Ideais do Ego *por analogia* — visando atrair para si a libido que se encontrava investida no Ideal anterior. Tal “idéia supervalorizada” poderia, até certo ponto, manter-se às custas de um “esvaziamento do Ego” (Freud), na medida que o Ego esteve, por assim dizer, a serviço do Ideal do Ego — e aqui se encontra o objeto de amor “supercatectisado”. Pelo menos é isso que Freud dá a entender, quando fala do “esvaziamento do Ego”, tanto na paixão (sentimento de amor) quanto na paranóia; a esse respeito, ele observa: “No auge do sentimento de amor, a fronteira entre o Ego e o objeto ameaça desaparecer.” [S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930, G.W., XIV, pg. 423. *O Mal-Estar na Civilização*, Ed. St., Vol. XXI, pg. 83.]

É significativo que se possa equiparar tão facilmente assim a relação amorosa com a paranóia; de fato, ambas formam *sistemas, por assim dizer, de natureza privada*. De qualquer modo, pode-se fazer a seguinte pergunta: o princípio de realidade não é impedido com especial intensidade para o opressivo “princípio de desempenho” social? [Herbert Marcuse] Em outras palavras, será que o elemento “doentio” de uma paixão não pode ser comparado ao aspecto doentio de uma paranóia só porque ambas estão em contradição com um sistema de dominação implantado?

(124) O já citado doutor LON, homem de 49 anos, especialista em psiquiatria e neurologia, separou-se de sua parente de 19 anos, com quem mantinha uma intensa relação amorosa. [Ver pg. 101]. No momento imediatamente seguinte, pensou em procurar uma outra jovem amante. Mas não conseguiu se satisfazer através da amizade erótica com uma amiga de sua amante, moça de 20 anos. Passados alguns dias, acabou com esse namoro também. O próprio doutor LON refere-se a isso como “auto-afirmação” e “tentativa”. Aos poucos, acaba por ver nisso uma agressão contra a amante separada, “porque ela está longe mas continua vivendo”; diz também que sua amante se sentiria gravemente ofendida caso

soubesse desse seu namoro com a outra moça. Ele próprio reconhece que pretendia encontrar uma amante para se vingar da frustração sofrida. Seu donjuanismo (denominação que ele mesmo utiliza) tem duas finalidades: conseguir uma fonte substitutiva de prazer e cumprir uma agressão contra a amante ausente. Mais tarde, a análise revelou motivos muito arcaicos, tanto em relação ao amor pela jovem de 19 anos quanto em relação à separação, que é vivida pelo doutor LON como uma catástrofe incomparável; mas ele percebe que “normalmente” uma separação não deveria ser uma catástrofe, porque isso significaria que, de algum modo, o amante está vivendo “para o outro” — elemento ainda totalmente infantil. Pode-se dizer que alguma vez a dualidade já teria sido dolorosamente interrompida (associações edípianas). Do mesmo modo, o donjuanismo seria, para nosso paciente, uma tentativa de defesa contra a tendência de voltar a estabelecer essa dualidade. Trata-se pois *de uma repetição e ao mesmo tempo de uma negação da mesma união* (ricas associações edípianas, mas também associações pré-edípianas, particularmente orais).

c) *Formação de ideologias*. Os expedientes defensivos do tipo inibição afetiva, “retirada” e ativismo já trazem no seu bojo a tendência a racionalizar o elemento afetivo; exigem uma tomada de posição racional porque são acionados, sob pressão social, para defender o Ego enfraquecido.

A atividade humana como um todo está essencialmente relacionada com a ruptura entre o mundo do sujeito e um mundo percebido como objeto. Não apenas Hegel e Marx, mas também Freud — em sua obra *A negativa* — mostraram que a construção positiva do pensamento já contém em si uma negação. Enquanto tentativa contínua de superar o não-ser, a atividade intelectual determina uma satisfação narcisista, à medida que transforma o não-ser em um ser ideal; às vezes sem se comprometer com nada, ela representa, com isso, um projeto de ação e de expansão do ser. Também o pensar é um fantasiar; ou seja, trata-se ao mesmo tempo de uma fuga frente às ameaças do mundo e um projeto para tornar inofensiva essa ameaça. Na verdade, desde Freud, a “onipotência do pensamento” tornou-se característica do mundo mágico da criança; mas também o pensamento dos grandes filósofos ainda é uma tentativa de *ganhar poder sobre o mundo*. O círculo entre a magia

original e a utopia vindoura se fecha com a exigência que Marx fez aos filósofos: se até agora interpretaram de diversas maneiras o mundo, daqui por diante têm a missão de modificá-lo. Se o Ego não se destrói na separação, esta catástrofe irá favorecer a atividade intelectual, sobretudo quando se cura a catástrofe no mundo das idéias e se preenchem, com idéias, as lacunas da integridade do Ego. Nesse caso, também é válido que se destrua o abismo entre sujeito e objeto — e com isso, a relativa inexistência do sujeito — através da negação de tal inexistência. Portanto, parece-nos que a categoria freudiana da *negativa* desempenha um papel importante na tentativa de superar racionalmente a separação.

Passado o período inicial, onde se idealizou a relação (frustrada) em resposta às exigências do Ideal do Ego, podemos observar como é freqüente negar-se a profundidade e importância existencial desta relação destruída. Talvez por razões táticas, esta negação realiza-se diante dos outros; mas, especialmente quando o amante inicia uma nova relação após a separação, paralelamente à negação ocorre também uma crença subjetiva de que a *nova* união é de fato seu “primeiro grande amor” e que o *novo* objeto de amor é “realmente o primeiro homem (ou a primeira mulher)” de sua vida. Tais afirmações, que podem até corresponder à atitude íntima de quem as faz, refletem a transitoriedade da memória consciente.

Pode-se notar aqui o condicionamento social, sobretudo na educação dos jovens: exige-se que as relações íntimas estejam subordinadas ao casamento, ou então a um “grande” e “único” amor. O quanto possível, deve-se dar pouca importância ou minimizar a relação anterior, para poder manter a integridade e identidade do Ego; aliás, essa racionalização está relacionada com a *desvalorização* agressiva que discutimos antes. Mas em geral, negar a intensidade da união ao se iniciarem *novas* relações só tem uma utilidade *aparente*: enquanto meio auxiliar para conservar a integridade do indivíduo. Com isso, aumenta sua auto-estima e, daí, a força do Ego. Assim também, ao diminuir a fonte da recordação desagradável, irá crescer a nova fonte de prazer. Se a recordação não tem condições de ser completamente reprimida, pode-se negá-la, atribuindo-lhe pouca importância. Esse processo oferece uma vantagem que Freud percebeu com muita sagacidade: a recordação e o desejo a ela inerente permanecem conscientes mas podem se tornar inofensivos através do processo de negação; o signo negativo permite a continuidade do Ego consciente na recordação e, *ao mes-*

mo tempo, sua descarga através da negação. [S. Freud, *Die Verneinung*, loc. cit., pgs. 11-15. *A negativa*, Ed. St., Vol. XIX, pg. 295.] É muito comum que o novo parceiro nem sequer exija a negação do ausente; mesmo assim, para aliviar a culpa, o amante separado de vez em quando “se confessa” livremente; é desse modo que desvaloriza e nega a relação terminada — como diz Freud, em outro trecho: o amante não gosta “que essa associação entre em consideração” [*ibid.*, pg. 11 e 295].

(101) Após a separação com a senhorita L., o doutor C.D. lhe escreveu em quase todas as cartas que ela devia sentir-se livre, que não deveria continuar “dependente dele”; ao mesmo tempo, repetia como um *leitmotiv* que ela não deveria “negá-lo”; que, nem diante de si mesma nem diante de ninguém, deveria minimizar o papel que ele tinha desempenhado em sua vida ou negar seu amor por ele. O doutor C.D. nos contou que se sentiu orgulhoso e feliz quando L. lhe escreveu dizendo que nunca o tinha “traído”, ou seja, nunca negara a profundidade de sua relação com ele perante seu novo amigo.

Com o auxílio da negativa, aparentemente se supera a contradição da identidade: o indivíduo é aquilo que na realidade ele já não é, ou aquilo que já não é “mais”; ele ainda é exatamente aquilo que minimiza ou nega, mas que, de agora em diante, viverá como uma coisa estranha. Dessa forma, certos setores do Ego podem ser preservados da repressão patogênica. Freud considera a negativa como “uma suspensão [*Aufhebung*] da repressão, embora não, naturalmente, uma aceitação do que está reprimido” [*ibid.* e loc. cit., pg. 296]. Neste estudo, porém, tratamos de uma repressão imperfeita, cujo conteúdo continua racionalmente presente mas não é confirmado. O que se nega é intelectualmente aceito, ainda que afetivamente permaneça nos limites do reprimido [*ibid.*, pg. 12 e 296]. “Negar algo em um julgamento é, no fundo, dizer: ‘Isso é algo que eu preferiria reprimir’” [*ibid.*], afirma Freud. A negativa é um símbolo direto da separação, do mesmo modo que a afirmação simboliza a unidade, apesar de ser em si mesma contraditória. “A afirmação — como um substituto da união — pertence a Eros; a negativa — o sucessor da expulsão — pertence ao instinto de destruição” [*ibid.*, pg. 15 e pg. 300].

Freud demonstrou que não existe o “não” no inconsciente. O “não” se encontra nas “origens do julgamento” e tem, portanto, uma função intelectual. Outra vez se pode verificar a ambivalên-

cia do processo de racionalização. Na negação, exprime-se “o reconhecimento do inconsciente por parte do Ego (...) numa fórmula negativa” [*ibid.*, pg. 15 e pg. 300]; o completo reconhecimento do separado e do negado seria uma tarefa reservada à consciencição integral. No entanto, a consciência não suporta isso, pois estaria colocada diante de um conflito insolúvel; ela tenta ver no elemento passado e separado apenas um dado antigo e insignificante — talvez uma minúscula perturbação à nova e “autêntica” etapa da vida. Aqui se verifica novamente a analogia entre o luto e a crença na existência de outra vida após a morte: não apenas uma relação erótica mas toda uma vida acabam se reduzindo a uma insignificante preparação — ou, inclusive, a uma perturbação, se se levar em conta seu caráter precário. É também aparente a superação da presença da morte provocada pela racionalização, que de certo modo considera o passado como acidental ou preparatório e acredita numa existência confortável e integral, depois da morte. Está aí exatamente a semelhança com o pensamento de Freud sobre a crença numa existência posterior, que ultrapassa a morte física: “Só mais tarde as religiões conseguiram representar esta vida futura como a mais desejável, a única verdadeiramente válida, e reduzir a vida que termina com a morte a uma mera preparação. Depois disto, passou a ser apenas coerente estender a vida para trás até o passado, elaborar a noção de existências pretéritas, da transmigração das almas e da reencarnação, tudo com a finalidade de despojar a morte de seu significado de término da vida. Assim, a origem da negação da morte, que descrevemos como uma ‘atitude convencional e cultural’, remonta aos tempos mais antigos”. [S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, 1915, G.W. X, pg. 348. *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, Ed. St., Vol. XIV, pg. 333.]

Mas também a “aceitação” da morte como “aumento” (?) de vida é uma ideologização estóica da morte; encontramos isso no próprio Freud, que termina seu ensaio sobre a guerra e a morte com um preceito inteiramente religioso: “*Si vis vitam, para mortem*” — “Se desejas a vida, prepara-te para a morte” [*ibid.*].

Sobre a repressão da consciência da morte e da separação, no inconsciente, pode-se igualmente lembrar o que Freud disse sobre a racionalização do conflito afetivo, após a morte de pessoas queridas; segundo ele, esse conflito “forneceu o impulso inicial para a investigação humana” [*ibid.*].

De todo modo, uma *imagem* do amado vem ocupar o lugar do amado; trata-se de uma imagem desbotada, retocada e ao mesmo tempo desvalorizada, mas nunca uma imagem viva. A quantidade de libido que continua sendo investida na imagem ideal do ausente já não pode obter satisfação numa relação individual de pessoa a pessoa. Havendo condições favoráveis, talvez seja possível introduzir imediatamente um certo grau de sublimação, à medida que as características da imagem ideal descobertas no sucessivo são a seguir vividas como modelo diretivo; em outras palavras, o Ego consciente se vê diante de um modelo. Quando uma pessoa deixou marcas indeléveis na representação ideal, a separação pode indiretamente enriquecer o Ego do ser separado. De acordo com nossas verificações, várias qualidades do ausente, tais como sua franqueza, seu cavalheirismo, sua sinceridade e sua dignidade são, de certo modo, introjetadas definitivamente pela separação; daí, o que era imagem ideal deve transformar-se em Ego. O processo é muito semelhante ao da formação de um modelo diretivo na educação.

Mas nisso exatamente reside o perigo da formação de ideologia. Em certas ocasiões, na verdade, as ideologias do ausente também podem ser introjetadas sem uma elaboração anterior; ou então, responde-se à sua ausência de forma mais complicada, com a formação de ideologias que ainda dependem da imagem ideal. Uma sublimação voltada para a imagem ideal — que está definitivamente separada — já contém elementos potenciais de uma pseudo-sublimação heterônoma.

Por fim, a separação favorece muito sutilmente a formação de ideologias. Se a imagem ideal do ausente marcou o Ego, a libido deve de algum modo se separar da imagem ideal para oferecer novos ideais ao Ego. É bastante possível que esses ideais também possam ser procurados nas emanções do Ego; quer dizer, os ideais do Ego podem ser procurados não só a nível da satisfação do Id mas diretamente a nível da formação de ideologias, sobretudo na fuga através da atividade. As formações ideológicas desempenham importante papel nas obras de arte, nas ocupações sociais e políticas, nas pesquisas científicas, etc.; nesse sentido, elas podem provocar uma crítica da visão conformista do mundo (*Weltanschauung*) e até levar a uma prática revolucionária. Entretanto, essas ideologias procuram também canalizar as energias liberadas e, portanto, necessariamente consideram a separação como indispensável para a sublimação; isso ocorre

sempre que a transferência da libido se distanciou demais do objeto perdido e se racionalizou, de preferência sob a pressão dos primeiros condicionamentos e do desempenho social necessário; ou seja, isso acontece sobretudo nos sujeitos conformistas. Em resumo, certas formações ideológicas têm especial importância enquanto reforço da pressão do Super-Ego — sob pretexto da ordem social, do arrependimento ou do consolo filosófico e religioso.

Não é raro essas formações ideológicas conduzirem a uma “falsa consciência” — sobre a qual Joseph Gabel realizou importantes estudos psico-patológicos [Joseph Gabel, *Idiologie und Schizophrenie. Formen der Entfremdung*, S. Fischer, Frankfurt, 1967; do mesmo autor, *Formas de alienación, ensayo sobre la falsa conciencia*, Ed. Universitaria de Córdoba, Córdoba, 1967]. A “falsa consciência”, (semelhante à *mauvaise foi* de J. P. Sartre) é o resultado da alienação da consciência, socialmente condicionada para justificar a opressão. Também a opressão e a desintegração dos instintos provocadas pela separação são apresentadas e sentidas como algo socialmente necessário e muito importante do ponto de vista moral. Esse sofisma tem à sua disposição um grande arsenal de argumentos — “tudo é passageiro”, “existe uma recompensa na outra vida”, etc. Essa “filosofia” irá utilizar as últimas sobras da libido em refluxo; além disso, a contradição vivida não é exatamente integrada mas sim substituída por uma capitulação diante do princípio de realidade social. A consciência trágica da solidão diante da morte cede lugar à crença consoladora de que existe um *sentido* para a morte. É bem possível que se dê à tragédia individual uma ação catártica, apresentando-a aos olhos da humanidade como exemplo e exortação; enquanto isso, a criação de mitos busca tranqüilizar a consciência trágica e continuar seu trabalho de socialização, através da esperança numa escatologia ou ainda numa utopia de cunho social.¹²

(130) É possível que uma ideologia aparente um caráter trágico; mas no fundo, sua função é consolar. Uma de nossas pacientes, a senhora ANG, médica de 31 anos, revelou, em sua anamnésia,

¹² A promessa de uma vida eterna no além — em união com todos os homens — é uma tentativa de superar o *trágico*. Karl Jaspers diz, num outro contexto, o seguinte: “O homem deseja ser salvo; e é salvo. Não se salvará sozinho, por si mesmo. Toma a responsabilidade da tarefa irrealizável (. . .). Aos cristãos não lhes interessa a substância do conhecimento trágico.” [Karl Jaspers, *Über das Tragische*, Piper, Munich, 1961, pgs. 16-17.]

a existência de uma doença que a levara à beira da morte, com repercussões tanto em seu estado afetivo quando em outras situações de vida. Ela respondeu à nossa pesquisa sobre a separação, sem fornecer maiores detalhes sobre sua vida; disse o seguinte: “O tema da separação naturalmente suscita em mim o tema do encontro e sua qualidade: *ele é frágil e transitório. Graças à sua fugacidade, provoca dor e sofrimento.* Por quê? Porque a proximidade e, daí, a impressão de sentimento, de relação, de encontro — que tanto nos satisfazem — não podem permanecer idênticas a si mesmas: a união exige, antes de mais nada, uma seqüência de momentos no tempo, que não podem se identificar entre si (. . .). Neste momento, penso naquela parte de nós mesmos que, através do passado, se aguçou e se tornou mais realista, e que só pode compreender o todo em função das partes. Já nem mesmo pergunto se a felicidade total significaria também total falta de consciência — como acredito muito pouco nisso, chego a rejeitar as categorias discutíveis de consciente-inconsciente. *Então, onde está a verdadeira diferença entre o encontro e a separação? O encontro e a separação não envenenam a vida do mesmo modo?* Infelizmente a consciência não morre na separação; pelo menos não a consciência condicionada, visualmente atualizada, resultado de certa construção de valores e que tem origens diversas. Ao contrário, a separação não seria uma capitulação diante da morte, uma capitulação diante daqueles poderes que impusemos ao nosso espírito e à nossa experiência de vida? Esses poderes são fios que nunca poderemos desembaraçar totalmente, *porque não temos nem mesmo certeza absoluta de quanto queremos viver e em que medida nos atrevemos a viver;* e porque não sabemos exatamente onde ficam os limites que atribuímos à nossa liberdade”. (Grifos do autor)

Parece que nossa paciente compreendeu muito bem como a separação está sujeita às forças da morte e da opressão. Entretanto, apesar de sua sagacidade, notamos em suas idéias o começo de uma ideologização que se dirige igualmente para dois sentidos: tanto em direção ao consolo relativizador do tipo “no fim tudo é passageiro”, quanto em direção ao desespero também relativizador — parecido com a declaração de Mefistófeles: “Passou! palavra estúpida! Passou por quê? tolice! Passou, nada integral, insípida mesmice!” Sua atitude diante de uma possível crítica da consciência, ou seja, diante de uma progressiva *conscienciação*, é vacilante. Desde o princípio se aceita com resignação que não

apenas o encontro está grávido de separação mas que de fato ele significa uma transição para a separação.

Para conseguir viver na limitação e na separação, o homem *tende a ter esperança*. Com a falta de crítica da ideologização em germe, ele acaba tendendo também a dar outra interpretação aos “poderes” que impôs a si mesmo: chama-os de poderes da vida. Assim como na elaboração do luto, ele precisa aqui se desidentificar com o objeto do luto; mas vai ainda mais longe: a desidentificação seria uma traição à vida, se ele não tentasse dar uma outra interpretação à sua própria vivência.

(131) Inicialmente, a separação aparece como assassinato. Trata-se, de fato, da desintegração da unidade erótica. Mas se o desesperado assassino sobrevive às profundezas do abismo do desespero, então precisa apelar à esperança. Passados oito meses após a despedida forçada de sua amante, o senhor SAQ, de 40 anos, escreve o seguinte: “Há um mês atrás eu necessitava dela tanto quanto do ar para respirar. Hoje — quer dizer, no dia de hoje mesmo — talvez não tenha mais necessidade dela. Se eu pude viver meio ano sem ar para respirar, então tudo teria sido uma ilusão? Eu tinha tanta necessidade dela que pensei: agora terei que morrer. Ah, se alguém tivesse podido me ajudar! *Mas acontece que não morri* [grifado pelo próprio paciente]. Então, quer dizer que não preciso dela para viver. Isso significa que eu a amo menos. Mas amar menos quer dizer não amar mais. Amá-la significa necessitar dela para viver. Agora me sinto infinitamente triste por ter sobrevivido à separação. O que de fato ganhamos com a separação? Foi como um assassinato; e nós não nos ajudamos um ao outro a superar o perigo mortal. Agora já é tarde demais, mas por longos meses nós precisamos de ajuda. É triste constatar que a vida nos separou.”

Aí vemos como já está brotando a esperança de esquecer o crime. Logo mais, SAQ falará outra linguagem: a linguagem da esperança. Ou falamos sobre o doloroso estado de luto da separação ou, ao contrário, não falamos disso — e mudamos de idéia a todo instante, porque não entendemos nem a nós próprios. Paradoxalmente, a esperança numa *outra* vida mantém a idéia da vida condicionada à vivência tanatóide. A esperança é como um sonho acordado, uma realização de desejos (como todo sonho) e uma afirmação do Ego — representante do “princípio de realidade”! Mas esse sonho acordado que o Ego propõe torna-se uma “utopia”:

para os homens, essa é a condição prévia para a realização concreta e real dos desejos.

Parecem pouco convincentes as ideologias que buscam interpretar a vivência de morte na separação como uma vitória da vida. Apesar disso, entretanto, vale a pena perguntar se esta vivência de morte é de fato reconhecida *como tal* e, a partir daí, se poderia significar reconhecimento e conseqüentemente possibilidade de vida.

(128) A doutora SOR, socióloga de 31 anos [ver pgs. 115 e 120], escreve para seu amante separado, que se queixa de estar sofrendo sua própria "agonia": "Dá no mesmo se a morte é real ou só aparente; de qualquer modo, as dores aparentes também são dores. O importante é que você sinta a dor assim. Mas tem outra coisa. Você se lembra daquele filme japonês onde o personagem já desenganado diz: 'Só as dores me fazem lembrar que ainda estou vivo'? Ele se sentia feliz por sofrer essa dor! Não acho que eu esteja falando aqui de masoquismo. Tudo o que quero dizer é o seguinte: você agora está 'morto'. Mas não haverá algo em você que vive e que faz você tomar consciência da morte? Talvez você devesse procurar descobrir o que é que força você a aceitar concretamente a morte; o que ou quem é que obrigou você a agir neste caso específico; teria sido princípios, a razão, ou coisas desse gênero? Você deveria colocar tais motivos em dúvida; talvez assim essa crítica tenha alguma utilidade para a vida".

Nesse relato, a separação deve ser utilizada em benefício da vida, mesmo quando represente a morte; pelo menos é isso que deseja a pessoa que escreveu. Ela põe em evidência toda a ideologia da morte, quando emprega a comparação com uma doença e com uma morte ainda que relativa; tem esperança que a vida — na história de seu amante ausente — será de qualquer modo *mais forte* que a morte. Em outras palavras: *deve-se reconhecer a presença da morte* para poder combatê-la; se isso não for possível na vida de *determinado* homem, de *determinado* doente (no caso, o amante), poderia servir ao menos à vida de outros homens, que tirariam daí algum proveito para *combater a morte*. "Lute o quanto mais possível; seja resignado, caso a luta tenha sido vã: talvez sirva a outros, talvez anime outros a lutarem pela vida." Só *assim* a morte pode ser aceitável — e não como algo a-histórico, inevitável e predestinado.

SEGUNDA PARTE

A SEPARAÇÃO E O SENTIDO DOS IMPULSOS

I. UMA TENTATIVA DESESPERADA DE AUTO-CURA

a) *O papel dos instintos parciais na gênese de um frágil Ideal do Ego*

Mais tarde, iremos examinar com detalhes a hipótese de que a ordem social repressiva procura dificultar os instintos parciais do ser humano em favor de uma “organização genital madura”; segundo a mesma hipótese, isso dessexualizaria as zonas erógenas do corpo e as despojaria de todo prazer, visando garantir a alienação do amor e do trabalho, em benefício do sistema de dominação. A sociedade está construída sobre a idéia de um desempenho rentável; deve, portanto, reprimir radicalmente as manifestações pré-genitais do instinto; de fato, ela obriga a um processo acelerado de sublimação, ao mesmo tempo que impede uma auto-sublimação livre e progressiva do corpo possuído pelo prazer; além disso, antes mesmo de alcançarem a sublimação, ela condena os instintos parciais a se manifestarem atrofiadamente e enquanto perversão as-social.

Acontece que os instintos parciais têm um papel muito significativo exatamente na gênese daquelas relações amorosas que se desfazem graças à pressão do “princípio de desempenho” social [Herbert Marcuse, *op. cit.*] e que constituem o objeto deste nosso estudo. Existe aí um conjunto de pressões: por um lado, pressão da sociedade sobre os amantes; por outro, pressão do protesto social dos amantes. Precisamente por esses fatos é que o amor “livre” (e asocial, no caso) deve ter um “sabor” diferente do amor regulamentado pela sociedade. Portanto, é possível que, *a priori*, a eclosão dos instintos parciais tenha uma forte influência sobre essas manifestações marginalizadas da ordem social. O material de que dispomos aponta, em tais uniões, não apenas relações edipianas rudimentares mas também indiscutíveis relações pré-edipianas, especialmente as orais. Frequentemente encontramos entre os amantes uma clara e significativa diferença de idade, assim como o gosto por certas práticas sexuais consideradas “perversas”.

Assim, é comum o psicanalista descobrir componentes instintivos parciais nas relações de aparência conflitiva e nas relações socialmente proibidas. Em consequência, ele apela para o “princípio de realidade” e passa a desconfiar que tais relações sejam

neuróticas e impliquem em fixações. Nisso está implícito um moralismo social não reconhecido e uma psicanálise aplicada de modo pouco crítico. O Super-Ego, condicionado por fatores sociais, utiliza muito freqüentemente o jargão psicanalítico; só que, em vez de “bom” e “mau”, de “honrado” e “desonrado”, a psicanálise moralista fala em “maduro” e “regressivo”, “genital” e “parcial”. A partir dessas referências, a norma *tem que* coincidir com a exigência social; na verdade, o “princípio de realidade” é utilizado, sem nenhuma crítica, em substituição ao “princípio de desempenho”. Diga-se de passagem que as mesmas práticas perversas encontradas nas relações ilegítimas ocorrem com muita regularidade na maioria dos casamentos; via de regra, é muito fácil comprovar que as relações adúlteras são toleradas com a finalidade única de se praticar nelas aquilo que não se permite no casamento.

Tal fato parece contradizer, em princípio, nossa tese de que as energias dos instintos parciais se esgotam através do consumo. Mas trata-se de uma contradição apenas aparente; na verdade, esse fato contradiz a opinião (consciente ou não) de que a relação ilegítima é *além de tudo* sexualmente perversa ou imoral, ao contrário do matrimônio institucionalizado.

Acontece que o matrimônio institucionalizado e monogâmico só aparentemente está livre dos instintos parciais e só em aparência é “puramente genital”. Apenas a falsa consciência — a ideologia — releva tais fixações na união ilegítima e nega-as no casamento (feliz ou infeliz). Raramente os casamentos correspondem ao “ideal” moralista (“ideal” das relações genitais maduras) que a psicanálise utilizou de maneira tão abusiva. Queremos afirmar com muita insistência a questão seguinte: acreditamos ter deixado evidente que, no decorrer do seu processo de amadurecimento histórico e pessoal, o homem tende a uma espécie de casamento principal que mantém um vínculo mais forte com a cultura do que com a “natureza”. Ante os critérios da forma monogâmica *institucionalizada*, toda forma *institucionalizada* de poligamia só pode ser regressiva e reacionária, de um ponto de vista histórico e pessoal. Mas a *instituição* da monogamia não significa, por si mesma, nem uma garantia de correspondência real com um “grau de maturidade” ótimo dos cônjuges, nem parece estar respaldada por esse grau de maturidade. Na verdade a monogamia não constitui um critério para o sadio desenvolvimento da economia instintiva e da auto-sublimação; pelo contrário, ela está institucionalizada pela *sociedade opressora*, que *tem que* reprimir os instintos.

parciais no interesse da alienação do desempenho rentável do ser humano.

Nessa “tentativa de cura” através de uma “união associal”, o que importa é a “atmosfera” de liberdade que predomina em tais “relações livres” — ou seja, aquela sensação de não-ser-forçado-por-ninguém ou de não-ser-obrigado-por instituições. Isso porque a liberdade *concreta* é a liberdade de tirar prazer das relações humanas mesmo que estas ainda não tenham alcançado uma forma “madura”. Quanto à “paixão”, ela consiste “num fluir de libido do Ego em direção ao objeto. Tem o poder de remover as represões e reinstalar as perversões. Exalta o objeto sexual, transformando-o num ideal sexual” [S. Freud, *Zur Einführung des Narzissmus*, 1914, G.W., X, pg. 168. *Sobre o narcisismo: uma introdução*, Ed. St., Vol. XIV, pg. 118]. Por esse motivo, uma “paixão” não controlada pela sociedade se transforma num perigo social; é também por isso que as mesmas “perversões” correspondentes aos instintos parciais se vivenciam diversamente nas relações ilegítimas e nas relações institucionalizadas. Quando tais instintos são superados igualmente dentro do matrimônio, a separação em geral acontece num sentido específico da palavra “superação” (*Aufhebung*), que é polivalente e dialética. Mas a verdade é que nesse caso os instintos parciais se despojam aos poucos de seu frescor, de sua fantasia e de sua liberdade, através de um hábito prolongado ou de uma submissão tanto à chamada genitalidade “madura” (fundamentada e regulada pela sociedade) quanto às relações e *obrigações* normais do casamento; assim, a compulsão repetitiva tende a entrar em ação fora da relação regulamentada. Esse fato, da maneira como pudemos verificar nos casos que estudamos, confirma nossa suposição de que os instintos parciais (*até onde os conhecemos*) são manipulados e hiperformados pela sociedade, apesar de estarem arraigados nas estruturas biológicas da ontogênese humana. Sob tal aspecto, a relação anti-social ou associal que nos interessa apresenta-se em geral como uma tentativa de auto-cura — muito difundida, apesar do seu fracasso; quer dizer, trata-se aí de um esforço em se afirmar, em se libertar e, conseqüentemente, em superar a submissão que o sistema de instintos parciais sofre.

A catástrofe da separação não se torna mais violenta só porque constitui a frustração de uma *necessidade* mas também porque significa a frustração de uma *tentativa de cura*. Muitas vezes, os amantes (ou apenas um deles) sentem como a separação é funesta

exatamente porque provoca uma desestruturação razoável da personalidade. Mas a causa não é apenas a tendência regressiva que a separação libera — como um exame superficial levaria a supor. Segundo Daniel Lagache [“Le deuil pathologique”, in *La Psychanalyse*, vol. 2, PUF, Paris, pg. 45-74] o luto não pode ser apenas regressão; no caso da separação, menos ainda: no encontro que se desenvolveu e depois foi cortado, a personalidade tentou subir uma etapa no processo de *personalização progressiva* [ver I. A. Caruso e colaboradores, *Bios, Psique, Persona*, Gredos, Madrid, 1965] e agora se vê obrigada a descer novamente esse degrau. Pouco importa se a cura ocorreu *objetivamente*, se a sobrevivência da relação representa também uma cura objetiva ou se, ao contrário, é fruto de uma regressão de igual ou diverso teor. O que importa para nosso estudo é somente o fato de que a separação constitui uma ameaça insuportável para o Ego, ao destruir sua felicidade. Já sabemos que ela ocorre mais freqüentemente entre indivíduos frágeis, problemáticos ou assim chamados neuróticos, do que em personalidades “adaptadas”. A separação tende a brotar no “clima” de compulsão, ou em tentativas subterrâneas, caracterizadas como socialmente proibidas e envoltas em sentimento de culpa por “descarregarem” os instintos parciais; são exemplo disso a homossexualidade, o donjuanismo, a masturbação, o adultério constante, as aventuras breves e decepcionantes, as relações com prostitutas, etc. Ao contrário, essas mesmas manifestações do instinto parcial se acabam, dentro da união malograda, quando vividas de modo menos frágil e, sobretudo, afirmativo.

A esta altura, convém observar que a sensação subjetiva de ter perdido a oportunidade de uma cura, graças à separação, *não deve ser precipitadamente rotulada de ilusória ou neurótica*. É preciso compreender, por um lado, que nem o psicanalista nem nós podemos fazer qualquer afirmação sobre um futuro hipotético; por outro, deve-se lembrar que o parceiro se tornou exatamente um objeto ideal; assim, ele é solicitado para uma satisfação afirmativa e desinibida tanto das exigências do Id (que se resolvem na vivência dos instintos parciais) quanto das exigências do Ego-ideal (que se esgotam numa vivência não conflitiva e aceita pelo parceiro).¹ Isso tudo ocorre porque tal união destruída pode re-

¹ Por mais difícil ou imperfeita que possa ser a distinção, parece-nos da maior importância estabelecer as diferenças específicas entre o Ego-ideal e o Super-Ego. Antes de tudo, o Super-Ego é uma transformação e um reforço introyetado do Ego-ideal. Mas deve-se também estabelecer as diferenças entre

velar perversões latentes, diferentemente da relação prolongada e aceita pela sociedade; na verdade, a união amorosa não institucionalizada permite a manifestação de tais perversões latentes — seja de forma simbólica ou abertamente aceita — fora do princípio de desempenho, que domina também a família. Em resumo, é legítimo perguntar-se: nessas ocasiões em que se encontrou e novamente se perdeu a oportunidade de solucionar conflitos, de tornar viável a felicidade e de realizar certos sonhos, quem pode ter o direito de se tornar árbitro?

É precisamente por isso, entretanto, que tais relações são em geral tão frágeis: não porque sejam em si mesmas “fracas” ou “más”, mas porque estão à margem das normas sociais, em situações como o adultério, união desigual, diferença gritante de idade, diferenças raciais, nacionais ou confessionais, etc. A fragilidade existe sobretudo porque tais relações significam uma sublevação quase imperceptível mas muito intensa contra o princípio de desempenho e uma luta pela liberdade do prazer. Uma atitude assim geralmente não é aceita nem pela sociedade nem pelo Super-Ego dos amantes: dentro dessas uniões, o sentimento de culpa a nível psicológico é cuidadosamente alimentado pela culpa social, que quase sempre funciona como fator de separação.

Ainda que não se deva responder *a priori*, no sentido da exigência social, é legítimo perguntar se esses protestos malogrados contra a pressão social introjetada não são, de fato, possibilidades de cura que foram destruídas pela separação, trazendo angústia e desespero para o Ego. Isso acontece sobretudo no caso daqueles amantes mais sensíveis que não têm capacidade de repressão suficiente para submeter-se inteiramente ao conformismo e negar de vez a união desfeita.

Ideal do Ego, Ego-ideal e Super-Ego, como Freud fez na análise genética da origem do Super-Ego. Em Bergler, encontramos numa nota de rodapé as distinções que seguem: o amor “autêntico” está constituído fundamentalmente pelas projeções do Ego-ideal; o amor “transferencial” está constituído por projeções do Super-Ego, com seu componente fundamental de agressividade [Edmund Bergler, *La neurosis básica*, Paidós, Buenos Aires, 1959, pg. 73, rodapé]. Por esse motivo é que se teme e se odeia o objeto de amor transferencial. Pode-se tentar corrigir esse esquema, acrescentando que o amor “autêntico” também recebe projeções de componentes autênticos do Ego e do Ideal do Ego, além de uma evidente projeção de componentes do Id; certos componentes desconhecidos do Id e do Super-Ego atuam sobre o amor transferencial, com intensidade ainda maior.

Antes de mais nada, a tentativa de cura é importante para o Ego, pois lhe coloca à disposição o meio mais adequado, ou seja, a realização do Ideal do Ego. Não há dúvida alguma que os componentes do Id desempenham uma função decisiva no desenvolvimento da paixão. Do mesmo modo, tanto o Ego quanto o Super-Ego são “instâncias” que surgem do Id: suas projeções estão asseguradas por uma energia que se origina no Id. Mas, assim como Freud, nós também acreditamos que a projeção do Ideal do Ego tem um papel importante no amor: o ser amado ocupa uma boa parte do espaço reservado ao Ego-ideal. Nesse sentido, pode-se dizer que a separação provoca uma séria lesão *no Ego*. Na verdade, o Ideal do Ego é uma formação que por sua vez forma o Ego, lentamente transformado no Ego-ideal. Mediante uma introjeção total, o Ideal do Ego conduz não apenas e necessariamente a um Super-Ego heterônomo mas também a um Ego mais desenvolvido. Em tal processo, os componentes do Id continuam sendo a base da nova estrutura; como dizia Freud, “onde era Id, deve ser Ego” — resultando daí, antes de mais nada, a formação do Ego-ideal. É extremamente curioso o fato de que um amante possa sentir seu amor, mesmo em oposição ao Super-Ego ou a um “ideal” imaginado. Ainda que ache sua companheira frívola, infiel, não especialmente inteligente nem linda, ele... a ama.

Nesse caso, não se trata de situações de “submissão” que, muito comumente, talvez não passem de descargas dos instintos parciais comprimidos; ao contrário, trata-se aqui de um “ideal parcial” (com perdão do neologismo), de um complemento, de uma compensação àquilo que falta ao amado e do qual só se está parcialmente consciente. Assim, por exemplo, o amor muitas vezes desesperado de pessoas velhas por pessoas jovens pode parecer ridículo para alguns e enteneecedor para outros, mas sem dúvida não significa *exclusivamente* um sintoma de desinibição das aspirações do Id infantil; mesmo quando secundariamente condicionada por fatores infantis, trata-se também de uma nostalgia daquilo que falta, do ideal inalcançável de juventude, beleza, frescor e talvez até de “inocência” ainda não manchada pela moral “madura” — em benfazeja contradição com a “sabedoria amadurecida” do amante velho. Portanto, o ser humano que foi perdido, graças à separação, transforma-se em ideal.² Verdadeiro ou falso (e o que

² Com muita freqüência, a projeção dos dinamismos do Ideal do Ego existe *mais intensamente* numa das partes do casal do que na outra — pois

pode ser definido como “falso”, no sentimento?), o parceiro ausente ficou valorizado como um *complemento do Ego*. Quanto mais consciente de sua fragilidade e das ameaças que pesam sobre si ou quanto mais problemático e conflitivo o Ego se sentir, tanto mais necessário lhe parecerá o complemento agora distante. Chega-se assim a uma situação vital delicada que o próprio Ego mais ou menos provocou, pois foi ele quem se feriu a si mesmo. A imagem do “Ego total”, da “identidade” no sentido de Eric H. Erikson (o Ego *com* seu complemento) morre na própria consciência; mais do que isso, o Ego sabe que ele, enquanto Ego complementar, também morre na consciência do outro. Isso quer dizer que o Ego foi infiel a si mesmo, o que constitui a mais dura prova para sua função integradora e diretiva. Só circunstancialmente vamos aludir aqui ao problema dos ciúmes, sem maiores detalhes. Na verdade, o ciúme castiga sempre a infidelidade inconsciente que está dentro do próprio Ego e se lança para fora dele. O Ego coloca-se uma pergunta, de maneira consciente ou inconsciente: “como pode viver sem mim?”; entretanto, sua contrapartida é quase sempre menos consciente, resumindo-se no seguinte: “como posso eu viver sem ele?”

Para compensar a fracassada tentativa de auto curar-se pela liberação dos instintos parciais, coloca-se em ação um novo esforço de auto-cura, em sentido contrário: a auto-cura através da repressão do prazer e da aceitação da separação. Para evitar um sofrimento insuportável, o Ego tenta entrar num acordo com o princípio de desempenho. Enquanto isso, o Id tende ao prazer de todas as maneiras. Quando o Ego fracassa na tentativa de mudar a realidade de um modo aprazível, as exigências do Id são rejeitadas mais uma vez; então, *para poder sobreviver apesar de tudo, o Ego pactua com a repressão, ou seja, com a morte psíquica*. Pode-se observar incessantemente o mesmo processo: com a separação, os amantes acreditam que perderam tudo; muitas vezes, os

em tal caso, apenas um dos parceiros está conturbado pela comprovação da inacessibilidade do seu ideal. Essa pode ser uma explicação parcial da dor suplementar de muitas separações, onde um dos amantes tem a impressão de que dá mais amor do que recebe. Tais impressões podem ser falsas. Em geral elas ocorrem menos por uma diferença de “quantidade” (intensidade) do amor do que por uma diferença de “qualidade” (sem juízo de valor!), em consequência de numerosos componentes projetivos do estado existencial dos amantes — como experiência, idade, frustrações específicas, etc.

pacientes dizem que essa prova é “pior do que a morte”; seria leviano definir isso apenas como força de expressão. Mas a verdade é que, passados alguns meses ou anos, costuma-se dizer com resignação: “Eu o (a) *amei*”. Sabe-se que *algo* foi perdido; mas uma vez esquecidas, essas emoções são tão difíceis de se reviver quanto é difícil para um esquizofrênico curado reviver as estranhas sensações experimentadas durante o surto de esquizofrenia.

(116) Entre outras coisas, o Dr. IBN nos conta o seguinte: sua relação com a senhora MAI ameaçava sua posição social e seu casamento, que foi anulado depois disso. Então, rompeu-se a relação, os amantes se separaram e reforçaram esse desenlace com a distância geográfica. IBN diz que, apesar de suas numerosas experiências, nunca mais tornou a encontrar tanta realização sexual e tal carinho mútuo como na relação com a senhora MAI — mas não é difícil que aqui tivesse entrado um componente de idealização. Também a mulher buscava claramente uma forma de autocura, conforme descrevemos antes; após inúmeras tentativas frustradas, ela se suicidou, passados dois anos da separação. Sem esconder seu sofrimento ante essa constatação, IBN diz: “é quase inacreditável e muito difícil de compreender; mas *sei* que fui feliz com ela durante dois anos e que, nem antes nem depois disso, eu consegui ser tão profundamente feliz. Trata-se de um *saber* a respeito de algo que, na verdade, parece que se esvaziou de seu conteúdo; se você me pedisse para descrever essa felicidade e essa experiência eu só poderia contar, com a maior boa vontade, algumas passagens imprecisas de todo o tempo que passamos juntos.” Aí está um exemplo de como um ser sensível constata, com horror, a morte psíquica implicitamente presente na repressão.

(101) O analisado, Dr. C.D., que já citamos tantas vezes, fala sobre sua relação com a senhorita L.: “Olhando com atenção, é difícil ver muito bem como é que eu pude ser tão feliz com L. Mais forte do que tudo, sobrou a lembrança de coisas desagradáveis, de todas as nossas dificuldades, etc.” Remetemos o leitor para a observação de SAQ, também a esse respeito.

Dissemos há pouco que a repressão atinge a atualidade do amor, do mesmo modo que se torna impossível representar a vivência específica do surto psicótico depois que a pessoa se curou. Como é possível que isso aconteça? Teria sido a experiência amorosa uma loucura, como garantem os cétricos? Naturalmente, enquanto significa uma loucura dentro da ordem social, a vivência

do prazer deve submeter-se e, com isso, liberar energias para a conservação da própria estrutura. A mais simples expressão ideológica desse fato é a afirmação de que “o tempo cura toda ferida, sobretudo as feridas do amor”. Depois da renúncia a uma tentativa de cura, a separação obriga a se tomar um outro remédio, desta vez em sentido contrário: o esquecimento. Uma das mais duras contradições na dialética vida-morte é que, alternada e seguidamente, vive-se como vida o que logo depois surge como letal, e vice-versa. Seja como for, constatamos que a repressão consegue tornar a necessidade uma virtude, para permitir que caiam no esquecimento os sofrimentos com os quais se castigou o prazer. Essa circunstância foi descrita com extrema clareza por Herbert Marcuse: “Esquecer o sofrimento passado é perdoar as forças que o causaram — sem derrotar essas forças. As feridas que saram com o tempo são também as feridas que contêm o veneno. Contra essa rendição ao tempo, a restauração dos direitos da memória, como um veículo de libertação, é uma das mais nobres tarefas do pensamento. Nessa função, o lembrar [*Erinnerung*] aparece-nos na conclusão da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel; nessa função, aparece-nos na teoria de Freud”. [Herbert Marcuse, *Eros e Civilização*, pg. 200.]

Assim, vemo-nos obrigados a considerar a nova tentativa de cura (através da separação e da repressão) como uma solução necessária que não irá superar nem aumentar a primeira tentativa de cura (através da liberação). Ou seja: a morte também cura todos os sofrimentos. Aqui estamos no coração de todas as contradições, que o conformismo tenta encobrir mediante ideologias. Vemo-nos diante de uma alternativa: ou atribuímos ao instinto de morte a lembrança da presença do amante e as aspirações hedonistas do Eros (e contradizemos os fatos e a teoria de Freud) ou então, pelo contrário, atribuímos o esquecimento socialmente adaptado (que, por paradoxal, possibilita a continuação da vida) ao conjunto de fenômenos que Freud chamou de “instinto de morte”. Na verdade, isso só pode ser entendido com certa ironia, pois se trata de uma constatação de que a vida realmente continua graças à repressão; mas na verdade, é surpreendente como a vida trabalha todos os traumas. Antes de tudo pode-se atribuir às forças da morte, a consciência mistificada — uma *ideologia*, que exige, aprova e justifica essa repressão.

A falsa consciência se caracteriza pela racionalização, que procura confirmar o contrário do que aconteceu na realidade.

A ideologia é que irá atribuir ao amor todas as conseqüências negativas de um “amor proibido”, mesmo que essas conseqüências não se originem no amor em si mas na proibição. Via de regra, tal ideologia acaba sendo introjetada pelos amantes e os leva à separação: nenhum membro da sociedade pode escapar da ideologia, muito menos os amantes. O estigma do princípio de morte — presente num sistema social de dominação que aumenta o nível de entropia da sociedade — transfere-se daí para uma entropia negativa do prazer. Mesmo que permitam a continuação da vida, o sentimento de culpa e a agressividade envenenam radicalmente toda tentativa de cura social.

Sem dúvida, devemos reconhecer que muitas relações desfeitas pela separação podem ser consideradas “neuróticas”: por nascerem da compulsão repetitiva, elas não conseguiram curar a neurose subjacente. É preciso não esquecer a observação sincera de Freud, ao escrever que o neurótico “procura então retornar, de seu pródigo dispêndio da libido em objetos, ao narcisismo, escolhendo um ideal sexual segundo o tipo narcisista que possui as excelências que ele não pode atingir. Isso é a cura pelo amor que ele geralmente prefere à cura pela análise.” [S. Freud, *Zur Einführung des Narzissmus*, loc. cit., pg. 169. *Sobre o narcisismo: uma introdução*, loc. cit., pg. 118.] Neste estudo, iremos demonstrar com insistência que a idealização do objeto de amor é como uma operação narcisista para a salvação do Ideal do Ego. Mas também veremos mais tarde que a compulsão repetitiva serve ainda a uma função biológica positiva: ela satisfaz as exigências do Id e compensa as frustrações. Através da compulsão repetitiva, o indivíduo também revive o desenlace fatal da situação, de tal modo que a nova tentativa não conduz a nenhum objetivo satisfatório; nem por isso vamos deixar de lado um aspecto essencial que é a tentativa de voltar a dominar a realidade. Logo mais, iremos nos referir outra vez a esta ambigüidade da compulsão repetitiva. Além disso, a tendência conservadora do instinto facilita igualmente a sublimação que, em última análise, significa um retorno à repressão, em forma simbólica e socialmente aceitável; ou seja, o elemento de repetição está presente na sublimação, sem que ninguém o considere um sinal de doença: então, a sociedade prescreve ao homem um medicamento até certo ponto homeopático, por conter em si certos elementos da “doença”.

b) *A cura malograda e a agressividade indiscriminada*

Amarás a teu próximo como a ti mesmo.
LEVITICO, XIX, 18

Mesmo quando ocorre em meio ao amor e até em nome do amor, a separação dos amantes denuncia, fundamentalmente, a infelicidade do homem. Essa infelicidade deixa claro que existem, na relação amorosa concreta, elementos estranhos e contrários ao amor. No fundo, o ódio (vamos chamá-lo pelo nome) é co-responsável, mesmo que não esteja presente de forma inteiramente consciente nem enquanto causa direta. Afinal, não existe outra explicação, pois o amor não pode se destruir a si mesmo.

Muitas coisas foram escritas sobre as relações entre o amor e o ódio. As hipóteses explicativas mais ricas e aprofundadas vieram sobretudo da psicanálise. O próprio Freud, em especial o velho Freud, passou décadas refletindo sobre esse problema que o atormentava. Sua “metapsicologia” significou um esforço por criar um modelo antropológico que explicasse as forças contraditórias: de um lado o amor e a vida, de outro o ódio e a morte; e que finalmente determinasse o tipo de relação que existe entre eles. Esse plano não chegou a se concretizar totalmente — o que não significa que Freud tenha deixado de conduzir nosso conhecimento a abismos até então insuspeitados; mas, apesar de não duvidarmos que ele era um dos principais representantes do pensamento dialético, o próprio Freud não estava plenamente consciente disso; seu pensamento oscila entre o monismo e o dualismo, assim como entre o materialismo mecanicista e o idealismo epistemológico; as contradições dessa sistematização não puderam ser superadas dentro de uma verdadeira síntese. Uma das teorias antropológicas mais audaciosas que já foram elaboradas, quer dizer, a “pulsão ou instinto de morte”, caiu no silêncio, quando não acabou sendo diluída em otimismo pelos seguidores de Freud. Não há dúvida que tal hipótese não pode ser colocada sem apresentar contradições — tanto no terreno filosófico quanto biológico. Parece-nos uma perigosa tautologia dizer que a *morte* e seus elementos desempenham papéis específicos na *vida*; há milênios que tal atitude vem trazendo desespero, mistificação e resignação à humanidade. Freud tentou dissociar esses dois elementos entrelaçados que são, sem jogo de palavras, inimigos mortais; e procurou também estudar seu campo específico de ação.

Pois bem, essa tentativa acabou criando resistências gerais, inclusive nos círculos conformistas de uma psicanálise já então institucionalizada. Tudo o que se possa imaginar, foi dito sobre a força supostamente destrutiva do pensamento analítico de Freud, que atacava os tabus do sexo e da morte; mas tudo o que se disse até agora permanece aquém da verdade. O certo é que Freud sacudiu os fundamentos da vergonha, da consciência moral e da necessidade de segurança do homem mistificado e escravizado. Quando critica toda mentira do ser humano para consigo mesmo, Freud só é comparável a outro revolucionário total, Karl Marx.

Entretanto, um gênio sempre sofre limitações e é filho de seu tempo. Num certo aspecto de sua individualidade, Marx foi um erudito alemão desencantado e desconhecido, um doutor rebelde; assim também, Freud foi em certo sentido um resignado e edificante professor da Universidade de Viena. Talvez lhe faltasse justamente aquilo que Marx possuía em excesso: perceber a necessidade de uma transformação total para acabar com a alienação do homem. Freud era um homem do amor; mas a psicanálise acabou chegando às massas apenas como um desenfrear da sexualidade. Inclusive aí, alguns de seus discípulos “revisonistas” se apressaram em domesticá-lo outra vez. Do nosso ponto de vista, a tragédia de Freud reside no fato de que ele sacrificou o amor à lei, apesar de amar o amor; e também no fato de que precisamente ele, um homem infatigável e inquebrantável mas ao mesmo tempo cansado e abatido, fez da morte e do ódio, da separação e da resignação a *ultima ratio* * para uma adaptação prática à estrutura social. Apesar de seu dom profético, sua atitude social lembrava este velho ditado: “A meta de toda a vida é a morte”. Se fosse seguida com rigor, tal afirmação aniquilaria a obra inteira de Freud que, acima de qualquer outra, se coloca a serviço da afirmação e da liberação da vida.

Assim, encontramos em Freud certas considerações desconcertantes sobre o problema que nos ocupa — se bem que não apontando para soluções definitivas. Como é que o amor poderia, pelo menos em aparência, matar-se a si mesmo? Será possível que o ódio e a agressividade despontem nas manifestações amorosas mais livres?

* Forma abreviada da expressão *ultima ratio regum*. Tem o sentido de “argumento último”, “argumento final”. (NT).

a. *O princípio de desempenho transforma o amante em agente perturbador.* Talvez falte um componente importante à hipótese dialética de Freud sobre a antinomia entre vida e amor, entre morte e ódio. Provavelmente, deve-se procurar na estrutura histórico-social o elemento que ele omitiu. Pois bem, para Freud, essa estrutura se deriva do psíquico — o que é metodologicamente compreensível na medida que, em sua teoria, o mais importante é o sentido dos instintos; desse modo, ele se descuida da contrapartida dialética da explicação, ou seja, a tentativa complementar de explicar a antinomia psíquica com a ajuda da psicogênese. Se essa nossa opinião for levada em conta, pode-se compreender também por que Freud contentou-se, em sua teoria do instinto de morte, com hipóteses *quasi-biológicas* e discutíveis, aceitando a morte e seus correlatos (ódio e opressão) como fatos consumados e portanto impossíveis de sofrerem modificação. É verdade que, num lugar especial de sua obra, Freud duvidou que a morte fosse um destino que o homem devesse suportar de maneira inevitável.³ Tirando essa exceção, o sentido geral de suas idéias sobre as relações amor/ódio, vida/morte, está determinado por construções biológicas mais ou menos definitivas. Mas nós sabemos que o instinto humano não está determinado apenas física, química e biologicamente — fato que, em consequência, deve ser válido tanto para a libido como para o suposto instinto de morte. Na verdade, o instinto se transforma num componente socializante, num fator social; ou seja, a capacidade de reflexão do homem sofre uma orientação da estrutura social — assim como ocorre também o contrário, a estrutura social orientando-se pela reflexão humana — e transforma o instinto em elemento objetivado, dirigido, oprimido, mudado, pervertido, sublimado e completamente modificado em suas repercussões.

De todo modo, é significativo que, relativamente ao problema da agressividade, Freud tenha defendido sempre uma imagem dua-

³ “Se temos de morrer, e primeiro perder para a morte aqueles que nos são mais caros, é mais fácil submeter-se a uma lei impiedosa da natureza, à sublime ‘anarké’ [necessidade], do que a um acaso de que talvez pudessemos ter fugido. Pode ser, contudo, que essa crença na necessidade interna de morrer seja apenas outra daquelas que criamos ‘para suportar o fardo da existência’ *.” [S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, 1920, G. W. XIII, pg. 47. *Além do princípio de prazer*, Ed. St., Vol. XVIII, pg. 64.] * “Um die Schwere des Daseins zu ertragen” (Schiller, *Die Braut von Messina*). (NT).

lista do homem, dando ênfase à destruição e diluição de Eros em Tanatos; por outro lado, entretanto, ele próprio deixou o campo aberto para novas possibilidades, sem nunca abandonar totalmente sua teoria monista da libido. Se a morte e ódio são fenômenos “primários”, sob outro aspecto devem originar-se da opressão e da ameaça ao amor. E estas teriam origem em quê?

Uma das últimas notas manuscritas de Freud diz o seguinte: “Um sentimento de culpa também se origina do amor insatisfeito. Como o ódio.” [*Aufzeichnung vom 3. August, 1938, G.W., XVII, pg. 152. Achados, idéias, problemas, Ed. St., Vol. XXIII, pg. 336.*] No entanto, no quarto capítulo de seu ensaio *O Ego e o Id* (1923) existe uma discussão sobre essa hipótese que o acompanhou até o fim da vida. Entre outros exemplos, Freud transcreve o da paranóia utilizada como defesa por um doente com forte tendência homossexual: sua agressividade se dirige toda para a pessoa amada que, desse modo, transforma-se em perseguidor. Sobre isso, Freud diz: “Temos o direito de interpolar uma fase prévia, que transformou o amor em ódio.” [*Das Ich und das Es, 1923, G.W., XIII, pgs. 271/272. O Ego e o Id, Ed. St., Vol. XIX, pg. 58/59.*] É interessante a forma como, a seguir, Freud procura um paralelo para essa hipótese nos “sentimentos sociais dessexualizados”, onde supõe que existam “sentimentos violentos de rivalidade que levam a inclinações agressivas, sendo que, apenas após estes terem sido superados, o objeto anteriormente odiado se torna amado ou dá origem a uma identificação”. [*Ibid., pg. 272 e 59.*] Neste ponto Freud se aproxima da possível descoberta do segredo: mostra que o ódio se transforma em amor (como antes o amor se transformou em ódio), sob o influxo de um “sentimento social” apresentado sem maiores detalhes. *Então, ele atribui à rivalidade uma ação que gera o ódio.* Este último conceito é fundamental para a compreensão da estrutura social alienada. O complexo social é uma estrutura de grupo inter-coletiva *sui generis*, cuja explicação não depende unicamente da ontogênese psíquica; para conservar um sistema de dominação opressivo, essa mesma estrutura competitiva *fomenta exatamente a “rivalidade”* e, de vez em quando, desencadeia as forças do ódio, utilizando-as como instrumento de opressão. Mais adiante, no mesmo ensaio, Freud fala do Eros dessexualizado que, enquanto energia neutralizada e *deslocável*, fica à disposição para fins agressivos. No quinto capítulo do mesmo ensaio, Freud confirma essa hipótese, pela observação do “sentimento de culpa antecipado”: “um sentimento de culpa que foi desta maneira adotado,

frequentemente constitui o único traço remanescente da relação amorosa abandonada e de modo algum é fácil reconhecer como tal. (A semelhança entre este processo e o que acontece na melancolia é inequívoca)" [*ibid.*, pg. 279 e 66]. Depois, ele descreve a agressividade sádica, provocada pela repressão dos instintos e pela dessexualização forçada, que investe contra o objeto anteriormente amado ou contra si próprio [*ibid.*, pgs. 283-4 e 66].

É óbvio que, para poderem funcionar, as estruturas sociais geralmente solicitam também investigações *libidinais* não *agressivas*. Queremos nos referir aqui à sociedade *humana* (também em sua forma desumana) que necessita das energias psíquicas para conservar suas modalidades de funcionamento; ou seja, ela desvia a energia de seu objeto de satisfação imediata, torna-a dessexualizada e utiliza-a para manutenção de seus fins específicos de dominação. Além da "opressão fundamental" dos instintos, possivelmente inerente a toda ordem social,⁴ existe a "opressão suplementar" (ou restante), no dizer de Herbert Marcuse; trata-se daquelas inúmeras necessidades absorvidas pela sociedade, para serem utilizadas como fatores de opressão cada vez mais agressiva. Mas a estrutura concreta de uma sociedade histórica depende da ontogênese psíquica de cada indivíduo na mesma medida que a capacidade funcional dos mecanismos inatos depende dela. As estruturas sociais e os desencadeadores da ontogênese psíquica *pré-existem* e condicionam as histórias de vida individuais. Ao mesmo tempo, entretanto as estruturas sociais estão *marcadas* pelas histórias dos indivíduos (como no funcionamento dos desencadeadores) e, portanto, também são formadas, quer dizer, novamente condicionadas e concretamente modificadas pela ontogênese psíquica. Estruturas psíquicas e estruturas sociais se encontram numa relação recíproca que não é de modo algum causal-linear mas dialético-complementar. Deste modo, chegamos ao seguinte paradoxo: de um ponto de vista da psicogênese, a estrutura social apresenta aspectos de uma superestrutura, relativamente à estrutura psíquica (posição de Freud); de um ponto de vista da sociogênese, são as estruturas psíquicas que

⁴ Dizemos "possivelmente" supondo que a auto-sublimação e a formação da sociedade estão baseadas em mecanismos desencadeadores inatos no *Homo Sapiens*. Neste caso, o mal histórico causado pela opressão social não é, por si mesmo, um mal metafisicamente necessário. Essa dúvida é compartilhada por todo pensamento utópico. Até mesmo a "necessidade" da opressão "fundamental" sempre é aceita de acordo com a perspectiva da opressão "suplementar" em ação!

apresentam características de uma superestrutura, relativamente às relações sócio-econômicas infraestruturais (posição de Marx). Não há dúvida que Freud percebeu esta relação galinha/ovo [ver adiante nota de rodapé da página 153].

A partir desses pontos de vista complementares, deveria se levar em conta a discrepância entre o destino instintivo psicogeneticamente considerado e a ideologia social considerada historicamente; foi em função dessa discrepância que Freud escolheu a famosa divisa: *Flectere si nequeo superos, acheronta movebo.** Em Freud, trata-se de uma perspectiva inicialmente psíquica. Em Marx, a perspectiva é contrária: deve-se primeiro sacudir as bases da estrutura social; só depois e, em consequência disso, a consciência individual se modificará; ou seja, a existência condiciona a consciência.

Assim, voltemos à psicogênese da contradição ódio-amor. Segundo Freud, tanto no luto patológico como na melancolia a escolha do objeto “é originalmente narcisista”, o que significa uma transição do auto-erotismo (narcisismo propriamente dito) para a verdadeira relação objetal. Esta hipótese não explica totalmente o fenômeno do luto melancólico, já que o narcisismo está comprometido com toda escolha de objeto; sem a transferência (ou deslocamento) da libido narcisista não seria possível nenhuma catexia objetal. O próprio Freud explica isso com absoluta clareza: “O amor deriva da capacidade do Ego de satisfazer auto-eroticamente alguns dos seus impulsos instintuais pela obtenção do prazer do órgão. É originalmente narcisista, passando então para objetos que foram incorporados ao Ego ampliado, e expressando os esforços motores do Ego em direção a esses objetos como fontes de prazer.” [S. Freud, *Tiebe und Tribschicksale*, 1915, *G.W.*, X, pg. 231. *O Instinto e suas vicissitudes*, Ed. St., Vol. XIV, pg. 160.] Quem iria amar se nessa situação não existisse nenhuma felicidade, mesmo que fosse apenas uma amarga felicidade? A partir da origem auto-erótica da escolha do objeto, pode-se compreender a fixação e incorporação do objeto em certas frustrações; como prefiguração de uma escolha “mais livre” do objeto, surge uma identificação ou, mais exatamente, uma introjeção. Não há dúvida que aqui o Ego “devora” o objeto; mas também o “devorado” exerce uma

* Literalmente: *Se não posso submeter os céus, então moverei os infernos.* Trata-se de um verso de Virgílio na *Eneida*, VII, 312. Freud utilizou-o como epígrafe de seu livro *A interpretação de sonhos*. Os autores divergem sobre o exato sentido dessa frase no contexto freudiano. (NT).

apropriação tão completa que, de um certo modo, submete o Ego. Este fenômeno, psiquicamente próximo do narcisismo, mobiliza também os componentes orais e sádico-anais, de tal modo que a “escolha objetual narcisista” torna-se bastante ambivalente, por não estar dissociada do ódio; mais exatamente: reage-se ao fracasso com a exacerbação dos mecanismos de incorporação; e o próprio amor se torna agressivo. Depois de perdido o objeto, o Ego se irrita com o objeto amado — e portanto, consigo próprio, pela existência de uma identificação primitiva. Isso explica a agressividade (subjacente ou evidente) e a tendência destrutiva para com o objeto; ao mesmo tempo, explica também o sadismo dirigido contra o próprio Ego, no fenômeno denominado masoquismo [S. Freud, *op. cit.*, e *Trauer und Melancholie*, 1916, G.W., X. *Luto e melancolia*, Ed. St., Vol. XIV, pg. 275].

Enquanto a separação for uma tentativa ainda não dominada (ou seja, enquanto continuar produzindo um luto intenso) e tender à desidentificação (ou seja, à superação da ambivalente e narcisista escolha de objeto), é de se supor que essa tentativa estará caracterizada por uma quantidade considerável de agressividade; em geral, a agressividade será inconsciente mas, em parte, também consciente. Cremos que essa hipótese ficou suficientemente descrita no capítulo primeiro.

Em *O instinto e suas vicissitudes*, Freud manifesta certa influência de W. Stekel, ao colocar a hipótese de que o ódio é “mais antigo” do que o amor. Mesmo aí, porém, o ódio não é tido como uma autêntica antinomia ao amor: o ódio existe ao lado do amor, como defesa contra a ameaça ao Ego [*ibid.*, pg. 230-231 e 160]. Verifica-se também que a separação se vê claramente obrigada a mobilizar uma carga considerável de defesa contra a ameaça ao Ego e provoca, desse modo, o surgimento do ódio [*ibid.*, 232 e 160]. Freud demonstrou de maneira convincente que existe uma mistura de ódio e amor evidentemente antes de introduzir o conceito de “instinto de morte”. A primeira escolha de objeto a nível narcisista (que tem um papel especial em nossa casuística) caracteriza-se pela “incorporação” ou “ingestão” — “um tipo de amor que é compatível com a abolição da existência separada do objeto e que, portanto, pode ser descrito como ambivalente” [*ibid.*, pg. 231 e 160.]⁵ O amor infeliz que estamos examinando não é

⁵ A título de esclarecimento, é importante dizer que aqui não estaremos fazendo um uso intencional do termo dialético “superação” (*Aufhebung*),

capaz de realizar sem fricções a “superação” [*Aufhebung*], no sentido positivo e dialético da palavra. Segundo Freud, logo “na fase mais elevada da organização sádico-anal pré-genital (...) a luta pelo objeto aparece sob a forma de uma ânsia de dominar, para a qual o dano ou o aniquilamento do objeto é indiferente. O amor nessa forma e nessa fase preliminar quase não se distingue do ódio em sua atitude para com o objeto. Só depois de estabelecida a organização genital é que o amor se torna o oposto do ódio.” [*ibid.*]

Continuando esse esquema de raciocínio, Freud conclui: “O ódio enquanto relação com objetos é mais antigo que o amor. Provém do repúdio primordial do Ego narcisista ao mundo externo com seu extravasamento de estímulos” [*ibid.*]. Esse repúdio sempre permanece em “íntima relação” com os instintos de conservação do Ego, atribuídos por Freud ao “instinto de morte”, como veremos adiante. “Quando os instintos do Ego dominam a função sexual, como é o caso na fase da organização anal-sádica, eles transmitem as qualidades de ódio também à finalidade instintual” [*ibid.*]; é possível, assim, que os instintos funcionem quase como na fase anterior de organização oral-canibalística.

A afirmação de que “o ódio enquanto relação com objetos é mais antigo que o amor” parece-nos bastante discutível. Para Freud, o ódio é então “mais antigo” porque “provém do repúdio primordial do Ego narcisista ao mundo externo com seu extravasamento de estímulos”. Ora, é fácil perceber que essa proposta constitui um primeiro passo para a explicação posterior de que “as coisas inanimadas existiram antes das vivas” [S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, 1920, G.W., XIII, pg. 40. *Além do princípio de prazer*, Ed. St., Vol. XVIII, pg. 56]; a partir dessa constatação, Freud introduz em seguida o postulado de um instinto de morte. Pode-se aceitar a hipótese de que a natureza dos instintos é “conservadora” e, mais ainda, “regressiva”; mas nem por isso deveríamos esquecer que a “natureza” mesma da vida (ou seja, sua relação com o mundo exterior utilizado e ativamente modificado) baseia-se *ex definitione* na transformação e inclusive na nova criação do “mundo externo com seu extravasamento de estímulos”. A diferença entre o inorgânico e o orgânico está precisamente

com sentido de “anulação”; no contexto da teoria de Freud sobre a libido (o Id é “atemporal” e nada “esquece”), esse vocábulo também tem o sentido de “transformar” e de “conservar”.

nessa modificação ativa do mundo externo; ⁶ com certeza, não se trata aqui de explicar o caráter específico do elemento orgânico através da especificidade do inorgânico. Quando a quantidade se transforma em uma nova qualidade, é inadmissível uma interpretação totalmente mecanicista-quantitativa da nova qualidade, a partir das propriedades específicas da qualidade superada. Não há dúvida que as relações do homem com o “ambiente que emite estímulos” são profundamente *ambivalentes* e chegam a se assemelhar à “repulsa”. Isso provavelmente acontece não tanto devido à “natureza conservadora” das marcas do inanimado que restaram no ser vivo; isso ocorre sobretudo graças ao aspecto “conservador” (e dialeticamente necessário) da *etapa inanimada* do desenvolvimento da matéria — que só pode evoluir a partir de contradições internas, por meio de saltos quantitativos.

Nem mesmo o narcisismo primário significa uma total “repulsa ao meio exterior” por parte de um “Ego narcisista” — que ainda não tem existência real, podendo ser atualizado pelo desenvolvimento posterior, graças às suas potencialidades. O narcisismo primário *também* é uma união dual quase completa, que deverá ser “superada” (*aufgehoben*) em cada uma das relações *objetais* posteriores. Os instintos parciais são úteis tanto para a “obtenção do prazer orgânico” quanto para o estabelecimento de relações entre o mundo dos objetos e o Ego — que se forma através dessas relações.

b. *A tentativa de cura pela separação contra a tentativa de cura pelo amor associativo.* Aqui, o conhecimento de Freud é, especialmente importante, pois pode explicar a regressão acionada pela *separação* naqueles seus aspectos que desagradam e ameaçam o Ego. A regressão provocada pela catástrofe do Ego na separação não significa de modo algum uma volta direta e livre ao narcisismo primário — o que traria um enorme prazer! Antes, significa

⁶ Isso não exclui a tendência a manter o meio exterior habitual. O homem, que modifica a natureza ativa e conscientemente, no fundo está estimulando aquelas condições do mundo externo que garantem a vida. Queremos apenas frisar que é inadequado definir os instintos exclusivamente do ponto de vista de sua tendência “conservadora”. Se as condições vitais de uma espécie têm firmes limites “conservadores”, é verdade também que os instintos modificam o meio exterior até atingir esses limites; por outro lado, tanto as mutações biológicas hipotéticas do homem quanto suas “mutações psíquicas” modificam esses mesmos limites. Voltaremos a falar sobre isso mais adiante, quando tratarmos da compulsão repetitiva, na outra parte do livro.

e desestruturação complexa e *cheia de contradições* de uma catexia objetual, que precisou ser extraordinariamente ambivalente e que agora, no processo de sua desintegração, acentua ao máximo os conflitos da ambivalência.⁷

A ambivalência e seu componente de ódio, mobilizado durante a separação, correspondem não só à regressão a um estágio preliminar de amor mas também às intrincadas relações (igualmente ambivalentes) entre quem se separou e o princípio de realidade — que encerra em si a separação e que acarreta assim, sentimentos mesclados de angústia e rebelião.⁸ Sem dúvida, a separação dos amantes ativa a *primeira* angústia de morte e o primeiro protesto, dos quais acabamos de falar (e que ainda se manifestam a nível narcisista). Esta regressão, entretanto, não significa apenas uma

⁷ A esse respeito, o próprio Freud diz o seguinte: “A história das origens e relações do amor nos permite compreender como é que o amor com tanta freqüência se manifesta como ‘ambivalente’ — isto é, acompanhado de impulsos de ódio contra o mesmo objeto. O ódio que se manifesta ao amor provém em parte das fases preliminares do amar, não inteiramente superadas; baseia-se também em parte nas reações de repúdio aos instintos do Ego, os quais, em vista dos freqüentes conflitos entre os interesses do Ego e os do amor, podem encontrar fundamentos em motivos reais e contemporâneos. Em ambos os casos, portanto, o ódio mesclado tem como sua fonte os instintos auto-preservativos. Se uma relação de amor com um dado objeto for rompida, freqüentemente o ódio surgirá em seu lugar, de modo que temos a impressão de uma transformação do amor em ódio. Este relato do que acontece leva ao conceito de que o ódio, que tem seus motivos reais, é aqui reforçado por uma regressão do amor à fase preliminar sádica, de modo que o ódio adquire um caráter erótico, ficando assegurada a continuidade de uma relação de amor”. [S. Freud, *Triebe und Triebchicksale*, 1915, G.W., pg. 232. *O instinto e suas vicissitudes*, Ed. St., Vol. XIV, pg. 161.] A compreensão do significado dessa análise clássica nos ajuda a compreender melhor o objeto do nosso estudo. É necessário destacar sobretudo a passagem sobre a “continuidade de uma relação de amor” graças ao “caráter erótico” presente nos movimentos de ódio.

⁸ Numa série de pesquisas valiosas, J. Bowlby conseguiu relacionar muito bem a angústia pela separação e a elaboração do luto, antes com os mecanismos inatos desencadeadores do “comportamento de apego” do que com um narcisismo abstrato (até certo ponto isolacionista). Existem alguns tipos de comportamento de “apego” que são conservadores da espécie — tais como gritar, sorrir, chupar, segurar-se, etc.; eles são inatos e aguardam sua “ativação”. Se, depois de ativadas, a mãe não está temporalmente ao alcance, *surgem condutas de protesto e angústia de separação*. Os pacientes neuróticos demonstram a angústia de separação num “nível impressionante”; mas as pessoas “normais” também não estão livres dela,

restitutio ad integrum do primeiro estado narcisista; novas experiências foram acrescentadas, não tendo apenas enriquecido a consciência do homem, mas já tendo modificado seu inconsciente. O protesto e o ódio se dirigem *não apenas* contra o objeto perdido e contra o Ego a ele identificado; dirigem-se *também* contra a realidade — aqui representada sobretudo pelo “princípio de desempenho” (no sentido marcusiano) — que não só proíbe o “objeto bom” como inclusive o transforma em “mau”. Com toda certeza não se teria chegado à separação dos amantes se a ambivalência da relação já não estivesse presente (ver primeira parte). Essa ambivalência não é somente a repetição da “relação objetal narcisista”; ela obedece também à ação do princípio de desempenho que, ainda *antes da separação*, já lançou suas sombras sobre a ligação amorosa.

A relação de amor que acabou em separação foi um *protesto* contra a onipotência do princípio de desempenho. Como esse protesto fracassou (pois o princípio de desempenho se mostrou mais forte), reforça-se sobretudo o ódio e a rejeição contra as imagens que representam o princípio de desempenho, culpado do fracasso. Nesse caso o amor foi rebelião. A separação deflagra a rebelião e pode perfeitamente contribuir para certa conscientização das mistificações e das alienações sociais. No entanto, apesar de crítica e rebelde, essa “revisão da realidade” não pode ocorrer a nível da praxis amorosa, na medida que a separação é uma prova do triunfo do princípio de desempenho. Assim, não obstante o protesto, esse princípio é intensa e profundamente introjetado, para permitir que, em *certas circunstâncias* e em *certos indivíduos*, ocorra uma proposta crítica proveitosa. Mas, antes de tudo, sua introjeção provoca agressividade contra o parceiro e contra o próprio sujeito — caso contrário, não existiria a separação. Vemos, então, que a função do Super-Ego e do sentimento de culpa — este provocado

na vida cotidiana. Se, entretanto, a figura materna se torna permanentemente inacessível, em consequência aparecem processos ainda mais dramáticos de aflição (*grief*), de luto e de defesa. [John Bowlby, “Grief and Mourning in Infancy and Early Childhood”, in *Psychoanalytic Study of the Child*, XV, 1960, pgs. 935; John Bowlby, “Processes of Mourning”, in *International Journal of Psychoanalysis*, XLII, 1961, IV-V, pgs. 317-340; J. Bowlby, “Die Trennungsangst”, in *Psyche*, XV, 1961, 7, pgs. 411-464, onde se encontra uma bibliografia muito importante de mais ou menos 90 títulos relacionados com a elaboração da separação. Naturalmente, ver também: René Spitz, *O primeiro ano de vida*, Livraria Martins Fontes, São Paulo, 1979.]

por pressão do Super-Ego sobre o Ego — fica clara na agressividade da separação e deve ser muito mais importante do que supõe a teoria da simples “regressão”. Daniel Lagache estudou também a função do Super-Ego na elaboração do luto [*op. cit.*]. Nesse momento, portanto o Super-Ego recorre ao sadomasoquismo para se impor no contexto ambivalente das relações amorosas desfeitas; tal circunstância está diretamente relacionada com a pressão condicionadora que o princípio de desempenho social exerce.

Por terem, através do Super-Ego, capitulado ante as pressões do princípio de desempenho, os amantes separados transformam seu Ego em objeto de desilusão e de ódio — tanto o Ego próprio quanto o Ego do parceiro. Existem sentimentos de culpa gerados pelo Super-Ego que provocam a capitulação (separação) dos amantes; mas o Ego representa também as exigências do Id, e com isso se torna regulador da auto-afirmação. *Aqueles que se separaram sabem que foram infiéis ao princípio do prazer, a si próprios e ao outro.*

Assim, na situação de separação, a agressividade é fomentada de várias maneiras: de um lado, pelo princípio de desempenho, mediante a representação do Super-Ego; de outro, pelos mecanismos de defesa do Ego, contra seu desvanecimento no amor associal e contra a ameaça que a separação socializada significa para ele. Evidentemente, trata-se de uma situação muito complexa e de significados muito diversos. De todos os lados, o próprio Ego se vê impulsionado para o desespero e para o luto; ao aceitar o esquecimento, também mata simbolicamente a imagem do parceiro. E toma consciência de que está num beco sem saída, ao descobrir que no Ego do parceiro ausente também está havendo um processo paralelo de assassinato.

Esta situação desesperada, que reativa com muita intensidade a mescla ambivalente amor-ódio, talvez apresente uma evidência: no caso, o que primária e diretamente entrou em ação não foi tanto o “instinto de morte” mas sim o refluxo da libido a estágios anteriores (especialmente ambivalentes) e a agressividade incentivada por pressão da “realidade”. Mais tarde iremos nos ocupar novamente do papel que o hipotético “instinto de morte” desempenha no drama da separação.

Por outro lado, esta complicada elaboração procura reconstruir e curar — exatamente como no caso da elaboração do luto. Também aqui, na destruição do objeto pela separação, as tendências auto-curativas desenvolvidas pelo Ego entram em ação [con

vimos a partir da página 134], empenhando-se em forjar um ideal a partir dos instintos parciais; desta vez entretanto, *post festum*, existe uma luta contra o “esvaziamento do Ego” provocado pelo objeto. Encontrando-se ameaçado pela ressaca da relação objetal antiga, o Ego tenta então realizar uma operação “cirúrgica” radical, que necessariamente buscará separar o objeto e a parte do Ego que se identificou com ele. As raízes arcaicas desta operação com certeza remontam à capacidade de *autotomia*, presente na filogênese; sabemos que essa auto-amputação salvadora ainda se encontra entre os anfíbios.

Receio que essa já complexa situação psíquica possa nos parecer agora demasiadamente confusa. Devemos lembrar que o que antes nos serviu de salvação equivale agora a uma doença; em função disso, modificou-se o medicamento. Lembremos que a reativação dos instintos parciais no amor “associal” foi uma tentativa de cura e de integração do Ego. Se essa tentativa fracassou, foi por causa da proibição representada no Super-Ego e provocada pelo princípio de desempenho social e dessexualizador. Então, o Ego sofreu um trauma. A tentativa frustrada de cura através do amor “arcaico” deve retrair-se para uma nova contra-tentativa que desta vez seja aceita pelas exigências do princípio de desempenho.

É óbvio que essas etapas curativas só podem se separar artificialmente. Repetimos mais uma vez que o amor “infantil” e o assassinato desse amor configuram uma unidade que, pelo menos em parte, está sem dúvida influenciada pela compulsão repetitiva. Daí as inevitáveis repetições em nossas explicações. A segunda “contra-tentativa” de cura vê-se igualmente submetida à repetição, ou seja, utilizar os fracassos para repetir uma estrutura infantil muito antiga. Pretendemos dedicar algumas observações a esse segundo momento da compulsão repetitiva, que é o instante mesmo da situação de renúncia.

A catástrofe da separação repete todas as primeiras separações do homem — repete-as e faz a soma. Por isso, quem foi atingido por ela “regressa” chocado àqueles estágios onde a separação (ainda inconsciente e mal elaborada) feriu para sempre o Ego incipiente; e, possivelmente, a proto-separação no homem coincide com seu nascimento [O. Rank, G. H. Graber].⁹ Assim, a

⁹ A proposta de que o *processo* do nascimento provoca um trauma (Freud via nele uma fonte de angústia) foi substituída pela idéia da *separação primária* ou proto-separação, especialmente por G. H. Graber. Hermann Nunberg critica a teoria de Rank sobre o “trauma do nasci-

catástrofe da separação não pode ser considerada independentemente da união, que sofreu abalos por sua causa. A compulsão repetitiva começa a funcionar: não é verdade que se ativou a nova união dual, precisamente “para” elaborar a antiga catástrofe através de uma nova, representativa e simbólica? Será que a “elaboração do luto” corresponde realmente à mais recente separação conhecida ou, ao contrário, estaria — através dela — remetendo-se às primeiras separações, cuja elaboração nunca se efetivou totalmente através da nostalgia, do desespero e da repressão? Em geral, a impossibilidade “objetiva” de manter a união dual já existe antes mesmo de se iniciar a nova relação. Tanto a paixão quanto sua condenação à morte ocorrem sob o signo da compulsão repetitiva que Freud descobriu. Logo mais falaremos de seus estudos a respeito.

John Bowlby apresenta argumentos em favor da identificação entre a reação habitual da criança pequena que perde sua mãe e a típica reação de luto patológico no adulto. Mais ainda: as crianças que vivenciam essas perdas posteriormente tendem a desenvolver não apenas transtornos de personalidade mas também,

mento” porque coloca em dúvida, “contra Rank, a presença de um conteúdo psíquico na angústia do nascimento”; Nunberg acredita que a angústia do nascimento só posteriormente se transforma em angústia psíquica. “O feto está ligado à mãe com libido narcisista. Quando essa unidade se rompe graças ao nascimento e a criança se separa da mãe, Eros tentará por resistência, unindo e fundindo tudo num só. Com base na compulsão repetitiva, própria de todo ser orgânico, pode-se supor que, logo depois do nascimento, ocorre uma tendência inversa, uma tendência em voltar a se confundir com a mãe. (...) Portanto, a angústia do nascimento é uma angústia de separação. Trata-se de uma angústia biológica, que é o modelo típico da angústia psíquica.” [Hermann Nunberg, *Allgemeine Neurosenlehre*, Verlag Hans Huber, Berna e Stuttgart, pg. 229, grifado por Nunberg.] Daí, acreditamos que a angústia de separação repete, em última análise, a angústia do nascimento, que é sem dúvida a confluência de todas as experiências de separação e frustração. Também se pode compreender a situação edipiana através desta série de repetições. Hélio Pellegrino incluiu, de maneira muito sugestiva, o complexo de Édipo na continuidade das primeiras vivências infantis: “Em seus diversos componentes, a fixação incestuosa — impulso genital para a mãe e ódio destrutivo para com o pai — está condicionada e determinada pela primeira relação objetal. Os posteriores impulsos incestuosos diante da mãe têm uma função substitutiva e compensatória” [Hélio Pellegrino, *O Mito e o Complexo de Édipo na obra de Sófocles in Revista de Psiquiatria*, 1963, n.º 4. Nesta série de “separações”, é importante não esquecer que a vida uterina e o nascimento criam, antecipadamente, a condição e a determinante às relações objetais posteriores.

com muita facilidade, reações patológicas de luto, sempre que sofrem novas perdas. Para Bowlby, a busca obstinada de uma nova união com o objeto perdido é o motivo principal do luto patológico — mesmo que esse motivo esteja camuflado e se modifique mediante repressão (*repressing*) ou mediante desvio e ruptura (*splitting*), relacionados ao objetivo da pulsão [John Bowlby, *op. cit.*, ver nota de rodapé à pág. 153.] Aqui devemos refletir sobre a inquietante impressão que nos deixou o estudo de nossas histórias de separação; nesses casos, o amor aguarda formalmente a separação: ele espera se afirmar por meio da separação.

A separação e o luto daí resultante irão repetir que tipo de fenômeno? J. Shor distingue três tipos de traumas insolúveis, sempre reativados na compulsão repetitiva; ele os relaciona com três diferentes aspectos da economia instintiva [Joel Shor, "Charles Darwin, Grandfather of Modern Psychotherapy", in *International Mental Health Research Newsletter*, V, 1963, 1-2, pgs. 11-13]:

a) A *perda* (*deprivation*: de fato privação, carência, falta). Shor vincula-a sobretudo à fonte instintiva, ou seja, à primeira exigência *narcisista* não satisfeita. Pode-se notar aqui uma grande diferença com o conceito de Freud, que considerava a "fonte de um instinto" como um dado fisiológico, em outras palavras, pré-psicológico.¹⁰

b) A *inibição* (*suppression*: literalmente, supressão, opressão). O autor vincula-a à finalidade instintiva, ou seja, à "função expressiva" do *Ego corporal*.

c) A *frustração* (*frustration*). Está vinculada ao objeto instintivo, quer dizer, ao *mundo exterior*. Também neste caso nota-se uma clara ampliação das idéias de Freud, que só chegou a esta-

¹⁰ "Por fonte [Quelle] de um instinto entendemos o processo somático que ocorre num órgão ou parte do corpo e cujo estímulo é representado na vida mental por um instinto. Não sabemos se este processo é invariavelmente de natureza química ou se pode também corresponder à liberação de outras forças, por exemplo, forças mecânicas. O estudo das fontes dos instintos está fora do âmbito da psicologia. Embora os instintos sejam inteiramente determinados por sua origem numa fonte somática, na vida mental nós o conhecemos apenas por suas finalidades. O conhecimento exato das fontes de um instinto não é invariavelmente necessário para fins de investigação psicológica; por vezes sua fonte pode ser inferida de sua finalidade." [S. Freud, *Triebe und Triebchicksale*, 1915, *G.W.*, X, pgs. 215-216. *O instinto e suas vicissitudes*, Ed. St., Vol. XIV, pg. 143.]

belecer uma pequena diferença entre objeto instintivo e finalidade instintiva.¹¹

J. Shor confronta seu esquema com as relações de luto específicas de cada etapa, conforme indicadas por Melanie Klein. A perda da fonte instintiva está vinculada à oralidade; a frustração, vincula-se à fase fálico-histérica; a inibição intermediária, mesmo que não se vincule diretamente a nenhuma fase, começaria provavelmente com a “função-expressiva-do-ego-corporal” no último período da fase oral e no início da fase anal. A seguir, J. Shor estabelece a relação entre as diversas origens do fracasso do Ego (específicas em cada fase) e os estágios do luto, conforme descritos por Bowlby; em “Processes of Mourning”, [op. cit.], J. Bowlby estabelece três diferentes etapas de elaboração do luto, na separação psíquica e na morte:

¹¹ “A finalidade [Ziel] de um instinto é sempre satisfação, que só pode ser obtida eliminando-se o estado de estimulação na fonte do instinto. Mas embora a finalidade última de cada instinto permaneça imutável, poderá ainda haver diferentes caminhos conducentes à mesma finalidade última, de modo que se pode verificar que um instinto possui várias finalidades mais próximas ou intermediárias, que são combinadas ou intercambiadas umas com as outras. A experiência nos permite também falar de instintos que são *inibidos em sua finalidade*, no caso de processos aos quais se permite progredir no sentido da satisfação instintual, sendo então *inibidos* ou *defletidos*. Podemos supor que mesmo processos dessa espécie envolvem uma satisfação parcial.” [Isso abre perspectivas a respeito da “satisfação parcial” da exigência instintiva através da repetição da união dual, não obstante o desvio e inibição da separação.] “O *objeto* [Objekt] de um instinto é a coisa em relação à qual ou através da qual o instinto é capaz de atingir sua finalidade. É o que há de mais variável num instinto e, originalmente, não está ligado a ele, só lhe sendo destinado por ser peculiarmente adequado a tornar possível a satisfação. O objeto não é necessariamente algo estranho: poderá igualmente ser uma parte do próprio corpo do indivíduo. Pode ser modificado quantas vezes for necessário no decorrer das vicissitudes que o instinto sofre durante sua existência, sendo que esse deslocamento do instinto desempenha papéis altamente importantes. Pode acontecer que o mesmo objeto sirva para a satisfação de vários instintos simultaneamente, um fenômeno que Adler (1918) denominou *confluência* de instintos [*Triebverschränkung*]. Uma ligação particularmente estreita do instinto com seu objeto se distingue pelo termo *fixação*. Isso freqüentemente ocorre em períodos muito iniciais do desenvolvimento de um instinto, pondo fim à sua mobilidade por meio de sua intensa oposição ao desligamento.” [S. Freud, *ibid.*; ver também: S. Freud, “*Psychoanalyse*” und “*Libido theorie*”, 1923, *G.W.*, XIII, pgs. 230-231. *Dois verbetes de enciclopédia* (Psicanálise/Teoria da libido), Ed. St., XVIII, pg. 308.]

a — desconsolo, aflição (*grief*) e angústia de separação (*separation anxiety*), que predominam durante a primeira etapa, assim como o choro e os atos agressivos;

b — a desestruturação (*disorganization*) do Ego;

c — a reestruturação (*reorganization*) do Ego.

Para Bowlby, o luto é a origem da busca persistente do objeto perdido; é a origem também da compulsão em repetir a decepção pela perda ocorrida.¹² Os desejos de destruição dirigidos contra o objeto perdido e a culpa daí decorrente acabam por aguçá-la dor; para Bowlby, entretanto, esses não são os fatores fundamentais do luto — se bem que nós acreditamos que possam ser regularmente encontrados na dor provocada pela separação. Segundo o mesmo autor, todas essas fases da elaboração da dor são *tentativas de adaptação* à realidade.

A diferença heurística que J. Shor estabeleceu entre a perda (que afetaria a própria fonte do instinto), a inibição (que dificultaria a realização da finalidade instintiva) e a frustração (que resultaria do objeto instintivo) não poderia se aplicar a todos os casos indistintamente. Apesar disso, trata-se de uma proposta de valor indiscutível. Quanto mais profundo for o trauma da separação, tanto mais intensa será a tentativa de evitar a vivência de morte da primeira perda; então, seguindo o princípio do mal menor, coloca-se em ação a vivência secundária da inibição (a meta é inalcançável) e da frustração (o objeto é “mau”). Como observou Bowlby, muito adequadamente, pode-se observar tal circunstância na racionalização da separação, quando se atravessa a fase de desvinculação. No plano fantasioso da compulsão repetitiva, a separação de um objeto reproduz fielmente a primeira perda, de tal modo que o objeto atual serve para uma nova re-projeção das introjeções correspondentes ao primeiro objeto; trata-se de uma projeção muito intensa. Enquanto isso, a inibição, o desvio, a junção, etc. desempenham o papel de defesa contra a experiência insuportável da morte.

Nessa catástrofe do Ego mobilizam-se mecanismos de defesa que tornam a perda mais suportável: a inibição facilita a desvinculação, o *disengagement*; e também a vivência da frustração será sempre de algum modo provocada. Tais mecanismos de defesa procuram *garantias* contra a catástrofe; ao mesmo tempo, consti-

¹² Por conseguinte, ocorreria um estado psíquico semelhante à melancolia, durante a separação. Nos últimos capítulos deste ensaio existem informações sobre os componentes melancólicos da separação.

tuem um *sintoma* do luto e, conseqüentemente, da elaboração. A reativação dos mecanismos superficiais significa uma tentativa de neutralizar a perda primária do objeto, acionada novamente por intermédio da separação amorosa e do rompimento da união. *Em certo sentido, a inibição e a frustração constituem tentativas de cura contra a vivência de morte na perda total.* Esse processo se manifesta numa tomada de posição desagradável (inibição) e agressiva (frustração) diante do objeto perdido; na primeira parte verificamos como é forte a mágoa ou ressentimento (*grief*, para Bowlby) contra o parceiro; atribui-se a ele a causa da intensificação das inibições e frustrações, circunstância que provoca rancor. O abandonado (que também abandonou o outro) *consola-se* da seguinte maneira: *a mãe perdida é a mãe malvada* (por ter desaparecido). A agressividade torna-se intensa exatamente porque a mãe desaparecida se transformou em mãe malvada, em objeto inadequado e mau — ainda que desejado; de resto, é assim que se abre caminho para a nova compulsão repetitiva... Pode-se ver aí, de modo muito evidente, a ambivalência da elaboração do luto — no caso, elaboração da separação.

A ambivalência existe porque, ainda que a mãe seja malvada, a união dual narcisista conhece apenas a fantasia do *seio bom* — introjetado e portanto transformado na própria identidade da criança. Em suas últimas anotações, Freud fala a respeito: “‘Ter’ e ‘ser’ nas crianças. As crianças gostam de expressar uma relação de objeto por uma identificação: ‘Eu sou o objeto’. ‘Ter’ é o mais tardio dos dois; após a perda do objeto, ele recai para ‘ser’. Exemplo: o seio. ‘O seio é uma parte de mim, eu sou o seio’. Só mais tarde: ‘Eu o tenho’ — isto é, ‘eu não sou ele’...” [S. Freud, *Aufzeichnung von 12. Juli 38, G.W.*, XVIII, pg. 151. *Achados, idéias, problemas*, Ed. St., Vol. XXIII, pg. 335.] Eu não a *tenho*, não *sou* ela, *não sou eu*, *não sou*. Considerando que a identificação contém o germe do conceito de “identidade” consigo mesmo (a “identidade” da pessoa segundo Eric H. Erikson), então minha identidade se perdeu e se rompeu; desse modo, a separação do seio bom é uma “auto-separação”, auto-alienação, auto-mutilação; talvez até uma espécie de autotomia que, apesar de tender à autocura significa, antes de tudo, uma perda de si mesmo.¹³

¹³ Parece-me uma tautologia dizer que a intensificação da agressividade (enquanto defesa contra a dor produzida pela separação) é tanto maior quanto mais importante tenha sido sua presença nas relações dos amantes. A agressividade tem um papel relevante sobretudo nos tipos orais e em

Dessa forma, a dor da separação só pode ser terrível: trata-se de *uma separação de si próprio*. É a ruptura com um Ego aparentemente idêntico ao objeto e a si próprio; e agora, o Ideal do

seu amor "infantil"; nessa situação, ela não precisou se manifestar de modo consciente, porque conseguiu até certo ponto permanecer reprimida ou imperceptível, dentro de uma relação oral complementar e contrária. Na separação, ocorre a liberação de grande quantidade de agressividade oral que, conseqüentemente, irá jogar um papel muito importante na desvalorização do objeto de amor (e de seu "endeusamento" também). É especialmente dramático o luto de uma separação muito rica em afeto e bastante imbuída de oralidade. Os que se separam referem-se frequentemente ao fato de estarem "morrendo de fome" ou "sentindo sede" do amante; também oscilam entre a irritação com o ausente que escapa de suas mãos e seu endeusamento saudoso. A partir daí, pode-se dizer que existe uma absolutização do alimento negado e do seio agora retirado.

Esse estado de coisas deixa evidente a importância decisiva dos componentes orais na situação de separação. Com as devidas ressalvas, podemos compartilhar a opinião de Edmund Bergler, para quem a experiência oral da criança é o paradigma de todas as suas experiências posteriores; mais tarde, ela vai se traduzir numa "linguagem" anal, uretral, fálica, etc. [Edmund Bergler, *La neurosis básica*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1959]. Ao contrário, parece-nos que na verdade um "Édipo" feliz pode neutralizar perfeitamente as dificuldades orais; por isso, tanto quanto Bergler, somos inclinados a enfatizar a gênese oral de *todas* as neuroses. Entretanto, Bergler observou com muita perspicácia (e isso é importante para nosso estudo) que, no fundo, a experiência oral da neurose é masoquista: o recém-nascido vive o seio materno de forma predominantemente passiva, à maneira de um coito oral receptivo; mas logo lhe tiram essa satisfação passiva.

Referindo-se a Staerke, Bergler fala de uma "castração oral", prototípica de todos os perigos de castração posteriores. Nesse caso, a experiência neurótica oral deve ser analisada não somente em termos de libido mas também em termos de "instintos de morte". Parece-nos muito apropriado dizer que o masoquismo primário é conseqüência dos traumas orais; mas insistimos novamente sobre o significado da ambivalência. No final das contas, o recém-nascido tem esquemas latentes de conduta que funcionam também agressivamente.

Além disso, a criança tende à repetição ativa das experiências vividas passivamente; trata-se de um aspecto fundamental da compulsão repetitiva de Freud. Somando-se às atividades individuais de defesa, o masoquismo neurótico primário pode se tornar destrutivo; enquanto Bergler chamou-o de "pseudo-agressividade neurótica", nós o consideramos como o outro polo da ambivalência neurótica. Esta agressividade, por sua vez, volta a ativar os sentimentos masoquistas de culpa que foram incentivados pela "castração oral". Em nossa casuística, tivemos oportunidade de observar diferentes e óbvios deslocamentos da ambivalência oral: algumas pessoas tendiam mais à "passividade oral" masoquista; em outras, a tendência era mais acentuada para a "oralidade ativa" sádica. Mas, em geral, estava sempre presente a ambivalência sado-masoquista fundamental.

Ego se desmorona; ¹⁴ as exigências dos instintos parciais, que procuram esse ideal e o apreendem com libido, vêm-se outra vez enganadas pelo objeto. Não há dúvida que, desde o começo, esse amor estava condenado à destruição, pela compulsão repetitiva. Mas não se tratava de delírio total — que já não necessitaria de um objeto real; ao contrário, tratava-se de uma nova tentativa de curar o Ego — tentativa de auto-cura. A separação dificultou, outra vez, a cura (a integridade) do Ego; essa cura já quase terminada, acabou se transformando em catástrofe.

¹⁴ Como E. Bergler [*op. cit.*], acreditamos que o amor é uma projeção do Ideal do Ego; uma projeção que acontece igualmente no amor de transferência.

II. EXISTIRIA DE FATO UMA CURA?

a) *Compulsão repetitiva, ódio e morte*

No decorrer do nosso estudo sobre a “tentativa desesperada de auto-cura” (primeiro capítulo desta segunda parte), procuramos compreender e interpretar o material clínico relativo à separação dos amantes, que tínhamos apresentado na primeira parte; mas afinal, vimo-nos diante de um estado de coisas verdadeiramente confuso e paradoxal. Tanto a relação amorosa quanto sua destruição apresentam-se às vezes como ameaça para a integridade do Ego, às vezes como sua salvação; isso se tornou possível graças à disputa entre as exigências de prazer dos seres que se amam e as exigências do desempenho de sua consciência moral, que se encontra regulada pela sociedade. Através da presente obra, estamos naturalmente tentando descobrir as múltiplas raízes da ambivalência que dilaceram a vida humana. Acontece que seria impossível encontrar um sentido a essa terrível ambivalência se nós apenas constatamos sua existência sem tentar simultaneamente inseri-la dentro de um processo abrangente e organizado. Pois bem, o ser humano procura descobrir sentido onde não parece existir solução — e o faz especialmente aí; o homem já não se encontra apoiado na natureza e sim no seu desempenho cultural — ou seja, em si próprio.

Ao repetir suas frustrações e antigas defesas, a ambivalência pode de fato se expressar. A solidão e a problematicidade do Ego, a busca de maturidade, desenvolvimento, identidade e integridade, tudo isso provocou uma mescla entre vida e morte — sem que nenhum dos dois elementos predomine. A repetição tanto da separação original quanto da união original (do narcisismo infantil inicial) expressa-se num diálogo ambíguo entre o instinto de vida e o instinto de morte (repetindo Freud), entre o avanço em direção à maturidade e o regresso para os fatos inconscientes e infantis.

Quando nos aprofundamos suficientemente no fenômeno da separação, é inevitável que nos deparemos com o tema da morte e da maturidade conturbada pela compulsão repetitiva. Que o leitor nos perdoe as repetições na elaboração do tema; esperamos, na verdade, que sejam mais aparentes do que verdadeiras, pois

deve ter havido um certo *aprofundamento* nas matérias repetidas.¹ Em função de nosso estudo sobre o elemento mortal e destruidor na separação dos amantes, torna-se agora necessário examinar mais sistematicamente a *hipótese de Freud sobre o "instinto de morte"*.

Em 1913 Freud escreveu um comentário psicanalítico sobre duas cenas de *O Mercador de Veneza*, de Shakespeare. Terminava seu estudo com as observações seguintes: "Poderíamos argumentar que o que se acha aqui representado são as três inevitáveis relações que um homem tem com uma mulher — a mulher que o dá à luz, a mulher que é a sua companheira e a mulher que o destrói; ou que elas são as três formas assumidas pela figura da mãe no decorrer da vida de um homem — a própria mãe, a amada que é escolhida segundo o modelo daquela e, por fim, a Terra Mãe, que mais uma vez o recebe. Mas é em vão que um velho anseia pelo amor de uma mulher, como o teve primeiro de sua mãe; só a terceira das Parcas, a silenciosa Deusa da Morte, toma-lo-á nos braços. "[S. Freud, *Das Motiv der Kätchenwahl*, 1913, G.W., X, pg. 37. *O tema dos três escrínios*, Ed. St., Vol. XII, pg. 379.]

Esse trecho magnífico é bem uma amostra da sabedoria desiludida e do talento literário de um homem genial que envelhece; durante os vinte e cinco anos que Freud viveria ainda, até chegar às alturas solitárias de uma teoria antropológica única, suas idéias aqui reproduzidas iriam se desenvolver até formar um sistema grandioso e austero dominado pela hipótese do "instinto de morte". Em *O tema dos três escrínios* já se pode encontrar, de forma embrionária, o fundamento dessa futura hipótese "metapsicológica". "É em vão que um velho anseia pelo amor de uma mulher, como o teve primeiro de sua mãe." É finalmente a Terra Mãe quem o recebe. A "mulher", a "companheira" fica eleita de acordo com essa primeira Parca; "em vão" o homem buscará repetir, através dela, seu *primeiro* amor que não lhe será devolvido senão no final, pela "silenciosa Deusa da Morte". É desse modo que se fechará o círculo. O homem que buscava em vão — e cegamente — sua mãe e que encontrou-a na companheira apenas como reflexo, daí por diante já não ficará decepcionado: a deusa da morte (ainda uma vez a destruidora) tomá-lo-á definitivamente em seus braços, exatamente como a mãe nos velhos tempos. Ela o acolherá em seu regaço; trata-se, de fato, da mãe novamente encontrada.

¹ Aqui está uma imagem perfeita para as propriedades dialéticas da compulsão repetitiva: ninguém se banha duas vezes no mesmo rio!

A unidade primeira é buscada de novo, sob o impulso cruel da repetição compulsiva, sempre em formas simbólicas. Entretanto, ela só retornará com a morte. *A morte é o último incesto*, que finaliza e aperfeiçoa, numa união definitiva e inalterável, todas as tentativas frustradas de repetir durante a vida o primeiro incesto. Nessa separação definitiva consigo mesmo e com o ser amado, que é a morte, toda separação torna-se paradoxalmente superada (*aufgehoben*). Mas como surpreender-se de que a separação dos seres que se amam implica numa revelação da morte?

Todo o caminho da psicanálise resume-se na descoberta das primeiras marcas impressas que, no decorrer da vida, retornam disfarçadas, obscuras — de forma talvez doentia, ou sublimada, ou pervertida; mas sempre com uma monotonia inesgotável e com uma decepção jamais redimida. Na vida do homem, Eros representa uma tragicomédia incessante; indo de repetição em repetição, de mudança em mudança, de símbolo em símbolo, ela só termina quando Eros finalmente encontra sua culminância na morte — uma culminância que traz também sua destruição.

Freud, entretanto, não foi nem um místico nem um poeta. Mesmo que tenha estabelecido o pensamento especulativo como origem da hipótese da “pulsão de morte”, reconhecia também que tal hipótese se fundamenta na observação clínica; essa experiência clínica não pode ser colocada em dúvida, pois gerações inteiras de psicanalistas confirmaram-na diariamente, sob milhões de máscaras: algumas aterradoras e destruidoras como o rosto da Górgone, outras com os maravilhosos reflexos de uma sublimação inacabada. Essa mesma aparição acontece na vida humana sob forma de compulsão repetitiva: aquilo que está no começo de uma evolução irá acompanhá-la sempre, aparecendo inclusive até no seu próprio final. A vida não está condicionada apenas por determinações incontáveis, que irão torná-la sempre uma nova variação individual. Ela é exatamente a variação de um único tema fundamental que, mesmo sofrendo interpretações muito diversas, estará sempre e inevitavelmente retornando. Esse tema se define graças à compulsão repetitiva: a *morte* imprime compulsão à nossa *vida*, mediante todas as variações do Eros.

A compulsão à repetição é a chave da hipótese do instinto de morte. O desenvolvimento do pensamento freudiano é, nesse sentido, de uma lógica assombrosa. De fato, não se trata de um pensamento sempre unívoco; ao contrário, é muitas vezes contraditório; o próprio autor interpretou e fundamentou de diversas ma-

neiras a hipótese do instinto de morte. Entretanto, a idéia fundamental se repete inalterada, como se o próprio Freud a desenvolvesse sob pressão da compulsão repetitiva: ou seja, todos os dinamismos psíquicos tendem ao *restabelecimento de um estado inicial*, o que é uma lei geral da psicologia. Para poder decifrar o tema, basta deixar claro o começo.

É sabido que a teoria do instinto de morte chegou a seu amadurecimento no conhecido ensaio *Além do princípio de prazer*. Desde então, não sofreu qualquer modificação fundamental. Como o sistema nunca foi inteiramente unívoco, as interpretações podem variar um pouco — por exemplo, com relação aos instintos do Ego, aos instintos do Id, à agressividade e ódio no instinto de morte; não obstante, essa mesma teoria se transformou num rígido silogismo: no começo existia a morte; ora, a vida tende a voltar ao começo; logo, a morte é a tendência última da vida.

Dissemos há pouco que Freud se apoiava na experiência da clínica psicanalítica. Todo o método psicanalítico visa uma tomada de consciência; quer dizer, ocorre aí uma “rememoração” (a revivência verbalizada na cura psicanalítica) de experiências reprimidas que pertencem sobretudo ao domínio da sexualidade infantil, cujas marcas anêmicas entraram em conflito com as normas do Super-Ego, exigidas pela civilização. “Os pacientes repetem na transferência todas essas situações indesejadas e emoções penosas, revivendo-as com a maior engenhosidade. Procuram ocasionar a interrupção do tratamento enquanto este ainda se acha incompleto.” [S. Freud, *Jenseits...*, *loc. cit.*, pg. 19. *Além do princípio de prazer*, Ed. St., Vol. XVIII, pg. 34.] A arte do médico irá consistir exatamente em forçar o quanto possível a recordação desses conteúdos, levando o paciente a derrubar as resistências. Frente a esse “fragmento do passado”, que tende a uma repetição inconsciente, o médico deve estar atento para “reconhecer que aquilo que parece ser realidade é, na verdade, apenas reflexo de um passado esquecido” [*ibid.*, pgs. 16-17 e 34.]²

² Observemos, rapidamente, que na verdade existe na psicanálise uma contradição dialética — mas não uma antinomia insolúvel — entre a “atuação para fora” (*acting out*) e a “verbalização” (lembração). A evocação psicanalítica é uma repetição conceitual e verbal; o *acting-out*, ao contrário, significa uma repetição simbólica pré-verbal; em ambos os casos trata-se de repetições de um mesmo passado. O sintoma, alóxico e fatal, deve ser traduzido numa linguagem lógica e histórica.

Como explicar satisfatoriamente essa compulsão a repetir o reprimido? O paciente em análise volta a atirar-se cada vez mais nos mesmos conflitos, graças a essa regressão; coloca-se sempre, outra vez, em situações insolúveis; revive sempre as situações mais dolorosas. E entretanto, defende a volta dessas repetições com uma incrível energia: a “resistência” é uma forma de “sabotar” toda cura psicanalítica, antes de seu final, com a única intenção de poder conservar essa repetição. Na verdade, a cura psicanalítica pretende ajudar a reviver o passado, mas apenas com o objetivo de superá-lo conceitualmente *enquanto* “passado”. A “resistência” da “atuação para fora” (*agieren*) pretende a mesma coisa, mas dentro do mundo elementar instintivo de um retorno fantasioso. Por causa dessa tendência instintiva, o passado é portanto mais forte que o presente: obriga-se o presente a se fixar rigidamente no passado e a voltar a ele num movimento regressivo. A origem se transforma em futuro da pulsão, que é profundamente *conservadora*; a própria tomada de consciência — objetivo da psicanálise — só é possível graças às “pegadas da memória” [cf. *ibid.*, pg. 38 e 53]; assim, a consciência também é uma espécie de circunlóquio para chegar a uma forma de repetição “normal”, quer dizer, socialmente aceitável. “*Parece, então, que um instinto é um impulso inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas, ou seja, é uma espécie de elasticidade orgânica, ou, para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica*” [*ibid.*, pg. 38 e 53/54].

Vejamos agora a fantástica consequência de tais fatos, também grandiosa em sua simplicidade. Trata-se de uma inversão da evolução, que parece desenvolver-se aparentemente em direção ao futuro mas que na verdade volta-se ao passado, subterraneamente, por assim dizer. Noutro trabalho [I. A. Caruso, “*Bemerkungen über den sogenannten ‘Todestrieb’*”, in *Schweizer Arch. f. Neurologie und Psychiatrie*, LXX, 1952, 245-258], nós mesmos pensávamos que a hipótese de Freud sobre o instinto de morte expressava apenas uma resignação ante a efemeridade das coisas; mas de um ponto de vista friamente racional, essa efemeridade cria barreiras, *em última instância*, para qualquer disposição ao futuro e ao progresso. Nessa época, nós citávamos a irônica e amarga pergunta de Mefistófeles:

“Passou! Palavra estúpida! Passou por quê? tolice!
Passou, nada integral, insípida mesmíce!

De que serve a perpétua obra criada,
 Se logo algo a arremessa para o Nada?
 Pronto, passou! Onde há nisso um sentido?
 Ora! é tal qual nunca houvesse existido,
 E como se existisse, embora, ronda em giro.
 Pudera! O Vácuo-Eterno àquilo então prefiro.”

[*Fausto* II, 5, Instituto Progresso Editorial, São Paulo, 1949]

Mas atualmente acreditamos que Freud via no instinto de morte muito mais do que a simples comprovação do caráter efêmero e inútil do mundo — ainda que tal fato tivesse sem dúvida muita importância na elaboração de seu pensamento, como fica claro em certas obras suas: *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, *Sobre a transitoriedade*, *O Ego e o Id*, etc. De início lhe interessava algo mais importante: a *inversão da perspectiva do tempo*; nesta inversão de perspectiva, o nada acaba tendo uma ação real positiva sobre o psiquismo humano. Utilizando uma terminologia moderna, o nada freudiano possui uma ação *anodante*; trata-se de uma teologia ativa do “mal”.³ Agora compreendemos por que a “silenciosa” — e compadecida — deusa da morte foi denominada também “a mulher que destrói”.

Elementos tão heterogêneos como as teorias do narcisismo, das pulsões do Ego, da agressividade primária, etc. contribuíram para edificar a hipótese do instinto de morte, conforme já verificamos. Se não de modo “essencial”, pelo menos “existencialmente” era inevitável equiparar-se o instinto de morte com um instinto destruidor. Ao abordar este aspecto decisivo do pensamento freudiano, pedimos paciência e permissão para fazer algumas longas citações.

Em primeiro lugar, sobre a “necessidade” de um impulso de morte, Freud escreve: “Suponhamos, então, que todos os instintos orgânicos são conservadores, que são adquiridos historicamente, e

³ Essa temporalidade psíquica é *espacializante* — e assim nos servimos mais uma vez da terminologia moderna. Uma das últimas notas escritas por Freud evidencia que ele já tinha alguma idéia sobre esse problema central da “extensão” psíquica. “O espaço pode ser a projeção da extensão do aparelho psíquico. Nenhuma outra derivação é provável. Em vez dos determinantes ‘a priori’ de Kant, de nosso aparelho psíquico, a psique é estendida; nada sabe a respeito” [*Achados, idéias, problemas*, Ed. St., Vol. XXIII, pg. 336]. Pois bem, tal extensão do nosso aparelho psíquico é uma extensão “temporal”; e, para Freud, tal “temporalidade” significa regresso. Sobre o problema da “especialidade do tempo”, (ver J. Gabel, *Ideologie und Schizophrenie. Formen der Entfremdung*, 1967).

que tendem à restauração de um estado anterior de coisas. Disso decorre que os fenômenos do desenvolvimento orgânico devem ser atribuídos a influências perturbadoras e desviadoras externas. A entidade viva elementar, desde seu início, não teria desejo de mudar; se as condições permanecessem as mesmas, não faria mais do que constantemente repetir o mesmo curso de vida. Em última instância, o que deixou sua marca sobre o desenvolvimento dos organismos deve ter sido a história da Terra em que vivemos e de sua relação com o Sol. Toda modificação, assim imposta ao curso da vida do organismo, é aceita pelos instintos orgânicos conservadores e armazenada para ulterior repetição. Esses instintos, portanto, estão fadados a dar uma aparência enganadora de serem forças tendentes à mudança e ao progresso, ao passo que, de fato, estão apenas buscando alcançar um antigo objetivo por caminhos tanto velhos quanto novos. Ademais, é possível especificar esse objetivo final de todo o esforço orgânico. Estaria em contradição à natureza conservadora dos instintos que o objetivo da vida fosse um estado de coisas que jamais houvesse sido atingido. Pelo contrário, ele deve ser um estado de coisas *antigo*, um estado inicial de que a entidade viva, numa ou noutra ocasião, se afastou e ao qual se esforça por retornar através dos tortuosos caminhos ao longo dos quais seu desenvolvimento conduz. Se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o que vive morrer por razões *internas*, tornar-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que *'o objetivo de toda vida é a morte'* e, voltando a olhar para trás, que *'as coisas inanimadas existiram antes das vivas'*. [S. Freud, *Jenseits...*, G.W., pgs. 39-40. *Além do princípio de prazer*, Ed. St., Vol. XVIII, pgs. 55-56.]⁴

É verdade que o instinto de morte pode parecer puramente passivo, "mudo" [*id. ibid.*, pg. 275], "silencioso" [*id. ibid.*, 232]. Mas na existência humana as coisas acontecem diversamente. Parece que Freud jamais resolveu de maneira para ele satisfatória

⁴ O restabelecimento do estado inanimado não é apenas uma "parada" no processo vital. A morte não é unicamente a suspensão dos processos vitais ligados aos colóides proteínicos, fermentos, hormônios, sais e outros elementos ativos do organismo; tal suspensão não seria mais do que a típica anabiose, utilizada precisamente para fazer experiências visando a prolongação da vida e a luta contra a morte. Ao contrário, a morte é uma *destruição* dos mecanismos vitais, uma desestruturação irreversível da matéria viva. A autêntica morte significa decomposição. A suspensão dos processos vitais, a anabiose sem destruição, isso é em princípio uma coisa diferente da morte; aí ainda existe a vida latente.

o problema colocado pelo *conflito* entre as transformações “impostas” de fora e os motivos “internos” para morrer. A compulsão repetitiva não introduz a univocidade na existência; pelo contrário, traz-lhe uma *ambivalência* que atinge sua própria raiz. Mas a passagem de Freud que acabamos de citar já alude à origem dessa ambivalência: “Toda modificação, assim imposta ao curso da vida do organismo, é *aceita* pelos instintos orgânicos conservadores e *armazenada* para ulterior *repetição*. Esses instintos, portanto, estão fadados a dar uma aparência enganadora de serem forças *tendentes à mudança e ao progresso*, ao passo que, de fato, estão apenas buscando alcançar um antigo objetivo por caminhos tanto *velhos* quanto *novos*” (os grifos desta vez são nossos). Por outro lado, muitas coisas ainda ficam por esclarecer, nessa definição. Não se poderia, por exemplo, pensar numa definição segundo a qual as pulsões orgânicas aceitassem as “mudanças impostas ao processo vital”, visando mantê-las, ou seja, adaptando ativamente o organismo a essas e outras mudanças? Será que, neste caso, o “objetivo primordial” deveria ser entendido como conservação da energia nessa nova etapa (outra vez a ambivalência e a compulsão repetitiva), mas sem procurar o objetivo *fora* do processo vital, na não-vida, na morte? Nós iremos tratar dessa questão mais adiante. O fato é que o fim satisfatório na morte não será alcançado nem revelado de maneira tão “pacífica” como poderia sugerir a fórmula “a finalidade de toda vida é a morte”. Eros representa a afirmação da vida; e em virtude de uma perversão histórica vital, que é dominada pela compulsão repetitiva, Eros está sem dúvida em condições de “catectizar” libidinosamente os objetivos do instinto de morte e procurar satisfazer-se através da negação ativa da vida — este paradoxo pode ser uma característica exclusiva da espécie humana com sua civilização. “Nossas especulações sugeriram que Eros opera desde o princípio da vida e aparece como um ‘instinto de vida’, em oposição ao ‘instinto de morte’, criado pela animação da substância inorgânica. (...) Em seu lugar, porém [ou seja, no lugar da oposição, instintos do Ego e instintos sexuais], surgiu uma nova oposição entre os instintos libidinais (do Ego e do objeto) e outros instintos quanto aos quais há que se supor que se achem presentes no Ego e que talvez possam ser realmente observados nos instintos destrutivos. Nossas especulações transformaram essa oposição numa oposição entre os instintos de vida (Eros) e instintos de morte” [S. Freud, *Jenseits...*, loc. cit., pg. 66, nota. *Além do princípio de prazer*, Ed. St., Vol.

XVIII, pg. 82, rodapé]. Seguiu-se fielmente o caminho que conduz a uma concepção antinômica da economia instintual: 'Segundo esse ponto de vista, um dos conjuntos de instintos, que trabalham essencialmente em silêncio, seriam aqueles cujo objetivo é conduzir a criatura viva à morte e, assim, merecem ser chamados de *'instintos de morte'*; dirigir-se-iam para fora como resultado da combinação de grande número de organismos elementares unicelulares e se manifestariam como impulsos *destrutivos* ou *agressivos*. O outro conjunto de instintos seria o daqueles que nos são mais bem conhecidos na análise: os instintos libidinais, sexuais ou instintos de vida, que são mais bem abrangidos pelo nome de *Eros*; seu intuito seria constituir a substância viva em unidades cada vez maiores, de maneira que a vida possa ser prolongada e conduzida a uma evolução mais alta. Os instintos eróticos e os instintos de morte estariam presentes nos seres vivos em misturas ou fusões regulares, mas *'difusões'* também estariam sujeitas a ocorrer. A vida consistiria nas manifestações do conflito ou na interação entre as duas classes de instintos; a morte significaria para o indivíduo a vitória dos instintos destrutivos, mas a reprodução representaria para ele a vitória de Eros." [S. Freud, "*Psychoanalyse*" und "*Libido theorie*", G.W., XIII, pgs. 232-233. *Dois verbetes de enciclopédia (Psicanálise/Teoria da libido)*, Ed. St., Vol. XVIII, pgs. 311-312.]

O leitor deve ter percebido o ponto fraco deste "pensamento especulativo" aparentemente inatacável. A maneira como ordenou os dados para a construção da hipótese sobre o instinto de morte poderia apresentar-se, em que pese a simplificação, da seguinte maneira: a compulsão repetitiva comprova que a finalidade das pulsões é o retorno aos estágios anteriores; as pulsões não procuram de modo algum criar situações novas; o estado original era a morte, por conseguinte, as pulsões tendem a retornar para o inorgânico; existem, no entanto, pulsões opostas às pulsões de morte; chamam-se Eros ou Libido, e tendem para novos estados mais organizados. O "positivo" se define a partir do negativo, pois o "negativo" (evidentemente do ponto de vista do positivo!) "já existia antes".

Esse salto dialético era conhecido já desde a obra anterior de Freud; sua importância é tão grande que nunca seria demasiado insistir sobre ela. Não é por acaso que as pulsões de destruição e as de morte serão reconhecidas, depois, como parte de um conjunto único de pulsões. Na verdade, já em 1915, quando ainda

não propusera a hipótese do instinto de morte, Freud utilizou um raciocínio idêntico, a fim de demonstrar a “prioridade” do ódio sobre o amor — e conseqüentemente, a presença anterior da destruição, da futura pulsão de morte libidinalmente catectizada e “mesclada”.⁵

Apesar de ter sido desenvolvida muitos anos antes que a hipótese da pulsão de morte, a teoria freudiana sobre a relação entre o ódio e o amor desenvolveu-se *segundo um modelo idêntico*. Esse aspecto de Freud é da máxima importância para compreensão da obra de Freud; limitados pelo espaço desta nossa investigação, deveremos contentar-nos em fazer apenas uma breve alusão a ele. Na obra *Os instintos e suas vicissitudes* (1915), Freud analisa o desenvolvimento da organização genital “madura” do amor, a partir do narcisismo. A origem narcisista do amor está claramente visível nos instintos parciais. Como o narcisismo é auto-erótico, as primeiras relações com o objeto de amor vão repetir muitas características de rejeição e de ódio.⁶ “O amor deriva da capacidade do Ego em satisfazer autoeroticamente alguns dos seus impulsos instintuais pela obtenção do prazer do órgão. É originalmente narcisista, passando então para objetos, que foram incorporados ao Ego ampliado. (...) Reconhecemos a fase de *incorporação*

⁵ Já em 1913, Freud fazia uma tímida alusão a uma passagem de Stekel, a propósito da qual ele confessa que “... na ocasião achei incompreensível o fato de que o ódio e não o amor é a relação primária entre os homens” [S. Freud, *Die Disposition zur Zwangsneurose*, 1913, G.W., VIII, pg. 451. *A disposição à neurose obsessiva*. Ed. St., Vol. XII, pg. 408]. Tratava-se de explicar a “super-moral” neurótico-obsessiva como uma tentativa de neutralizar, mediante a repressão, a agressividade latente.

⁶ Esse é um fato comprovado pela experiência. A partir do narcisismo, a ambivalência acompanha incessantemente o amadurecimento do amor. O narcisismo *não* significa de nenhum modo uma rejeição ao objeto de amor e sim, fundamentalmente, uma “diade” ou dualidade perfeita com a mãe. O termo “diade” (mãe-filho), enquanto escalação prévio da socialização, foi utilizado de maneira muito significativa por René A. Spitz, a partir de Georg Simmel, ou seja, a partir da sociologia. [Georg Simmel, *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Dunccker und Humboldt, Munich-Leipzig, 1908, cit. in René A. Spitz, *O primeiro ano de vida*, Livraria Martins Fontes, São Paulo, 1979.] A rejeição do objeto amoroso funciona como resposta secundária às frustrações inevitáveis (e também evitáveis). Se as coisas ocorressem de outro modo, o homem não teria saudade da mãe — saudade essa que condiciona toda sua vida amorosa. Esse ponto de vista, contraditório em relação à sua hipótese de ódio primordial, parece não ter sido levado em consideração por Freud.

ou *devoramento* como sendo a primeira dessas finalidades — um tipo de amor que é compatível com a abolição da existência separada do objeto e que, portanto, pode ser descrito como ambivalente. (...) O amor nessa forma e nessa fase preliminar quase não se distingue do ódio em sua atitude para com o objeto. Só depois de estabelecida a organização genital é que o amor se torna o oposto do ódio. O ódio enquanto relação com objetos é mais antigo que o amor. Provém do repúdio primordial do Ego narcisista ao mundo externo com seu extravasamento de estímulos. Enquanto expressão da reação do desprazer evocado por objetos, sempre permanece numa relação íntima com os instintos auto-preservativos, de modo que os instintos sexuais e os do Ego possam prontamente desenvolver uma antítese que repete a do amor e do ódio. Quando os instintos do Ego dominam a função sexual (...), eles transmitem as qualidades de ódio também à finalidade instintual.” [S. Freud, *Triebe und Triebchicksale*, loc. cit., pg. 231. *Os instintos e suas vicissitudes*, loc. cit., pg. 160.]

Verificamos então que, em sua forma e conteúdo, a hipótese da prioridade do instinto de destruição sobre Eros está estreitamente relacionada à prioridade do instinto de morte sobre Eros; esta segunda hipótese é, no fundo, uma repetição mais ampliada da primeira. O ódio é o representante do Eros disfarçado em Tanatos, ou vice-versa. “Na verdade, segundo nossa concepção, é mediante a intervenção de Eros que os instintos destrutivos que são dirigidos para o mundo externo foram desviados do eu.” [S. Freud, *Das Ich und das Es*, 1923, G.W., XIII, pg. 275, nota. *O Ego e o Id*, Ed. St. Vol. XIX, pg. 62, nota 3.] O círculo se fecha novamente: a compulsão repetitiva se encarrega de restaurar a origem; entretanto, a origem não é o “Eros espalhafatoso”. “O ódio enquanto relação com objetos é mais antigo que o amor. Provém do repúdio primordial do Ego narcisista ao mundo externo com seu extravasamento de estímulos” e “toda modificação, assim imposta ao curso da vida do organismo, é aceita pelos instintos orgânicos e armazenada para ulterior repetição. (...) O objetivo de toda a vida é a morte, (...) as coisas inanimadas existiram antes das vivas.”

A idéia da função conservadora da compulsão repetitiva pode ser considerada irrepreensível, assim como é indiscutível que existe uma ambivalência radical na tensão existencial entre o amor e o ódio, entre a vida e a morte; mas, ao contrário, parece-nos extremamente discutível a suposição de que exista uma espécie de fina-

lidade negativa daí deduzida por Freud. Essa finalidade parece assumir uma função escatológica, sob aparência de positivismo, pois reintroduz na explicação da vida e do amor uma transcendência que já tinha sido anteriormente rejeitada. Colocam-se supostas finalidades para o amor, *fora* do Eros; e *fora* do Bios, as finalidades para a vida. É desagradável parecermos pouco modesto, mas achamos exatamente isto: Freud, esse mestre do autêntico pensamento dialético, mostrou-se aqui muito pouco dialético e demasiadamente metafísico.

O próprio Freud parece ter tido dúvidas sobre essa teleologia que ele criou. “É verdade que minha afirmativa do caráter *regressivo* dos instintos também se apóia em material observado, ou seja, nos fatos da compulsão à repetição. Pode ser, contudo, que eu tenha superestimado sua significação. E, de qualquer modo, é impossível perseguir uma idéia desse tipo, exceto pela combinação repetida de material concreto com o que é puramente especulativo e, assim, amplamente divergente da observação empírica. Quanto mais freqüentemente isso é feito no decurso da construção de uma teoria, menos fidedigno, como sabemos, deve ser o resultado final. Mas o grau de incertezas não é atribuível.” [S. Freud, *Jenseits . . .*, pg. 64. *Além do princípio de prazer*, pg. 80.] Freud dedica-se longamente a discutir a verossimilhança da hipótese segundo a qual, “além dos instintos de conservação que impelem à repetição, poderão existir outros que impulsionam no sentido do progresso e da produção de novas formas” [*ibid.*, pgs. 39 e 54/55]. Mas acredita que deve abandonar inteiramente tal suposição e diz: “Aquilo que, numa minoria de indivíduos humanos, parece ser um impulso incansável no sentido de maior perfeição, pode ser facilmente compreendido como resultado da repressão instintual em que se baseia tudo o que é mais precioso na civilização humana. (. . .) O caminho para trás que conduz à satisfação completa acha-se, via de regra, obstruído pelas resistências que mantêm as repressões, de maneira que não há alternativa senão avançar na direção em que o crescimento ainda se acha livre, embora sem perspectiva de levar o processo a uma conclusão ou de ser capaz de atingir o objetivo” [*ibid.*, pgs. 44/45 e 60].⁷

⁷ Freud descreve com feroz ironia a perplexidade de Alfred Adler sobre as interações entre civilização e repressão.

Três anos após a publicação de *Além do princípio de prazer*, o centro de gravidade do pensamento de Freud sobre a “pulsão de morte” deslocava-se um pouco: passava da repetição do estado de origem para o dualismo de origem entre Eros e Tanatos. Os dois gêneros de pulsões formam a vida propriamente dita; encontram-se mesclados um ao outro — e dessa mescla surge a ambivalência. Em sua grande obra *O Ego e o Id*, Freud escrevia: “A segunda classe de instintos não foi tão fácil de indicar; ao final, viemos a reconhecer o sadismo como seu representante. Com base em considerações teóricas, apoiadas pela biologia, apresentamos a hipótese de um instinto de morte, cuja tarefa é conduzir a vida orgânica de volta ao estado inanimado; por outro lado, imaginamos que Eros, por ocasionar uma combinação de conseqüências cada vez mais amplas das partículas em que a substância viva se acha dispersa, visa a complicar a vida e, ao mesmo tempo, naturalmente, a preservá-la. Agindo dessa maneira, ambos os instintos seriam conservadores no sentido mais estrito da palavra, visto que ambos estariam se esforçando para restabelecer um estado de coisas que foi perturbado pelo surgimento da vida e também, ao mesmo tempo, do esforço no sentido da morte. E a própria vida seria um conflito e uma conciliação entre essas duas tendências. O problema da origem da vida permaneceria cosmológico, e o problema do objetivo e propósito da vida seria respondido dualisticamente” [S. Freud, *Das Ich und das Es*, loc. cit., pg. 269. *O Ego e o Id*, Ed. St., Vol. XIX, pg. 55/56]. Vemos que esse dualismo é em parte diferente do dualismo presente em *Além do princípio de prazer*. Aí, com efeito, Eros ainda parecia buscar sua plenitude

E Freud continua sua resposta perguntando sobre a famosa questão do que teria nascido primeiro: o ovo ou a galinha? [S. Freud, *Zur Geschichte der Psychoanalytischen Bewegung*, 1914, *G. W.*, X. *A história do movimento psicanalítico*, Ed. St., Vol. XIV]. A verdade é que Adler estava mesmo equivocado, pois a relação entre civilização e repressão de fato não significa nenhum “jogo de palavras”. Ele deveria continuar perguntando: a civilização se fundamenta apenas na repressão? De onde provém a primeira repressão, a primeira exigência civilizadora imposta à espécie do *Homo sapiens*? Não haveria ali ao lado, ou melhor, por detrás da repressão, algo semelhante a uma capacidade primária do homem para a auto-sублиmação espontânea? Por acaso a civilização não seria também uma resposta à repressão, apesar de ser paradoxalmente produto da repressão? Por acaso a própria psicanálise não é, por sua vez, um produto da repressão e, simultaneamente, uma resposta a ela?

em Tanatos, como no velho texto sobre *O tema dos três escrínios*. Agora, Eros visa objetivos antagônicos aos de Tanatos. Ainda que conservadora, “a vida é a causa da sobrevivência” — e sobreviver significa *desenvolver-se* e adquirir novas qualidades, não é? As “duas classes de instintos” ficam então mais rigorosamente diferenciadas, apesar de que “se fundem, misturam e ligam uma com a outra (...) de modo muito extensivo” [*ibid.*]. Nessa nova obra, o instinto de morte se canaliza para o mundo exterior e para outros seres animados “por meio de um órgão especial”; “este órgão especial pareceria ser o sistema muscular” [*ibid.*]. A pulsão de morte volta-se também para o interior do indivíduo, instalando-se no Super-Ego: “Diríamos que o componente destrutivo enrincheirou-se no Super-Ego” [*ibid.*, pgs. 283 e 69]. É verdade que poderíamos também perguntar através de qual órgão se realiza essa catexia interna.

Nessa conceituação corrigida, o progresso dialético consiste, a nosso ver, na valorização evidente da ambivalência: “Uma vez que tenhamos admitido a idéia de uma fusão das duas classes de instintos uma com a outra, a possibilidade de uma *desfusão* — mais ou menos completa — se impõe a nós. (...) Surge também a questão de saber se a ambivalência comum, que com tanta frequência é inusitadamente forte na disposição constitucional à neurose, não deveria ser encarada como produto de uma *desfusão*” [*ibid.*, *loc. cit.*, pgs. 269/270 e 56/57]. Não há dúvida que o significado essencial da ambivalência está perfeitamente bem colocado neste texto; mas parece-nos que a ambivalência seria ainda mais “originária”, na medida que poderia significar a manifestação da tendência à superação de todas as etapas do desenvolvimento, tanto originárias quanto intermediárias.

Em todo caso, Freud sempre duvidará que a morte e o ódio sejam necessidades *internas* do homem: “Pode ser que essa crença na necessidade interna de morrer seja apenas outra daquelas ilusões que criamos”. [S. Freud, *Jenseits...*, *loc. cit.*, pg. 47. *Além do princípio de prazer*, Ed. St., Vol. XVIII, pg. 64.] Em suas últimas notas, encontra-se um trecho bem obscuro, onde se diz que “o indivíduo perece através de seus próprios conflitos”. G.W. XVII, pg. 152. Ora, ninguém melhor do que Freud mostrou com tanta clareza que o homem é um ser em conflito. Exatamente por isso reaceamos que a univocidade de sua teleologia regressiva deixaria muito pouco espaço à ambivalência. Como acabamos de ver,

entretanto, em sua obra *O Ego e o Id* Freud iria apresentar suas idéias sobre uma ambivalência “originária”, resultante dos instintos antagônicos ainda imperfeitamente dissociados.

O conceito de instinto de morte baseia-se na interpretação da dinâmica instintiva; nesse sentido, os instintos tentariam alcançar um estado sem tensões, que existiria *antes* do surgimento de uma tensão. Tal proposta freudiana permite, pela primeira vez, explicar o caráter ambivalente de todo instinto, assim como as numerosas circunstâncias resultantes da mistura de instintos. Trata-se, pois, de uma noção eminentemente dialética, ainda que não dialética o suficiente. A compulsão repetitiva é deduzida da natureza conservadora dos instintos — e trata-se de uma dedução legítima. Depois, a partir da compulsão repetitiva deduz-se a subordinação das pulsões a uma finalidade radicalmente “regressiva”, onde elas poderiam até parecer “progressivas”; mas isso é *falso*, pelo menos de forma tão radical — mesmo que a ambivalência básica seja enfatizada ainda mais em *O Ego e o Id*. Não há dúvida que todo instinto tende ao restabelecimento relativo de um estado sem tensões. Freud insiste freqüentemente sobre esse ponto: a tendência ocorre de tal modo que é impossível um restabelecimento integral. Mas dessa maneira o organismo é obrigado a entrar numa nova etapa do desenvolvimento, o que então provoca novas tensões que, por sua vez, *nunca* ficarão plenamente satisfeitas e farão novas tentativas de descarga *análoga*, e assim por diante. Se Freud tivesse podido conhecer as experiências realizadas com “simulacros” — hoje em dia clássicos, em etologia —, ele certamente seria capaz de fazer a seguinte comprovação: cada objeto instintivo é como um novo simulacro que se ajusta aos objetivos do instinto já condicionados no passado. Assim, por exemplo, a figura do psicanalista representa, na situação psicanalítica, um “simulacro” dos objetos instintivos anteriores; e com isso, chega a dirigir toda a satisfação instintiva para novos objetivos análogos, graças à ambigüidade de seu papel — o que exatamente o torna um “simulacro”. Falando de forma muito antropomórfica e figurada, podemos afirmar que uma pulsão não teria nenhuma condição de se dirigir a objetos que lhe fossem *completamente* novos. Um instinto só pode restabelecer uma situação cuja necessidade de satisfação se repete, de um modo ou de outro, sobre um objeto “conhecido”. Cria-se, então, uma circunstância que não significa *nem* a satisfação total (equivalente a um retorno ao *statu quo* anterior!) *nem* a satisfação

através de um objeto unívoco; apesar de ser *análoga* à compulsão repetitiva primordial, a nova descarga nunca será *idêntica* a ela. Se a vida significa, como diz Freud, uma “perturbação” no reino inorgânico, pelo menos essa perturbação impede o restabelecimento puro e simples dos estados anteriores. Para usar uma outra imagem, digamos que essa “perturbação” é *uma avidez incurável que não pode ser saciada definitivamente por nenhum objeto*. Nem por isso a dialética da vida se torna mais compreensível do que na exposição genial de Freud; pode-se dizer até que fica ainda mais complicada. De fato, a “natureza conservadora” dos instintos está a serviço de uma espécie de “mentira” permanente para com o organismo — através da compulsão repetitiva que ela mesma provocou. *Aparentemente*, o organismo procura restabelecer os estágios anteriores, para assim chegar a novos estágios que provocam *novas* tensões; isso faz com que as descargas incompletas estejam constantemente se transferindo para novos objetos que “reproduzem” os velhos — mas sob forma de “simulacros” ambíguos; assim se explica porque não pode existir na vida nem a satisfação total nem, conseqüentemente, o repouso absoluto.

No modelo antropológico de Freud podemos encontrar todas as qualidades dialéticas que repudiam uma conceituação ingenuamente mecanicista do homem; já confirmamos como as tendências regressivas da compulsão de repetição agem sobre a progressão aleatória do desenvolvimento da vida. A partir disso, podemos compreender também a ambivalência, sempre ativa e ininterrupta no processo vital. Freud porém via a ambivalência sobretudo como resultante da mescla originária de dois instintos antagônicos; além do mais, considerava fundamentalmente conservadora a natureza da própria vida. [S. Freud, *Das Ich und das Es*, loc. cit., pgs. 269 ss. *O Ego e o Id*, loc. cit., pgs. 55 ss.] Mas a nós nos parece que esse modelo ainda se ressentia de muita univocidade. Pois a vida é muito mais “ambígua” do que se poderia supor a partir da hipótese de um instinto de morte oposto à libido e que “triumfa” sobre ela. A “perturbação” causada pela vida no reino da morte (em si mesma improvável, de acordo com o segundo princípio da termodinâmica) na verdade progride graças ao inanimado; a vida utiliza todas as propriedades da matéria inorgânica, inclusive a força da inércia; não se trata, em momento algum, de criação *ex nihilo*. Assim também, em momento algum iremos descobrir uma separação absoluta e *total* entre a vida e sua origem pré-vital. Na verdade, a vida repete sempre os motivos de sua origem.

A compulsão repetitiva é uma *superação* (*Aufhebung*) *constante da origem* — mas uma superação no sentido plurivalente do termo *Aufhebung*; ou seja, nessa acepção profundamente dialética, onde se evidencia uma tese, uma antítese e um síntese.

Primeiro, pode-se dizer que a origem se “conserva” durante toda a evolução e continua presente no desenvolvimento posterior. A origem mantém-se ativa no decorrer de todo o processo. Ela se apresenta repetidamente em cada etapa do desenvolvimento — e o faz de um modo peculiar, que a distingue de qualquer outra origem. Um exemplo: a sexualidade infantil determina toda a vida do homem; essa vida não seria humana (no sentido atual da palavra) caso não estivesse condicionada pelo ato sexual dos pais, pelo nascimento através do aparelho genital da mãe, pelas relações instintuais primárias, e assim por diante.

Segundo, a origem é “suprimida” durante o processo de evolução, ao ser sobrepujada e deixada para trás. Contrariamente à definição anterior, a origem já não estaria presente nos estágios sucessivos do desenvolvimento. Se a origem se mantivesse presente enquanto origem, não haveria qualquer possibilidade de desenvolvimento ou de novas etapas. Mais ainda: não haveria origem, já que sua função é inaugurar um processo a ser continuado. A origem é, de imediato e *ipso facto*, anulada no momento em que começou a existir; o caráter de anulação é essencial ao conceito de origem. Assim, o retorno à origem — conforme acabamos de indicar — deve ser qualitativamente distinto da origem propriamente dita; caso contrário, não haveria *nem* origem *nem* continuação. Existe pois uma contradição entre os dois pontos: a origem está sempre presente e atuante durante o processo/ a origem se anula pelo próprio processo. Disso pode-se tirar uma solução, ou seja, uma terceira posição: a origem é “superada” em toda a evolução, na medida que se encontra ao mesmo tempo atuante e ausente, ou melhor, “transformada” — segundo o sentido freudiano de *Aufhebung*. O desenvolvimento transcende a origem. Ao mesmo tempo que se repete (está portanto ainda presente), a origem é sobrepujada graças à repetição (não está presente como tal, mas de forma análoga; ou seja, se o desenvolvimento continua, existirá sempre um *novo* início, que será equivalente à origem). Cada etapa progressiva já significa, em si mesma, um começo relativamente à finalidade, ao aperfeiçoamento e ao final, se é possível falar-se

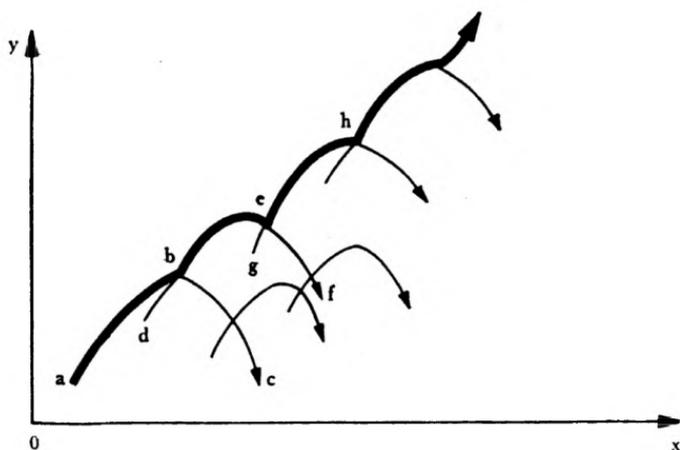
aqui em final. Assim, se a origem se repete de forma parecida, já na própria repetição ela adquire uma nova qualidade.⁸

Um dado facilmente comprovável é que a série de repetições no decorrer da biogênese não cria um círculo fechado, ou seja, simples reproduções; ao contrário, a biogênese se desenvolve em forma de espiral — talvez a imagem mais exata para representar esse fenômeno; a projeção dessa espiral sobre um plano iria formar o desenho de um círculo; mas na verdade, os organismos vivos passam, em cada momento da espiral, por um estado semelhante àquele já anteriormente vivido — mas, desta vez, num plano diferente, ou seja, com novas formas de organização. Nesse novo plano de organização, as repetições se realizam sob formas modificadas pelas novas situações. As formas diferentes de *repetição modificada* constituem qualidades que em biologia costumam ser chamadas de “analogias”, “homologias” ou “convergências” — e que, diga-se de passagem, às vezes têm origens radicalmente diferentes. Assim, as formas evolutivas que se repetem não significam necessariamente a evolução de um nível inferior para um estágio “adulto” final, e sim, na verdade, para um estágio fetal rapidamente superável. No âmbito do comportamento, a repetição em geral se transforma e se apresenta de modo apenas sugerido: ela se ritualiza, se deixa substituir, mostra-se por símbolos, etc. O princípio biogênético de Ernst Haeckel diz que as formas ancestrais da filogênese se repetem na ontogênese; por outro lado, diz também que tais formas constituem pré-estágios e formas de transição infiltradas no processo de amadurecimento ontogenético. Aqui, a compulsão à repetição é um fator inegável: efetivamente ela provoca novas formas de integração, pelo simples fato de que o número dos determinantes (com suas possíveis combinações, subjacentes às novas etapas) cresce de modo incessante. A mesma ambigüidade da compulsão à repetição pode ser observada na etologia comparada:

⁸ À luz deste tríplice enfoque do conceito de superação, seria necessário verificar por que as situações especialmente traumatizantes tendem à sua superação (*Aufhebung*) através da repetição. Hans Zulliger dá um exemplo muito simples: para “superar” o trauma de um desmame difícil, uma criança apanha uma bola de madeira e rejeita-a de forma estereotipada. Essa atividade (esse jogo) provavelmente teria como finalidade superar o estado de *objeto passivo* (conseqüente a uma modificação ocorrida) e assumir o estado de *sujeito ativo do desenvolvimento* — para, desse modo, realizar novos valores de vida. [Hans Zulliger, *Bausteine zur Kinderpsychotherapie und Kindertiefenpsychologie*, Hans Huber, Berna-Stuttgart, 1957, pgs. 26/27.]

os mecanismos inatos de desencadeamento (que o homem repete a partir de seus ancestrais) criam possibilidades de combinação que excedem as possibilidades que tais mecanismos tiveram nos ascendentes animais. Talvez possamos apresentar num gráfico o caminho seguido pelas repetições, dentro da evolução: tanto as formas evolutivas que chegam à maturidade quanto as que se extinguem acabam envolvidas na gênese de novos estágios de evolução.

GRÁFICO 1



Ox = linha do tempo. Oy = linha da organização. abc, def... = formas de organização percorridas na fase ancestral. abeh... = caminho evolutivo, através da repetição das etapas.

Desse modo, a evolução aparece como um produto constantemente novo de repetições que vão aumentando em número e capacidade de estruturação. A tendência *regressiva* da pulsão na verdade é utilizada para um desenvolvimento progressivo das estruturas; parece-nos uma incongruência aceitar que a organização *realmente* progressiva deva ser apenas um atalho para o restabelecimento puro e simples da situação original que foi o ponto de partida. Freud tinha razão ao afirmar: “Estaria em contradição à natureza conservadora dos instintos que o objetivo da vida fosse um estado de coisas que jamais houvesse sido atingido” [S. Freud, *Jenseits...*, loc. cit., pg. 40. *Além do princípio de prazer*, loc. cit., pg. 55]; e ainda: “tanto o desenvolvimento superior quanto a involução bem podem ser as conseqüências da adaptação à pressão de

forças externas, em ambos os casos, o papel desempenhado pelos instintos pode-se limitar à retenção (na forma de uma fonte interna de prazer) de uma modificação obrigatória” [*ibid.*, pg. 44 e 59]. No entanto, se a *modificação obrigatória* é mantida sob forma de “uma fonte interna de prazer” (fenômeno que deve evidentemente ocorrer junto com a vitalização da matéria), então haverá sempre tentativas de repeti-la — o que provocará transformação cada vez mais organizadas. Por esse motivo, não faz muito sentido apresentar a volta às qualidades pré-vitais como objetivo principal do instinto; na verdade, o instinto busca sua satisfação, mesmo que incompleta, na transformação “obrigatória” (mas quem “obrigaria”?) e na própria repetição da transformação — ou seja, em novas transformações.⁹ No texto anteriormente citado, Freud refere-se a uma afirmação de Sandor Ferenczi: “Se essa reflexão é seguida até sua conclusão lógica, temos de nos familiarizar com a idéia de uma tendência à perseverança ou à regressão que domina também a vida orgânica, ao passo que a tendência a um maior desenvolvimento, à adaptação, etc., se tornaria ativa apenas como resultado de estímulos externos [Sandor Ferenczi, “Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes”, in *Intern. Z. f. PsA.*, I, 1913, pg. 137, citado por Freud, *Jenseits...*, *loc. cit.*, pg. 44, nota. *Além do princípio de prazer*, *loc. cit.*, pg. 59, rodapé]. Pois bem, cada movimento e cada forma de organização (mesmo da matéria inanimada) são devidos tanto à sua energia intrínseca quanto a uma combinação de “estímulos provenientes do exterior”. Dialeticamente, ação e reação não podem ser aqui separadas. Também a vida surgiu das propriedades da energia inerente à matéria — de um estágio onde os “estímulos externos” correspondiam a um “estado interno”. O conceito freudiano de modificação “obrigatória” encontra-se demasiadamente determinado e, no fundo, é impossível de ser comprovado. Melhor do que isso, poderiam encontrar-se duas “direções” na matéria: uma que tenderia à restauração de formas estatisticamente mais prováveis e menos organizadas e outra que, ao con-

⁹ Só depois de terminado este capítulo é que tivemos oportunidade de conhecer um ensaio de Eduard Grünewald [“Tiefenpsychologische Aspekte zur Situation der Versuchung”, in *Gott in Welt, Festschrift für Karl Rahner*, Herder, Freiburg-Basilea-Viena, 1964, pgs. 568-78]. Nele, o autor estabelece relações extremamente interessantes entre tender-tentar-tentação-dependência (*Suchen-Versuchen-Versuchung-Sucht*); exatamente como nós, Grünewald pretende revelar a ambivalência primordial entre “tentar” enquanto, por um lado, “esperança de encontrar” e, por outro, enquanto maneira de se assegurar repetidamente.

trário, tenderia à criação de formas estatisticamente menos prováveis e mais organizadas. Depois falaremos um pouco mais sobre isso.

Voltemos a discutir aqui o texto de Sandor Ferenczi, que Freud citou. Gostaríamos de chamar a atenção para uma outra obra desse grande pesquisador; trata-se do seu *Ensaio para uma teoria genital* [S. Ferenczi, *Versuch einer Genitaltheorie*, Intern. PsA. Verlag, Leipzig/Wien/Zurich, 1924]. Nessa obra, Ferenczi não se detém diretamente sobre a teoria freudiana do “instinto de morte”, mas levanta hipóteses que facilitam uma possível interpretação dessa teoria. Ferenczi criou um conceito — mais vigoroso e científico do que as especulações de Jung sobre o “inconsciente coletivo” — através do qual relaciona a evolução do cosmos com o inconsciente humano — que seria a *recapitulação* (repetição!) das transformações do universo, sobretudo da vida. Ferenczi se vale da teoria biogenética de Haeckel; e afirma que a evolução ontogenética da libido (tal como descrita por Freud) repete as tentativas filogenéticas de adaptação, que são como respostas a todas as crises de adaptação, desde o inorgânico até o humano. Assim, a ontogênese repetiria as catástrofes da filogênese — desde o estado pré-vital até a organização sexual genital; a cada estágio, ela tentaria passar a novas etapas através da repetição simbólica das etapas arcaicas.¹⁰ Cada estágio tenderia ao mesmo tempo a reprimir os estágios anteriores, mas ao mesmo tempo a voltar a essas etapas superadas. Diga-se de passagem que, do nosso ponto de vista, a “organização sexual genital madura” (tão comentada em psicanálise) na verdade significa ao mesmo tempo a negação e a hiperformação de diversos objetivos instintivos “parciais”; estes, por sua vez, representam — cada um em seu gênero — tentativas de superação (*Aufhebung*) das frustrações primárias. O coito genital é realmente o signo da perda e da repressão de possibilidades anteriores de satisfação — mas, ao mesmo tempo, é também o signo da “superação” (*Aufhebung*) e integração dessas possibilidades. Por outro lado, não igno-

¹⁰ Ferenczi apresenta uma série de hipóteses cujos detalhes podem parecer, à primeira vista, fantasiosos mas que, na verdade, merecem uma reflexão. Ele compara o começo da reprodução sexuada, na filogênese, com o ato da concepção na ontogênese; ou o desenvolvimento da vida na água do oceano, com o crescimento da vida intra-uterina; ou o ato de emergir do oceano (para adaptar-se à terra seca) entre os seres vivos, com o nascimento; ou, mais ainda, a formação de um aparelho genital de procriação, com o desenvolvimento e predomínio da sexualidade genital no ser humano; e assim por diante.

ramos que essa “integração” nunca pode ser conseguida de um modo integral, exatamente porque existem, na sexualidade humana, tendências infantis que se repetem constantemente.¹¹ A organização genital pretensamente “madura” é ainda uma tentativa regressiva de restabelecer a “vida intra-uterina” (de que Freud fala) e a “proto-vida oceânica” (de que fala Ferenczi).

A vida se caracteriza pela compulsão repetitiva e pela regressão, especialmente quando se dispõe a atravessar novas etapas. A vida repete o *antigo* sobretudo quando tem necessidade de se adaptar ao *novo* — ou seja, adaptar o *novo* a experiências antigas. Todo ser vivo *aprende* através de “tentativas e erros”; portanto, aprende mediante repetições — que são, de um lado, regressivas e inadequadas em relação à nova situação e, de outro, progressivas e adequadas. Para superar o novo, devo antes ter exercitado suficientemente o antigo; de certo modo, preciso poder reconhecer o antigo no novo — caso contrário, não disporia de nenhum órgão para apreender a nova informação. A vida tende a se manter, e para isso cria as repetições graças às quais o ser vivente procura dominar as descontinuidades, os saltos, as crises e as “catástrofes” do seu desenvolvimento. O novo se reduzirá ao velho, e só dessa maneira será possível dar um passo adiante. O novo não é nem simples repetição nem também algo completamente novo; trata-se, na verdade, de uma síntese entre novo e antigo — compulsão repetitiva e início de novas transformações.¹²

¹¹ O próprio Freud não cansa de chamar nossa atenção para esse caráter “imperfeito” (ou “inacabado”) da sexualidade humana. Portanto, é preciso olhar com muita desconfiança para os esforços de um certo tipo de psicanálise moralista e abstrata que propõe como paradigma de integração sadia uma organização pretensamente “madura”; sem dúvida, tal atitude decorre da influência dessexualizadora e opressiva de uma cavilização que, segundo a análise de Herbert Marcuse, substitui o “princípio de realidade” pelo “princípio de desempenho”.

¹² Por isso, toda regressão “patológica” é uma tentativa (às vezes desesperada) de sobrepor-se ao elemento “catastrófico”; e “sobrepor-se” poderia significar aqui a “superação”; trata-se de fazer desaparecer a situação ou pelo menos seus elementos catastróficos; mas ao mesmo tempo significa repeti-la a fim de poder superá-la. Nem mesmo o método psicanalítico pode evitar a ocorrência destas repetições como maneira de superar as situações patogênicas. Por outro lado, é preciso lembrar que “uma frustração — a separação amorosa, por exemplo — mesmo repetindo as frustrações infantis, repete também os mecanismos originários de vida e de defesa. Um deles é, se quisermos, a autotomia, que ocorre tanto entre os

Então, a compulsão repetitiva se revela como um *aspecto da capacidade de adaptação ativa* que caracteriza tudo aquilo que vive; e onde existe “adaptação”, deverá existir também um “trauma de adaptação”, uma tentativa dolorosa de integrar o novo, o “catastrófico”. De um ponto de vista psicanalítico, tal adaptação é uma tentativa, nunca inteiramente satisfatória, de modificar a realidade para daí retirar prazer. Até certo ponto, o princípio de realidade será transformado em princípio de prazer, enquanto a realidade se tornará uma fonte de satisfação, graças à repetição; trata-se de uma qualidade característica do desenvolvimento vital. Parece-nos falsa e adialética a hipótese de que essa qualidade essencial seria “imposta de fora”, inclusive porque iria contrariar radicalmente a tendência do ser vivo para o prazer. Na compulsão repetitiva, a libido carrega consigo todas as marcas de seu desenvolvimento — não apenas as ontogenéticas mas também as filogenéticas e até mesmo as pré-vitais. Segundo Ferenczi, a luta contra a morte (deradeira catástrofe) não se resolverá enquanto as angústias da agonia não se transformarem em satisfação e prazer devidos a um novo estado. É de se lamentar que Ferenczi não tenha desenvolvido essa idéia; se levado rigorosamente às suas últimas conseqüências, o ensaio ferencziano teria desembocado na “superação” (*Aufhebung*) da morte — ou seja, na “adaptação” à morte, integrando-a *conscientemente* no processo de evolução cósmica como uma nova qualidade. Como observa o próprio Ferenczi, trata-se de uma integração *consciente* porque a repressão psíquica não pode ser senão a conseqüência de uma *repressão biológica*, no decorrer desse eterno combate pela adaptação ativa (e Freud pensava o mesmo), onde os estados antigos são parcialmente reprimidos e parcialmente superados pelos estados novos e “catastróficos”. Desse modo, Ferenczi teve a intuição de uma consciência “cósmica” do homem, de uma repetição consciente do vir-a-ser total da natureza; ora, uma repetição consciente como essa deveria “superar” todas as repressões. Infelizmente, Ferenczi não desenvolveu seu esquema nem aprofundou sua genial intuição sobre essa repetição modificada de toda a história natural, filogenética e ontogenética — típica do homem enquanto ser *consciente*. Poderia se dizer que só uma tal “anamnese” nos permitiria pressentir a síntese de duas situações-limite:

vertebrados como dentro da mais primitiva divisão partenogenética”. [O. H. Arnold, *Allgemeines Seminär des Wiener Arbeitskreises für Tiefenpsychologie*, sessão de 25 de outubro de 1966].

a situação-limite natural e alienante da morte ao lado da situação-limite da imortalidade, consciente e especificamente humana.

Vamos acrescentar uma última observação sobre a ambigüidade e a ambivalência da compulsão repetitiva. Freud foi quem propôs a analogia entre o desenvolvimento do amor a partir do narcisismo (apresentado enfaticamente como prioridade do ódio) e a evolução da vida a partir da repetição (apresentada como prioridade da pulsão de morte). Nas pgs. anteriores, já falamos brevemente deste paralelismo em Freud. Mas é exatamente essa comprovação que nos obriga a pensar que o originário (o primário, o conservador, o regressivo) adquire uma nova qualidade que ultrapassa e supera as antigas — e isso ocorre mediante a *transferência* para novos objetos e novos estados.¹³

Insistimos mais uma vez que o desenvolvimento nunca é um processo unívoco; ao contrário, supõe contradições em todas as etapas. Assim, parece certo que a *ambivalência* como reflexo psíquico destas contradições inerentes ao desenvolvimento é imanente a todo ser vivo — isso não só como uma “mescla” entre Eros e Tanatos, mas também como condição *sine qua non* de progresso: não se trata, portanto, apenas de um conflito originário de dois instintos antagônicos como o *Ego* e o *Id*, mas de uma contínua contradição inerente à própria evolução. É de se lamentar que a ambivalência dos instintos tenha sido tão pouco examinada nos animais. Não há dúvida, porém, que ela alcança seu grau mais intenso e quase insolúvel no *Homo Sapiens* — no qual a ambivalência reflete sobre si mesma e se multiplica na consciência; é no homem, inclusive, que ela se transforma qualitativamente, pela necessidade de decisão. Talvez se possa encontrar aqui um referencial para a solução da velha disputa: a dialética atuaria exclusivamente sobre a consciência do homem ou, ao contrário, seria inerente à evolução da natureza? Somos levados a supor que a dialética é imanente a toda a evolução da matéria, mas que não toma *consciência de si mesma* senão a nível humano — chegando assim a se tornar uma marca indelével do ser humano, de sua missão e de sua história. Valeria a pena perguntar se todo desvio

¹³ A *transferência* não é senão uma *repetição* (com a ajuda de *novas* relações) que se realiza em objetos análogos ou homólogos.

da consciência humana e toda desestruturação do espírito humano significaria cair numa atitude de consciência menos dialética.¹⁴ A consciência leva a dialética a um ápice que deve ser constantemente superado, o que se torna muitas vezes insuportável. Na verdade, a dialética exige muito do homem.

Nas páginas seguintes iremos verificar que o homem *tem* que ser, de fato, um ser mais particularmente exposto às contradições — e assim poder fazer história progressiva, com e a partir da natureza conservadora e regressiva dos instintos.

b) *Seria a cultura portadora da morte?*

Na série evolutiva da vida, o homem é um ser extraordinário. Separa-se da natureza e se sobrepõe a ela, mas de modo muito diferente do que pensam os idealistas, que ingenuamente desconhecem até que ponto o ser humano continua sendo prisioneiro da natureza. Enquanto origem e começo, a natureza está constantemente *presente* no homem, mas através dele se supera na cultura. O aspecto regressivo da compulsão repetitiva (e portanto do “instinto de morte”) incide com especial força no homem, um ser reflexivo. A questão é exatamente o que o homem pode fazer e o que fará com essa origem, dentro do seu meio específico — onde a natureza, devido à historicidade do homem, é ininterruptamente transformada em civilização.

Muitos antropólogos contemporâneos (sobretudo alguns psicanalistas) descobriram uma interação especificamente humana entre as forças regressivas do hipotético “instinto de morte” e as forças de uma civilização em permanente progresso. Parece que o desenvolvimento dessas idéias foi em grande parte favorecido e influenciado pela célebre hipótese de Luís Bolk sobre o “retardamento” do homem — apesar de que essa hipótese não tratava nem da civilização nem da morte.

¹⁴ Cf. Josef Gabel, *op. cit.* Gostaríamos de acrescentar que a “ambivalência” — inicialmente descrita por E. Bleuler como síndrome esquizofrênica — é de fato algo inerente a toda existência humana, e só consegue ser trabalhada satisfatoriamente mediante uma visão dialética do mundo. Mas no esquizofrênico (e também, até certo ponto, em toda reação neurótica ou psicótica) a ambivalência fica acentuada graças à destruição das capacidades dialéticas do pensamento e do sentimento; e é, ao mesmo tempo, combatida em desespero de causa, através de mecanismos de defesa de um caráter insuficientemente dialético. Toda ideologia totalitária evidencia a desestruturação da consciência dialética.

A hipótese de Bolk teve muita repercussão e levantou muitas contradições. Segundo Bolk, a constituição anatômico-fisiológica do *Homo Sapiens* distingue-se de seu parente mais próximo, o primata antropóide — em primeiro lugar, porque conserva dele certas características biológicas infantis, inclusive embrionais. Comparado aos outros primatas, o desenvolvimento biológico do homem denota um *retardamento* e, inclusive, uma *fetalização*. A mutação, que marca a passagem do macaco antropóide para o homem, consiste na *neotínea*, isto é, na aparição da maturidade sexual num estágio ainda infantil e até, sob certo aspecto, embrional.

Essa hipótese puramente biológica de Bolk afirma que a “fetalização” ou “retardamento” chegou, através da neotínea, a ser uma característica hereditária do *Homo Sapiens* — e isso, evidentemente, acarreta conseqüências antropológicas de grande importância. Nos conceitos de numerosos antropólogos encontram-se ligações diretas ou indiretas com a hipótese do retardamento. Assim, Arnold Gehlen vê o homem como um “ser deficitário” (*Mängelwesen*); ao contrário da especialização biológica estrita das espécies animais, para ele o homem sofre de uma falta de recursos natural/biológica que se manifesta sobretudo em sua “carência de especialização”. Isso significa que ele está *aberto* à utilização de inúmeros instrumentos artificiais, um privilégio único que na verdade provém de uma “carência” igualmente única.

Partindo de outro ponto de vista, Adolf Portmann descreveu o homem como um “precocial [nidífugo] desamparado e dependente”, além de ostentar “um nascimento fisiologicamente prematuro”. O homem não atinge o grau de formação que um mamífero superior tem, desde o momento de seu nascimento até o final de um ano de vida extra-uterina. Esse retardamento biológico tem uma conseqüência cultural: a existência embrional excessivamente breve do homem é substituída por um “útero social”, através do qual ele se vê marcado com a característica de um ser que conserva a curiosidade juvenil e procura compensar seu desamparo.

No mesmo ano de 1926, quando L. Bolk publicou sua teoria revolucionária, também Freud falava sobre a significação civilizadora (e ao mesmo tempo neurotizante) do retardamento humano: “Sua existência intra-uterina parece ser curta em comparação com a da maior parte dos animais, sendo lançado ao mundo num estado menos acabado. Como resultado, a influência do mundo externo real sobre ele, homem, é intensificada e uma diferenciação inicial entre o Ego e o Id é promovida. Além disso os perigos do mundo

externo têm maior importância para ele, de modo que o valor do objeto que pode somente protegê-lo contra eles e tomar o lugar de sua antiga vida intra-uterina é enormemente aumentado. O fator biológico, então, estabelece as primeiras situações de perigo e cria a necessidade de ser amado que acompanhará a criança durante o resto de sua vida.” [S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926, G.W., XIV, pgs. 186/187. *Inibições, sintomas e ansiedade*, Ed. St., Vol. XX, pg. 179.] Com algumas palavras, Freud abriu a porta para investigações e hipóteses antropológicas e psicanalíticas de grande alcance que, apesar de terem demorado tanto tempo, nem por isso deixam de ser verdadeiramente fecundas. Para Freud, a neotínea provocou no homem *tanto* sua fixação infantil (necessidade insaciável de ser amado) *quanto* a “diferenciação entre o Ego e o Id” — e daí, o confronto racional civilizador e histórico com o mundo. A civilização é uma tentativa sempre repetida e nunca acabada de implantar uma ausência de tensão que caracterizava a “vida intra-uterina”. Houve um grupo de psicanalistas que discutiu esse tema; ao contrário do que se poderia esperar, não se tratava dos chamados “culturalistas” em psicanálise e sim daqueles que permaneceram fiéis à preocupação que o mestre tinha pelo *tema da morte*. Através de seus trabalhos, eles relacionaram esse tema com o nexó entre o retardamento do homem e a civilização. O próprio Freud via a civilização como um produto da repressão e colocava a repressão como um produto necessário da cultura; como vimos logo atrás, isso lhe valeu a acusação, da parte de Alfred Adler, de estar entrando num círculo vicioso. Ora, nem a repressão permite uma satisfação completa dos instintos nem tal satisfação é possível senão na morte — graças à “natureza conservadora” dos instintos. Portanto, cabe à civilização (enquanto elemento social que forma o Super-Ego) a tarefa de defender o homem contra a morte; mas, ao reprimir o Eros, a civilização acaba ampliando o império da morte.

Géza Roheim foi talvez um dos mais importantes pesquisadores no setor de antropologia psicanalítica. Seguindo o princípio da neotínea, Roheim acredita que o homem é uma eterna criança fixada na mãe. A resposta a essa infância permanente é a cultura — uma resposta mediatizadora e alienante. A situação edípica coloca o homem diante da necessidade de progresso e desapego; em outras palavras, cria nele a necessidade da lei. O ser inacabado do homem condiciona, dessa maneira, tanto o desejo regressivo de unidade narcisista com a mãe quanto a tentativa de ga-

rantir a hominização através de normas éticas e culturais. [Géza Roheim, *Psychoanalysis and Anthropology*, International Universities Press, Nova Iorque, 1950.] Simon Weyl formula essa contradição de maneira muito clara: o desenvolvimento inevitável da civilização é uma resposta ao princípio de retardamento presente na teoria da neotínea, de Bolk. Weyl vê nisso a “base orgânica” do conflito entre a libido e a pulsão de morte. [Simon Weyl, “Retardation, Acceleration and Psychoanalysis”, in *J. Am. Psychoanal. Assoc.*, VII, 1959, 1, pgs. 329-349.] Robert Paris também fala da teoria da neotínea, no sentido empregado por L. Bolk. Segundo ele, o homem é, por sua própria essência, “demasiado jovem e inacabado”. A cultura constitui uma resposta que ele dá à limitação “aniquilante” de seu ser; ela significa uma tentativa constante do homem em “terminar-se”, para desse modo superar seu “não-ser” imanente. [Robert Paris, “Psychanalyse, culture et néoténie”, in *Rev. Franc. de Psychanal.*, XXVI, 1926, 6, pgs. 731-737.] O psicanalista uruguaio Gilberto Koolhaas, seguidor do pensamento de Melanie Klein, tem uma posição aparentemente independente dos três últimos autores, mas na verdade caminha na mesma direção: exatamente como G. Roheim, acredita que Édipo dá a única resposta possível ao enigma da Esfinge, por afirmar e interpretar o ser humano. Koolhaas acredita que a história é a resposta do homem à morte, e que Eros é a resposta a Tanatos.¹⁵ O reconhecimento do princípio de realidade fundamenta-se na existência do Ego corporal, enquanto a unidade com a mãe é dialeticamente “superada” (*aufgehoben*) através do encontro com o outro e com o mundo. [“Las raíces de la conciencia”, in *Rev. Uruguay de Psicoanal.*, 1961-1962, 4, pgs. 666-725.]

Esta fascinante teoria psicanalítica sobre a morte e a cultura constitui, segundo Robert Paris, “um verdadeiro culturalismo, em

¹⁵ Nós gostaríamos de detalhar um pouco mais essas contraposições. Por intermédio de Bios, Eros representa uma *qualidade* inteiramente nova, que falta ao estado pré-vital. O conflito Eros-Tanatos exige a “superação” numa nova síntese. Eros luta incansavelmente contra a deficiência de ser; defende o homem contra uma ameaça que, graças à presença do princípio de morte e de sua fatalidade, ainda não aparece como verdadeiramente “histórica”, mas até certo ponto “pré-histórica”. Creio ser esse, em última análise, o pensamento de G. Koolhaas. Na verdade, ele fala de distintas “temporalidades”. O instinto de morte é rechaçado pela vivência do amor. Portanto, a existência histórica do Ego se manifesta através de comunicação erótica, a única capaz de estabelecer valores. [Gilberto Koolhaas, “El tiempo de la disociación, de la represión, de la reparación”, in *Rev. Urug. de sican.*, II, 1957, 1-2, pgs. 33-149].

oposição à escola chamada culturalista na psicanálise” (escola que subestima a importância do complexo de Édipo e a ação da morte na cultura). Completamente à margem dessa proposta, vamos encontrar as teorias de Konrad Lorenz a respeito da relação entre a cultura e a morte. Caracterizadas por um grande rigor científico e também por seu velho ceticismo frente à psicanálise, as hipóteses de K. Lorenz vão complementar, surpreendentemente, a “metapsicologia” psicanalítica aqui esboçada. Pensamos, antes de tudo, em seu célebre estudo sobre as *formas inatas de toda experiência possível* que se tornaram uma das bases mais sólidas da moderna ciência do comportamento [Konrad Lorenz, “Die angeborenen Formen Möglicher Erfahrung”, in *Z. F. Tierpsychol.*, V, 1943, 2, pgs. 235-409. Utilizamos a nova edição, de 1961, sem modificações]. Como representante do método estritamente objetivo em etologia, Lorenz rejeita completamente — o que é muito compreensível — a hipótese de um “instinto de morte” [*ibid.*, pg. 380].¹⁶ Diz ele: “Nenhum instinto ‘infallível’ revela ao animal quem é seu congênere nem também o que significa ‘matar’. Mas um sistema de ação suficientemente eficaz e regulador impede que o animal utilize suas armas entre congêneres, de um modo que prejudicasse gravemente a espécie” [*ibid.*, pg. 376].¹⁷

¹⁶ É compreensível a rejeição dos biólogos frente ao “instinto de morte” — mas nem por isso se trata da única reação possível. Ainda não foi definitivamente esclarecido, por exemplo, o efeito do envelhecimento num indivíduo e numa espécie; na verdade, ele poderia ser explicado através de um hipotético “instinto de morte” (correlativo à entropia, talvez) no organismo. Independentemente de Freud mas nesse mesmo sentido, Elias Metschnikov propôs uma hipótese sobre a vigência de um instinto de morte na biologia do homem [Elias Metschnikov, *Studien über die Natur des Menschen*, Verlag von Veit & Comp., Leipzig, 1910]. Sobre o envelhecimento na filogênese, ver o livro (sem dúvida muito unilateral) de Henri Decugis, *Le vieillissement du monde vivant* [Plon/Masson et Cie., Paris o. D., 1945]. Em sua crítica, Lorenz levou em conta, desde o começo, o fator *agressividade* como um dos aspectos — especial e não dissociado — do “instinto de morte” segundo Freud; desse modo, é fácil extrair daí as conseqüências negativas. Sobre a indiscutível unilateralidade presente na teoria da agressão de K. Lorenz, ver Robert Markovics, *Círculo Vienense de Psicologia Profunda, Seminário Geral de 21 de abril de 1964*.

¹⁷ Trata-se aqui de armas “naturais” e hereditárias (órgãos). No caso do homem, criam-se armas técnicas, ou seja, artificiais — graças à objetivação e à reflexão. Mesmo que signifiquem ainda prolongamentos do esquema corporal, essas armas já não são “inatas”; através da civilização, elas são transmitidas e aperfeiçoadas, num processo que passamos a chamar de “instrumentalização progressiva”.

Esse “sistema de ação” proposto por Lorenz parece fracassar, a nível humano. A desestruturação dos esquemas inatos e a “infantilização” do homem (neotínea), com sua conseqüente “curiosidade” juvenil, são as premissas do desenvolvimento da civilização. Lorenz observa que a ineficácia da inibição natural da tendência ao homicídio é um fenômeno cultural — e um dos primeiros fenômenos culturais! A invenção das primeiras armas (armas instrumentais como acabamos de ver, e não mais as armas orgânicas dos animais) e o descobrimento do fogo conduziram o homem ao canibalismo. Prometeu e Caim eram uma única e idêntica pessoa [*ibid.*, pg. 337], segundo ele — e essa nos parece uma imagem discutível. Porque se sobrepõem à natureza, as exigências culturais acabam provocando uma defasagem com os mecanismos inatos; ora, isso constitui uma ameaça para os valores culturais, pois são os mecanismos inatos que, por seu caráter natural e conservativo, fundamentam os comportamentos sociais. Essa idéia, que Lorenz desenvolverá vinte anos mais tarde, em *A agressão*, apresenta um surpreendente paralelismo com a proposta freudiana — sobretudo quanto ao fato de que a sublimação individual é sempre mais lenta do que a exigência cultural. Para Lorenz, o homem coloca questões à natureza e cria a cultura, na medida que não se satisfaz com as respostas obtidas. O homem não é “mau”; como explica Lorenz (para mais tarde ampliar essa mesma idéia), o que acontece é que o homem “ainda não é suficientemente bom” para as exigências atuais da sociedade [*ibid.*, pg. 380].

Ao rejeitar a teoria de uma “pulsão de morte”, Lorenz parece aceitar que a agressividade homicida do homem constitui um fenômeno cultural; trata-se de um fenômeno nem essencial nem necessariamente eterno; ele resultou da distância exagerada que, ao menos até aqui, a civilização se apressou em criar frente aos desencadeadores naturais — são assim, por exemplo, os comportamentos de submissão que provocam uma inibição da agressividade no adversário. No entanto, tal discrepância entre as exigências da civilização e o Ego retardado constitui um estímulo dialético para o esforço civilizador. Ao mesmo tempo essa desigualdade é a causa de que o homem possa provocar a morte de um companheiro de sua espécie e ampliar essa morte até o nível do incalculável. Lorenz acredita que esse estado de coisas é uma etapa “pré-histórica”, hipótese que nos parece muito fecunda.

O enfoque fisiológico-condutista (etológico) de K. Lorenz contém, potencialmente, uma dialética que poderia abrir as portas a

uma solução à contradição onde tropeçamos há pouco: a civilização nasce como resposta positiva a uma deficiência de ser, a um não-ser relativo; mas funciona, ao mesmo tempo, como uma causa da deficiência de ser, de um relativo não-ser, do chamado “instinto de morte” (conceito que Lorenz não aceita, como já dissemos). Pois bem, Lorenz levou adiante esta dialética. Vinte anos após ter escrito os trechos que citamos, ele formulou o seguinte prognóstico: “Não acredito, por motivo nenhum, que os grandes fatores da evolução das espécies, como a mutação e a seleção, possam resolver o problema da humanidade no que se refere à supressão *completa* de sua agressividade intra-espécie. Isso não significaria uma confirmação de seus métodos consagrados. Mesmo que um instinto comece a se tornar prejudicial numa situação vital nova e concreta, ele jamais poderá ser suprimido em sua totalidade — isso equivaleria a abrir mão de todos os seus outros efeitos, que são imprescindíveis. O mais provável é que se crie um mecanismo especial de inibição adequado àquela situação específica, visando impedir a atividade prejudicial do instinto. Na filogênese de algumas espécies, quando foi preciso inibir-se a agressividade a fim de tornar possível a colaboração pacífica de dois ou vários indivíduos, nasceu então o vínculo do amor e da amizade pessoais; em cima deles é que se edificou igualmente a ordem social humana. A nova situação vital na presente fase da humanidade confirma, sem sombra de dúvida, a necessidade de um mecanismo inibitório que impeça não apenas a agressão contra nossos amigos pessoais mas também contra todos os homens” [K. Lorenz, “Die Hoffnung auf Einsicht in das Wirken der Natur”, in *Die Hoffnungen unserer Zeit*, R. Piper & Co. Verlag, Munich, 1963, pgs. 158-159].

Nesse texto um pouco enigmático, Lorenz exprime sem dúvida a esperança de que o homem será capaz de restabelecer a inibição intra-específica de matar — que foi paralizada pela civilização. Não apresenta maiores informações sobre *como* efetivar esse processo. Pode-se supor que a tomada de consciência *cultural* conseguirá hiperformar ou desenvolver de modo conveniente os fatores biológicos; mas não se sabe se Lorenz pensava numa práxis consciente ou numa espécie de modificação neo-lamarckiana. Lorenz diz unicamente que essa inibição de matar foi desarticulada pelo *Homo Sapiens* e deve, portanto, ser rearticulada por ele mesmo. Por outro lado, esse mecanismo inato que desencadeia a inibição é um fato *biológico*, que pode estar tanto reprimido quanto reforçado pela civilização — exatamente como no caso de qualquer

outro comportamento biológico. A agressividade humana, como concebida por Lorenz, não provoca todos os casos de morte mas causa, na verdade, massacres sem conta; a modificação cultural das formas *biológicas* de funcionamento poderia perfeitamente afetar o problema de toda *morte* — do mesmo modo como Lorenz gostaria de vê-la aplicada ao problema do mecanismo de inibição das tendências homicidas. Isso porque a civilização tende à supressão (*Aufhebung*) dos fenômenos naturais — não apenas a anulá-los mas a transcendê-los.

Na verdade, Konrad Lorenz reviu e melhorou um pouco suas relações com a psicanálise, como se pode ver em sua última obra *A agressão* [Konrad Lorenz, *A agressão: uma história natural do mal*, Editora Martins Fontes, Santos, 1973]. Inclusive, parece-nos que, dentre todos os homens de ciência que examinaram o problema da pulsão de morte, foi ele quem tratou mais adequadamente certos aspectos especiais. A agressividade intra-específica não é para ele uma “reação” e sim uma conduta espontânea e necessária, no interesse da conservação da espécie: “Como fiéis darwinistas que somos, (...) perguntamos qual é, antes de tudo, a contribuição positiva que a luta entre congêneres (em condições naturais, ou melhor, pré-culturais) traz para a conservação da espécie, além dessa pressão seletiva que conduziu tantas espécies à sua evolução superior” [*ibid.*, pg. 48]. “Freud pode reclamar a glória de ter sido o primeiro a reconhecer a autonomia da agressividade. Ele mostrou também que a ausência de contactos sociais e sobretudo sua perda (perda do amor) incluem-se entre os fatores que mais fomentam a agressividade” [*ibid.*, pg. 80]. Examinemos o esquema de Lorenz: a agressividade é necessária para a conservação da espécie porque “serve” à seleção natural; está enraizada na filogênese, mas através da frustração pode ser intensamente cultivada e estimulada na ontogênese. Aqui, justamente, Lorenz entrevê com certa razão um princípio de “solução do enigma” criado pelo instinto de morte: “Era de se esperar que ocorresse uma divergência insuperável a respeito do conceito de instinto de morte que, segundo a teoria freudiana, se opõe radicalmente aos instintos de vida, por ser um princípio destruidor. Aos olhos dos etólogos, esta hipótese completamente estranha à biologia é não apenas supérflua mas também falsa. A agressão, cujos efeitos são freqüentemente equiparados aos do instinto de morte, significa na verdade um instinto igual aos demais; em condições naturais, ele é tão benéfico para a vida e para a espécie como todos os outros”

[*ibid.*, pg. X]. Lorenz se interessa pela expressão “instinto de morte”, o que não nos surpreende, em se tratando de um biólogo: “Na época em que escrevi isso, já havia psicanalistas que absolutamente não acreditavam no instinto de morte, mas que muito corretamente interpretavam a ação auto-destrutiva da agressão como um ato falho de um instinto que em si mesmo é conservador da vida” [*ibid.*, pg. 363]. “Aqui, a própria seleção se mete num funesto beco sem saída. Isso acontece sempre que a competição entre os representantes da mesma espécie constitui o único fator seletivo, sem relação com o meio constituído pelas outras espécies animais” [*ibid.*, pg. 65, sublinhado pelo próprio Lorenz]. Vamos resumir outra vez: enquanto instrumento da seleção natural, a agressão conserva a espécie e a vida. A nível humano, ela tem uma “ação auto-destrutiva” e se perde em “funestos becos sem saída” porque se transforma num “ato falho” — na medida que o homem já deixou evidentemente de competir com o “meio extra-específico” e passa a competir apenas com seus congêneres. Ora, esta competição intra-específica é conseqüência óbvia da civilização. Portanto, o “instinto de morte” não é um “instinto que provenha da morte” e sim um instinto “extraviado”; sendo o homem, por definição, um ser cultural, deve-se perguntar se o “ato falho de auto-destruição” contido na agressão não é algo especialmente humano. Em todo caso, a agressividade adquire uma coloração específica no caso do homem: aquilo que, “em condições naturais, ou melhor, pré-culturais”, estava ainda a serviço da vida e da espécie, transformou-se em elemento mortífero, dentro das condições da civilização. E o quadro se complica ainda mais: a agressividade — que no homem se transforma no chamado “instinto de morte” ou nesse “ato falho” assassino! — é filogeneticamente anterior ao amor; esta é também a convicção de Lorenz: “A agressividade intra-específica é milhões de anos *mais antiga* que a amizade e o amor pessoais. Durante longas épocas da história de nosso planeta, houve animais que eram, sem dúvida, donos de ferocidade e agressividade extraordinárias, assim como quase todos os répteis. (...) Com toda certeza, existe uma agressividade intra-especie sem seu antagonista, o amor; mas, ao contrário, *não existe amor sem agressividade*” [*ibid.*, pg. 328, sublinhado por Lorenz]. É por isso que o comportamento agressivo se mistura com o comportamento amoroso; por isso, também, a existência de uma certa ambivalência entre os animais. No amor, a conduta agressiva é tanto mais forte, quanto maiores forem as frustrações sofridas pelo instinto sexual [cf. *ibid.*,

pgs. 322 ss.]. Lorenz insiste em fazer uma rígida separação entre o ódio e a agressividade [*ibid.*, pg. 328], mas no caso trata-se antes de tudo de uma questão terminológica.

Conforme verificamos através de numerosas citações, o pensamento de Konrad Lorenz evoluiu até chegar às imediações do pensamento psicanalítico. Tem particular importância sua hipótese de que a agressividade humana homicida, opressora e intra-específica está diretamente relacionada com as condições não-naturais (culturais) da existência do ser humano.

c) *A criança eternamente inacabada*

Essas tão sombrias teorias de Lorenz abrem caminho para uma questão não respondida. Lorenz apela à *razão* (isto é, à *cultura*) para corrigir os tais “atos falhos” [*ibid.*, pgs. 393 ss, assim como a obra já citada, *Die Hoffnung auf Einsicht*]. Por mais absurda que possa parecer e ainda que fosse apenas enquanto um jogo de idéias, nós nos permitimos fazer a pergunta seguinte: seria a morte natural uma determinação necessária que o homem, cultural e racionalmente, se impõe? (Como decidir quando não matar e quando ser morto?) Seria a morte *necessariamente* “o objetivo de toda vida”, a perfeição e o limite máximo que o homem pode atingir? Em outras palavras: seria ela, necessariamente, a obrigação a ser cumprida, o último estado de *amadurecimento* da vida humana? A morte constitui um fato e um escândalo. E, para eliminar o escândalo, o homem se vê obrigado, através de uma racionalização, a transformar a mais extrema *necessidade* numa altíssima *virtude*. Mas o mesmo homem cria a história e a cultura: estrutura valores e transcende a compulsão da natureza, ao projetar um novo *telos*. *Telos* — valor e objetivo especificamente *humano* — é, no entanto, uma disposição livre sobre a natureza. Levando adiante essa consideração, pode-se dizer que o “amadurecimento” da morte — proveniente do destino — demonstra a imaturidade do homem histórico.

O homem não se ajusta bem ao estado de “maturidade” que a sociedade lhe oferece. Antes de tudo, trata-se de uma “maturidade” que a morte impõe como seu desfecho e que a sociedade ratifica; nela estão presentes, fundamentalmente, elementos de alienação social e da mistificação mais hipócrita. Freud percebeu claramente como o homem é forçado a atingir uma “maturidade” que se caracteriza, de um ponto de vista libido-econômico, pela orga-

nização sexual *genital* — ao contrário dos estados pré-genitais “imatuross”. Segundo ele, a “organização sexual” do homem permanece fundamentalmente *inacabada* — senão, nem a fixação nem a “regressão tão vasta” poderiam ser imaginadas [S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, 1924, G.W., XIV, pgs. 186-187. *Inibições, sintomas e ansiedade*, Ed. St., Vol. XX, pg. 179]. Os estágios da organização sexual “ultrapassados” pela pressão da sociedade são, por assim dizer, “superados” (*aufgehoben*) através da suposta “organização sexual genital madura”, considerada como socialmente aceitável. Tais estágios são superados de maneira positiva quando a “organização sexual genital” não se preocupa com os tabus sociais; ocorre, geralmente, que ela se atrofia ao máximo e vive uma existência infeliz e mistificada pelo compromisso, acabando por se chamar moral e renúncia: “Não admira que, sob a pressão de todas essas possibilidades de sofrimento, os homens se tenham acostumado a moderar suas reivindicações de felicidade — tal como, na verdade, o próprio princípio de prazer, sob a influência do mundo externo se transformou no mais modesto princípio da realidade —, um homem pense ser ele próprio feliz, simplesmente porque escapou à infelicidade ou sobreviveu ao sofrimento, e que em geral a tarefa de evitar o sofrimento coloque a de obter prazer em segundo plano. (...) Uma satisfação irrestrita de todas as necessidades apresenta-se-nos como o método mais tentador de conduzir nossas vidas; isso, porém, significa colocar o gozo antes da cautela, acarretando logo o seu próprio castigo” [S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1929, G.W., XIV, pg. 435. *O mal-estar na civilização*, Vol. XXI, pg. 95]. Dificilmente se poderia descrever de forma mais expressiva a quadratura do círculo, ou seja, relacionar a permanente *necessidade* do homem de “substituir a vida uterina”, com a *separação* (para permanecer no nosso tema); como resultado, coloca-se a prudência antes do gozo, a fuga do sofrimento antes da realização.

“A única diferença está no fato de que na infância a combinação dos instintos parciais e sua subordinação sob o primado dos genitais só foram efetuados muito incompletamente ou não foram de forma alguma. (...) Assim, o estabelecimento deste primado a serviço da reprodução é a última fase através da qual passa a organização da sexualidade”. [S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905, G.W., I, pg. 100. *Três ensaios sobre sexualidade*, Ed. St., Vol. VII, pg. 205.] Em 1923, Freud complementa essa primeira teoria, talvez um pouco simplista, com a

introdução de uma fase “fálica” na criança; ele chama-a de *organização genital infantil* (!) que, diferentemente da organização genital “madura”, na verdade “conhece apenas uma espécie de genital: o masculino” [S. Freud, *ibid.*, nota de rodapé nas pgs. 100 e 204. E *Die infantile Genital-organisation*, 1923, G.W., XIII, pgs. 293/298. *A organização genital infantil*, Ed. St., Vol. XIX, pg. 179 ss]. A consequência é inevitável e de certo modo conformista, outra vez: se a primeira organização genital infantil conhece *somente* o falo, isso supõe a seguinte alternativa: “*genital masculino ou castrado*” [*ibid.*], de tal modo que a organização sexual já amadurecida não poderá senão variar dentro da antítese “atividade masculina” e “passividade feminina” [*ibid.*]. Tudo isso suporia a existência de uma biológica “inveja do pênis” na mulher — que iremos estudar no terceiro capítulo desta parte, a partir da página 245. Mas já nos antecipamos, dizendo que essa inveja nos parece não tanto uma *necessidade* biológica determinada pelo princípio de realidade, mas sim um fenômeno cultural sociológico, tributário do princípio de desempenho e sua “organização genital”.

Vamos deixar de lado essa tese sobre a castração biológica da mulher e conservemos a hipótese que, como um fio vermelho, atravessa toda a obra de Freud, ou seja, “o notável e momentoso fato do *início bifásico* do desenvolvimento sexual”. [Die infantile...] Toda a obra de Freud mostra “a *ampla aproximação do desfecho final da sexualidade na infância* (por volta do quinto ano de idade) com a forma definitiva por ela assumida no adulto” [*ibid.*]. Abstraindo por um momento das concessões obrigatórias ao princípio de desempenho (com sua suposta “organização sexual genital madura”), as “duas fases” do desenvolvimento sexual humano (e sua “ampla aproximação” entre a “organização sexual” infantil e a “forma definitiva no adulto”) significam, *grosso modo*, que a “forma definitiva” da sexualidade humana repete a sexualidade “infantil”; simplificando ainda mais, pode-se dizer que a *sexualidade “infantil” é exclusiva da espécie e tem muito poucas relações com o critério de maturidade e de um “primado genital a serviço da reprodução*”. Se aplicados ao homem, os critérios zoológicos perdem grande parte de sua validade — como verificaremos mais tarde, ao comentarmos as teses de Kinsey.

Por que essa contradição? Porque o *animal* neotênico constitui um novo gênero fechado, com características perfeitas e acabadas, enquanto o ser neotênico humano (como disseram Freud e

Bolk simultaneamente) dá um novo salto dentro da natureza; e, mais do que isso, dá um salto desde o acabado da natureza até o inacabado essencial da existência histórica. Dentre os autores modernos, Georges Lapassade foi quem mais claramente estudou esse fenômeno [Georges Lapassade, *L'entrée dans la vie*, Éditions de Minuit, Paris, 1963]; ele colocou em dúvida, de forma radical, a "maturidade" do homem. Por várias vezes, Freud tentou reduzir a um denominador comum a contradição entre o infantilismo eterno da organização genital e a exigência de amadurecimento dessa mesma organização. Dessas tentativas, a mais notável — por sua forma inconseqüente — é a da "maturidade".

Para G. Lapassade, a neotínea especificamente humana apresenta dois aspectos contraditórios: o homem neotênico *permanece* sempre "imaturado" e, ao mesmo tempo, consegue a maturidade muito *prematuramente* (Cf. o conceito de Portmann sobre o "precocial dependente"). O ser biológico *específico* do homem consiste na contradição entre retardamento e aceleração. Isto funciona tanto para o indivíduo quanto para a espécie: nem um nem outro jamais serão acabados. A persistência de estruturas juvenis e fetais relaciona-se com o permanente inacabar do homem — que, por isso, mantém-se incompleto e infantil e só através da história tende para o "acabamento" (a plenitude). Um ser neotênico pode repetir uma forma juvenil de seus ancestrais, mas encontra-se encerrado numa nova estrutura juvenil; no decorrer da história do indivíduo e da espécie, o ser humano mantém-se disponível ao condicionamento e conserva também essa extrema flexibilidade e capacidade evolutiva do estágio juvenil. Ainda que seja dentro de uma estrutura apenas neotênica, um ser completamente acabado desconhece a história; então, atinge a maturidade — que é fechada, apesar de neotênica. Mas isso jamais acontece com o ser humano. A história pressupõe a flexibilidade da estrutura neotênica, mas *também abala o conceito normativo de maturidade humana*. O conceito de "ser adulto" torna-se relativo; a flexibilidade da neotínea humana nos força a "valorizar o indeterminado da juventude e, correlativamente, nos obriga a desvalorizar o determinado da idade adulta".¹⁸

¹⁸ Georges Lapassade [*op. cit.*, pg. 30; cf. pgs. 29 e ss.] esboça uma crítica do revisionismo psicanalítico e seu "ideal-adulto"; analisa também as hipóteses de Géza Roheim, demonstrando o significado dos ritos de iniciação como *repetição* e *antecipação* da morte, através do novo nascimento. Isso coincide perfeitamente com o dogma cristão sobre a morte e

Lapassade vem corroborar nossa constante recusa, nestes últimos anos, em admitir uma antropologia da “pessoa acabada” ao invés da *personalização*; da “liberdade” abstrata ao invés da *libertação*; da “maturidade” mistificadora ao invés do *amadurecimento*.

Lapassade se detém muito pouco no estudo da questão do instinto de morte. A personalização do homem (um conceito sempre aberto), obriga o autor a supor que todo estado já terminado, toda meta fixada, todo limite fechado significam para o ser humano uma *alienação* de sua sexualidade (no sentido freudiano) e de sua criatividade (no sentido marxista). Assim, Lapassade exige uma “consciência do inacabamento”.

Todas as sovadas conceituações sobre a natureza “aberta” do homem (que abundam entre os espiritualistas) obrigam a natureza humana a tomar uma “atitude aberta” a cada nova etapa de seu desenvolvimento cultural. Se não fosse um círculo vicioso, isso poderia significar uma luta constante contra o último condicionamento, contra o último limite: a morte. Mesmo sendo uma expressão dessa luta, a cultura não deixa de ser alienante. Por isso, a sexualidade infantil se vê forçada a um amadurecimento impossível e, daí, a uma conclusão “mortal”; entretanto, a tendência infantil ao prazer constitui uma expressão da mesma luta contra os poderes da morte.

o novo nascimento para uma vida eterna, como é o caso do sacramento do batismo. Quanto ao “ideal-adulto”, E. H. Erikson aprova inteiramente o caráter da “sexualidade genital”: “Cada sistema deve ter sua própria utopia. Na psicanálise, a utopia é preenchida pela ‘genitalidade’. Inicialmente ela foi pensada (...) como a integração dos estágios pré-genitais” [Erik H. Erikson, *Infancia y juventud*, Hormé, B. Aires, 1959, pg. 78]. O conceito de “genitalidade” é insubstituível enquanto uma norma fluida que mais ou menos *ex contrario*, integra a identidade pessoal: “Estudos acurados de neuróticos, quaisquer que sejam, demonstram que eles apresentam uma inibição em seus ciclos sexuais” [*ibid.*, pg. 78]. Nesse sentido, o papel desempenhado pelo conceito de genitalidade é social-normativo. “Para obter um significado social permanente, a utopia da genitalidade deveria incluir: 1) reciprocidade no orgasmo, 2) com um parceiro amado, 3) do sexo oposto, 4) com quem fosse capaz e se desejasse compartilhar uma confiança mútua, 5) e com quem fosse capaz e se desejasse regular os ciclos de: a) trabalho, b) procriação, c) diversão. 6) de modo que se assegure um desenvolvimento satisfatório também à descendência. Parece evidente que uma realização tão utópica, em grande escala não pode ser uma tarefa individual nem terapêutica. E será, muito menos, um problema puramente sexual” [Erik H. Erikson, *op cit.*, pg. 214].

d) *A tentativa de cura pela psicanálise*

O neotênico *Homo Sapiens* é necessariamente infantil e por isso mesmo transformador da natureza; ele espera chegar a uma situação limite que, sem dúvida, não está seguro de conseguir atingir; nela deveriam ser superadas tanto a "maturidade" quanto a morte.

Vamos considerar mais uma vez aqui o fenômeno da compulsão à repetição, que nasce da frustração do ser, ou seja, da presença da morte na vida humana. Ele força o homem a amadurecer, mediante o exercício incessante das satisfações substitutivas; mas como também funciona em unidade dialética, graças à repetição das origens, acaba impedindo que o homem alcance sua maturidade "definitiva", seu ansiado "acabamento". A complicada *ambivalência* que caracteriza a compulsão repetitiva (já estudada no início deste capítulo) constitui uma das maiores dificuldades para definir com precisão a relação dialética entre a vida e a morte. Mas a própria ambivalência tem seus "limites"; refletida de modo consciente pelo espírito humano, ela não significa pura e simplesmente um jogo vazio com tendências que *fundamentalmente* se contradizem; não constitui nem um "jogo de palavras" (expressão usada por Adler para apontar a enredada cumplicidade entre cultura e repressão), nem um relativismo pendular de sentido incompreensível. Nesse sentido, a previsão, a planificação e a práxis do homem seriam elementos supérfluos ou ilusões ridículas, já que impossíveis — por antecipação e por princípio.

Pois bem, foi justamente em cima da *práxis* psicanalítica que Freud (esse grande homem prático) ergueu sua construção teórica a respeito da compulsão à repetição. Justamente ao falar da cura psicanalítica salvadora é que ele demonstrou como a compulsão repetitiva realmente existe: "O paciente não pode recordar a totalidade do que nele se acha reprimido, e o que não lhe é possível recordar, pode ser exatamente a parte essencial. Dessa maneira, ele não adquire nenhum sentimento de convicção da correção da construção teórica que lhe foi comunicada. É obrigado a *repetir* o material reprimido como se fosse uma experiência contemporânea, em vez de, como o médico preferiria ver, *recordá-lo* como algo pertencente ao passado. Essas reproduções, que surgem com tal exatidão indesejada, sempre têm como tema alguma parte da vida sexual infantil, isto é, do complexo de Édipo, e de seus derivativos, e são invariavelmente atuadas [*acted out*] na esfera da transferên-

cia, da relação do paciente com o médico. Quando as coisas atingem essa etapa, pode-se dizer que a neurose primitiva foi então substituída por outra nova, pela neurose de transferência. O médico empenha-se por manter essa neurose de transferência dentro dos limites mais restritos; forçar tanto quanto possível o canal da memória e permitir que surja como repetição o mínimo possível. A proporção entre o que é lembrado e o que é reproduzido varia de caso para caso. O médico não pode, via de regra, poupar ao paciente essa fase do tratamento. Deve fazê-lo reexperimentar alguma parte de sua vida esquecida, mas deve também cuidar, por outro lado, que o paciente retenha certo grau de alheamento, que lhe permitirá, a despeito de tudo, reconhecer que aquilo que parece ser realidade é, na verdade, apenas reflexo de um passado esquecido. Se isso puder ser conseguido com êxito, o sentimento de convicção do paciente será conquistado, juntamente com o sucesso terapêutico que dele depende" [S. Freud, *Jenseits. . .*, loc. cit., pg. 16-17. *Além do princípio de prazer*, loc. cit., pg. 31]. Essa interação reciprocamente contraditória entre "recordação" e "reprodução" é o que Freud chama de "*compulsão à repetição*"; a partir daí, ele elabora a definição reproduzida anteriormente no presente livro. Na transferência psicanalítica, a "reprodução" se refere à frustração passada e ao "desespero de que foi vítima" o paciente, em sua infância. "Os pacientes repetem na transferência todas essas situações indesejadas e emoções penosas, revivendo-as com a maior engenhosidade. Procuram ocasionar a interrupção do tratamento enquanto este ainda se acha incompleto; imaginam sentir-se desprezados mais uma vez, obrigam o médico a falar-lhes severamente e a tratá-los friamente", etc. [*Ibid.*, pg. 19 e 34.]

Portanto, a repetição constitui uma resistência contra o desenvolvimento da cura. Mas, ao mesmo tempo, *é também a única garantia de seu êxito*. Freud distingue claramente entre a repetição cega e hostil ao tratamento (por ele chamada *agieren* — interpretação ou *acting out*, na terminologia atual) e, por outro lado, o "recordar", que deve se realizar no plano verbal das associações. *Mas essa diferença é, antes de tudo, de índole econômica*; consiste na diferença entre o atuar (repetindo inconscientemente) e o reviver (repetindo conscientemente e esclarecendo conceitualmente o que foi vivido). Existe aí uma grande diferença relacionada com dois diferentes sistemas de sinalização (no sentido de I. P. Pavlov) ou com dois sistemas intra-psíquicos (para ficarmos em Freud) — ou seja, o *Ubw* (inconsciente) e o *Bw* (consciente). A cura con-

siste exatamente em transferir a repetição de um sistema para o outro — inclusive porque ela nasceu geneticamente no inconsciente. Pode-se conseguir tal resultado graças à ação condutora do objeto da transferência, ou seja, o analista; em outras palavras, através de um “simulacro”, *mas desta vez tratando-se de um simulacro terapêuticamente positivo.*

Esse motor impulsor, esse mecanismo ativo da terapia (a transferência) não é em si mesma outra coisa senão uma repetição; aqui porém, trata-se de uma repetição que se realiza casualmente no processo de cura — e que é casual apenas do ponto de vista de quem repete; pois existe um objeto que sabe “empreender” um trabalho positivo através dessa repetição, o analista; na situação privilegiada da psicanálise, ele consegue reconduzir a repetição para a consciência e, com isso, fazê-la “perder o encanto”. Em resumo, esse é um processo extremamente trabalhoso onde se cria uma capacidade de discernimento não genética mas com resultados práticos qualitativos, ao valorizar a repetição. Uma repetição ativa, e até mesmo não verbalizada, às vezes pode se tornar um remédio terapêutico que, na verdade, só ocorre graças à interferência do analista (enquanto objeto da repetição); é o caso típico de certas técnicas psicoterapêuticas de inspiração analítica, para tratamento de crianças e de psicóticos. Segundo o comportamento do objeto nessa situação concreta, a própria repetição será catástrofe ou salvação, sem entretanto depender da *realidade* do objeto presente. Nesse sentido, a repetição apresenta-se como em si mesma indiferente, ou melhor, ambivalente: tende à restauração do estado pré-traumático e *ao mesmo tempo* à superação do trauma. Em resumo, esse comportamento será “salvação” apenas na circunstância psicanalítica, perfeitamente delimitada e igual a si mesma; ao invés de agir como fazem os outros, o interlocutor do doente mantém-se diante dele como se fosse um espelho — até que o mecanismo de repetição automática se torne consciente, junto com seus correlatos. Tal método só será bem sucedido quando impedir que o analisando “atue” demasiado ativamente no plano da compulsão repetitiva, fora da transferência; precisará, ao contrário, levar o paciente a colocar em palavras (ou seja, em conceitos) sua “atuação” camuflada.

Deve-se dizer, entretanto, que é *fundamentalmente* aproximativa e flutuante a passagem de um para outro tipo de repetição; já verificamos que a atuação pode inclusive predominar em certos tipos de terapia; mesmo porque ela em si já é uma repetição modi-

ficada — e de algum modo, mesmo imperfeitamente, adaptada à situação; por mais que repita em fantasia e mediante um comportamento simbólico, o doente não pode *realmente* reconstituir a vida intra-uterina ou o período de lactância, por intermédio do “simulacro” do analista. A situação psicanalítica (inclusive quando medianamente “ativa”) confirma sobejamente a ambigüidade da atuação — como uma tentativa regressiva e ao mesmo tempo progressiva de adaptação. Em toda análise, misturam-se atuação (sempre modificada e já simbolizada) com recordação (que nunca se esgota inteiramente na verbalização conceitual). “Achamos muito indesejável que o paciente *atue* fora da transferência, em vez de recordar. A conduta ideal para os nossos fins seria que ele se comportasse tão normalmente quanto possível fora do tratamento e expressasse suas reações anormais somente na transferência” [S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse*, 1938, G.W., XVII, pg. 103. *Esboço de Psicanálise*, Ed. St. Vol. XXIII, pg. 204]. Mas será possível existir uma conduta “ideal”? Uma das “vantagens da transferência” é exatamente que “nela, o paciente produz perante nós, com clareza plástica, uma parte importante da história de sua vida, da qual, de outra maneira, ter-nos-ia provavelmente fornecido apenas um relato insuficiente. *Ele a representa diante de nós, por assim dizer, em vez de apenas contar*” [*ibid.*, pg. 101 e 203] [grifos do autor].¹⁹

Nessa exposição “técnica”, pretendia-se mostrar de um lado que os *acontecimentos na situação psicanalítica* são sem dúvida “privilegiados” de um ponto de vista terapêutico, já pela própria índole da situação; por outro lado, confirma-se que tais acontecimentos não são de modo algum excepcionais ou incompreensíveis, pois respondem à lei geral da ambivalência, típica da compulsão repetitiva.²⁰ Tal exposição pretendia demonstrar que a psicanálise

¹⁹ A ressalva do “por assim dizer” significa que o paciente deve antes de tudo verbalizar; mas também quer se referir à dificuldade de “recordar” e de “mencionar”. Resumidamente: significa que o motor dos dois comportamentos — na prática, sempre misturados — é a repetição (simbólica) que se mostra ao mesmo tempo regressiva e progressiva. [Cf. S. Freud, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, 1914, G.W., X. *Recordar, repetir e elaborar*, Ed. St. Vol. XII.]

²⁰ Tomamos a liberdade de citar nosso próprio texto: “No entanto, a ambivalência da transferência basicamente não é distinta da ambivalência inerente a qualquer simbolismo e a toda existência no tempo. A partir da essência mesma da terapia, a ambivalência é altamente simbólica para o nível de desenvolvimento do paciente” [I. A. Caruse. “Übertragung

é uma. "técnica" que utiliza a "natureza" da compulsão repetitiva como motor — e, mais concretamente, *enquanto fator de progresso*. Os caminhos da compulsão à repetição se desenvolvem de modo a permitir sua *integração* e *totalização* no processo da consciência e, através disso, na historicidade progressiva do paciente.

Sem dúvida, a psicanálise não é apenas uma "manifestação histórica" (constatação banal); a partir de sua origem, ela já se apresenta como uma práxis histórica — ou seja, um determinado tipo de relação inter-humana a serviço do crescimento da consciência e, conseqüentemente, da cultura e da ação histórica. Existem muitas psicoterapias pré-fabricadas e eivadas da impotência do idealismo filosófico. Ao contrário delas, a psicanálise é fundamentalmente uma práxis do crescimento da consciência e do fazer social; por mais deficientes e contraditórias que possam ser, suas elaborações teóricas constituem uma tentativa de que essa prática se torne mais transparente para si própria.²¹ A psicanálise é — e pretende ser — um instrumento a serviço da vida, um instrumento que acione novamente o tão dificultado processo da personalização. Assim, a psicanálise poderia ser definida como uma formação que reage contra a potencialidade e o imobilismo da neurose. Parece-me um ato de deliberada má-fé dizer que a psicanálise é "a doença

und Symbol", in *Acta Psychotherapeutica*, III, 1955, 1, pg. 227]; "A técnica analítica pode e deve ser 'existencial'. (...) Constitui uma práxis verdadeira porque se baseia na transferência, para uma situação interpessoal, de fatos vivenciados. (...) Isso significa que a técnica psicanalítica desafia deliberadamente a ambivalência de toda investigação antropológica que é, sem dúvida, tanto regressiva quanto prospectiva — de um lado, carrega contradições dentro de si mesma, enquanto de outro, elimina e supera as contradições, em sínteses provisórias. Com isso, a técnica analítica pretende ser realista e histórica, ao contrário de inúmeras técnicas pseudo-existenciais — que pretenderam mudar o mundo, evitando cair na contradição e na ambigüidade da historicidade" [I. A. Caruso, "La technique analytique en tant que technique 'existentielle'", in *Acta Psychotherapeutica*, VIII, 1960, 1, pg. 22].

²¹ Não me parece ser este o lugar de provar a condição dialética da psicanálise, tão criticada pelo marxismo ortodoxo — e às vezes até pela psicanálise ortodoxa! Inegavelmente, a prática e sobretudo a teoria da psicanálise têm uma certa "tortuosidade" — e por que negar tal fato? A infalibilidade, aliás, não é uma virtude nem dialética nem marxista. Permitam que mais uma vez citeemos nossos estudos: I. A. Caruso, *Soziale Aspekte der Psychoanalyse*, Stuttgart, 1962, *Psicanálise e dialética*, Bloch Editores, 1967, Rio de Janeiro) e "Die interkollektive Dialektik in der psychoanalytischen Situation", in *Z. f. psychosom. Med.*, IX, 1963, 3, pgs. 197-208.

que se pretende curar a si mesma” (Karl Kraus); essa observação justifica-se, em parte, e repete curiosamente uma perspectiva bastante típica do próprio Freud; ou seja, no fundo, Freud dizia a mesma coisa não apenas em relação à psicanálise mas também em relação à própria vida — *ele que criou e colocou a psicanálise a serviço da vida*. Do seu ponto de vista, também a vida é uma perturbação que tenta, com grande esforço, superar-se a si própria. De resto, Karl Kraus e Sigmund Freud eram filhos da mesma cultura e do mesmo espírito de classe.

O equívoco de Kraus tem uma explicação fácil, na medida que a psicanálise trabalha com as forças da neurose, para no final eliminar a neurose mesma; mais do que isso, ela tenta inclusive provocar uma *neurose de transferência* (através da compulsão à repetição), para posteriormente integrá-la, pela tomada de consciência, num contexto histórico. Em outras palavras: o equívoco de Freud tem uma explicação semelhante; o progresso da vida e a ampliação da consciência também trabalham com forças sintomáticas da morte, resumidas na compulsão à repetição; o que existe é uma tentativa de obter a “anamnese”, a partir dele.

Convém tornar mais explícita esta transição imperceptível e no entanto decisiva, quer dizer, a transformação da compulsão repetitiva em “anamnese”.²² Já observamos antes que a compulsão à repetição é em si mesma ambivalente e ambígua. Surgiu do entrelaçamento vida-morte. A psicanálise tem toda sua práxis direcionada para esse ponto obscuro de indecisão, visando provocar nele uma decisão em favor da vida; para tanto, ela procura empregar a repetição *como tal, repetindo* (agora conscientemente e no âmbito da transferência) a tentativa tantas vezes frustrada de uma decisão; ou seja, por meio da “anamnese”, a psicanálise desenterra e resgata o germe quase sufocado do desenvolvimento vital. Portanto, a “anamnese” consiste numa repetição que é uma re-tomada do germe evolutivo enterrado; trata-se de uma “viagem ao passado”, para passar a limpo; a partir desse ultrapassar, cria-se então um novo presente e um novo futuro. A “anamnese” pode conseguir isso através da “repetição” consciente e da “recordação” no sentido freudiano; em suma, a psicanálise é uma tentativa bem-sucedida de anamnese. *Assim, a repetição psicanalítica não é basi-*

²² Nosso mestre V. E. (barão de) Gebssattel foi quem nos levou a utilizar com esse sentido o conceito de ‘*anamnesis*’. Cf. V. E. von Gebssattel, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1954, pgs. 288 ss.

camente distinta daquela que o analisando já tentou em vão realizar antes. Nem mesmo a repetição “inadequada, patológica” e sintomática é “pura” repetição no sentido de um retorno total, de uma “parada” multiplicada; Heráclito já sabia disso, quando falava sobre as repetidas imersões no mesmo rio. A situação em que se realiza a compulsão repetitiva também sofreu mudanças — e daí justamente a “inadequação” ao se repetir. A repetição “patológica” jamais significará uma parada no tempo; ao contrário, será uma tentativa frustrada de “anamnese”. Por que a repetição funciona terapêuticamente na situação psicanalítica? Através de sua técnica, a psicanálise cria uma “circunstância privilegiada”; então, o mecanismo transferencial torna possível e provoca a repetição, libertando-a do mundo da fantasia ao confrontá-la com as relações analista-analisado — as quais tendem a se equiparar; daí, tais relações podem ser consideradas criticamente, à luz da situação interpessoal da psicanálise. Graças à anamnese analítica, a compulsão à repetição passa da condição de tentativa emperrada, desprovida de referências e confusa, para um estado de disponibilidade “processual e produtiva”.

Essas últimas palavras foram tiradas de um trecho de Ernst Bloch: “Toda a intenção da dialética é processual [*prozesshaft*] e produtiva”; a dialética desconhece a “recuperação integral”; a origem “nunca é algo há muito tempo deixado atrás; trata-se, ao contrário, de algo que continua impulsionando incessantemente o ser, num processo nunca encerrado”. Portanto, a autêntica recuperação, na verdade, não deve se referir ao passado, “que já estaria terminado e resolvido”; deveria se remeter “ao que ainda é futuro, quer dizer, àquilo que no passado não chegou a ser”. [Ernst Bloch, “*Die Formel incipit vita nova*”, em *Mercur*, XVII, 1963, 186 (8), pg. 742.]

Essa fórmula dialética de Bloch pode e deve ser aplicada a “propósito” da anamnese psicanalítica. É verdade que ocorre um “retrocesso” através da ambivalência da compulsão repetitiva, na regressão analítica. Apesar disso, a eficácia da psicanálise não está na compulsão repetitiva (princípio de morte conservador) nem num passado devorado pela morte; ela reside antes no “princípio esperança” (para usar outra expressão de Bloch). Encontramos novamente aqui o conteúdo dialético da psicanálise, na medida que sua preocupação e objetivo não se referem ao passado como algo “acabado” mas ao passado enquanto aquilo que “não chegou a ser”; em última análise, toda dialética é essa “filosofia do ainda-não”.

[Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 2 vol., Suhrkamp Verlag, Frankfurt do Meno, 1959.]²³ O passado se torna presente, é novamente re-tomado (re-petido); então, aquilo que ainda “não chegou a ser” desta vez será — para acionar um processo “ao ainda futuro”, como Bloch afirma tão lucidamente.

Muitos psicanalistas consideraram a teoria da “pulsão de morte” como incompatível com um certo otimismo necessário à ação terapêutica.²⁴ Já dissemos anteriormente que a hipótese de Freud não é suficientemente dialética; mas também a crítica dos “revisionistas” compartilha dessa deficiência, tornando-se totalmente a-dialética. No mínimo, a hipótese da pulsão de morte confronta o ponto evolutivo crítico, o ponto da repetição, e praticamente desfaz o nó. A repetição da psicanálise busca tirar do passado o que ainda é potencialidade no futuro: o passado se torna “novo”, realiza-se uma re-surreição do que *já não é*, na medida que *ainda não é* aquele novo que virá a ser. O reprimido, que nós arrastamos conosco à maneira de um cadáver em decomposição, “re-suscita” para uma nova vida. Merece nossa atenção o fato de que a psicanálise integra a temporalidade — ainda que modestamente e apesar ou graças à sua hipótese do “instinto de morte”. Vamos repetir a citação de Bloch: “[Nessa nova perspectiva] a origem nunca é algo há muito tempo deixado atrás; trata-se, ao contrário, de algo que continua impulsionando incessantemente o ser, num processo nunca encerrado”. Freud poderia ter assinado essa proposta. Para ele, a “origem” era igual à “morte”. E no entanto, ele trabalhava, em sua práxis, com outra ação “ainda não fechada e impulsionadora” da origem no presente: trata-se do presente que ainda não se tornou futuro, mas que aponta para lá. A práxis da psicanálise é a abertura da “orgiem” [cf. acima, pgs. 342 ss], uma práxis necessariamente ambivalente que desemboca tanto no pessimismo conservador de Freud quanto no mais valoroso otimismo.

Estamos levando *a sério* que a ambigüidade da compulsão repetitiva é como um espelho que reflete sempre o mesmo tema;

²³ Cf. especialmente Vol. I, pgs. 129 ss., a “descoberta do ainda-não-consciente”, o “ainda-não-consciente como novo tipo de consciência do novo”, “conceito de função utópica”, etc.; também Vol. I, pgs. 288 ss.

²⁴ Por exemplo, Karen Horney — *Neue Wege in der Psychoanalyse*, Stuttgart, 1951, pg. 131 (*El nuevo psicoanálisis*, FCE, México, 1960, pg. 97): “A teoria do instinto de destruição não somente carece de fundamento e se opõe à realidade; mais do que isso, ela é indubitavelmente prejudicial pelas consequências que acarreta”, etc.

vale a pena perguntar se não se trata, na verdade, de uma tentativa, uma prova, um ensaio (como nos ensaios de teatro!); assim, estaríamos fazendo uma espécie de interpretação “ao inverso”, pois de certo modo vemos sua imagem como que refletida no espelho da regressão. A temporalidade da compulsão à repetição não seria exatamente o contrário do que percebemos dela? O repetido não é, antes de tudo, um símbolo daquilo que vem a ser?²⁵ Assim pois, o princípio de morte (o regressivo, o fixo) não seria para nós o que já passou, o que já-não-é símbolo do vindouro, do ainda-não? A pretensa “maturidade” não seria um pré-estágio do Eros infantil? E a separação, um ensaio relativo ao eterno presente? Houve uma tentativa de introduzir na psicanálise o conceito de “princípio do Nirvana” em substituição ao “impulso de morte” [S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, loc. cit., pg. 60. Além do princípio de prazer, Ed. St., Vol. XVIII, pg. 76]. Não nos agrada o sabor dogmático-budista da palavra. E no entanto, a “meta” que se procura pela repetição de uma espécie de “ensaio geral” não seria um começo do que já se ensaiou anteriormente? Em *O tema dos três escrínios* [cf. acima, pgs. 165 e ss.], Freud se aproximou bastante dessa proposta, ligeiramente esboçada aqui. Pois bem, não seria possível também o *inverso*? Em outras palavras: a Deusa da morte não é uma imagem, um “ensaio” da Génitrix? A progressão da repetição na vida não seria algo assim como um filme projetado ao contrário, que nos apresentaria o desenvolvimento da morte até o nascimento? Com toda certeza, nós não percorremos a espiral do amadurecimento e do progresso simplesmente para “desperdiçar” todo esse aprendizado. Ao contrário, não estaríamos buscando atingir o ilimitado, que se apresenta na compulsão repetitiva como num reflexo e através de seguidas tentativas de se concretizar?²⁶ Nada nos obriga a aceitar uma simples circulari-

²⁵ É por isso que, aplicado ao homem, o conceito de “maturidade” mostra uma especial ambivalência, que por sua vez está ligada à compulsão repetitiva. Pesando melhor, a hipótese da fetalização segundo L. Bolk contém dois elementos correlatos muito importantes: a interrupção do retardamento — e com isso a possibilidade de um amadurecimento humano “acabado” significaria também sua regressão filogenética (!) à condição antropóide (H. Conrad-Martius); isso ocorre porque a forma infantil (melhor ainda, fetal) de desenvolvimento oferece um modelo “prospectivo”, visando modificações evolutivas progressivas (hipótese da proteogênese de O. H. Schindewolf).

²⁶ Tentar colocar o “princípio de Nirvana” no lugar do “instinto de morte” nos faz lembrar a teoria de Anaximandro de Mileto: “O *Apeiron*

dade do tempo, quer dizer, o caráter ilusório de um retorno circular a si mesmo — como ocorreu com o pensamento helenístico quando, mesclando-se ao pensamento oriental, deu origem à *Gnose*.

e) *Entre morte e cultura, a paixão*

A terapia psicanalítica utiliza conscientemente a compulsão à repetição e tenta tirá-la da circularidade para levá-la a se desvendar a si mesma. Já vimos antes que a paixão também é uma tentativa de superar a compulsão à repetição e de curar aquela “doença de morte” própria do homem. Pois bem, a cultura condena esta tentativa.

Sendo um ente ao mesmo tempo reflexivo e “aberto” (inacabado), localizado e desgarrado, o homem adquire consciência de suas lacunas e cria cultura — onde o “princípio de desempenho” aparece, de resto, como elemento inerente. O homem torna sua fragilidade objetiva e passa da natureza para a cultura: cria história. Reage à sua deficiência apresentando um melhor desempenho em favor da cultura que o protege; mas os administradores da cultura exigem mais: um desempenho suplementar, para garantir sua própria dominação; assim, o homem acaba submetido pelo mesmo princípio de desempenho que inicialmente escolheu para a criação. O homem quer ser “mais”, viver “mais”, ser “mais” consciente; então, o “mais” se torna sinônimo de quantidade e o ser se transforma em ter. Daí, sua cultura passa a “especializar” o tempo, “como se fosse uma posse” (um *ter*) [Cf. Joseph Gabel, *Ideologie und Schizophrenie, Formen der Entfremdung*. S. Fischer, Frankfurt do Meno, 1967]; surge assim uma cultura para render mais, para acumular e reter. Se a história é uma resposta ao “inacabamento” do ser e à morte que o ronda, também carrega consigo elementos de morte, graças ao princípio de desempenho e à subsequente quantificação do ser.

Com isso, o homem recorre sempre às mistificações, pois sua condição continua efêmera sendo — sobretudo na medida que existe história. Seria um grande triunfo para os pessimistas da cultura se o processo histórico do homem parecesse inútil; de

[o indefinível ilimitado] é começo e origem das coisas existentes. (...) O *Apeiron* não tem idade. (...) O *Apeiron* não sofre morte nem composição”. [Cf. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Rowohlt, Hamburgo, 1957, pg. 14.] Entretanto, o instinto de morte significa outra coisa.

fato, a alienação total da morte avança para ele como uma situação-limite iminente, como arremate e resumo de todas as outras alienações: alienação do amor no ódio, alienação do trabalho criativo na exploração e repressão. Entretanto, ele nem assim deixa de tender incessantemente e com todas as forças (pelo menos do inconsciente) para outra situação-limite que está sempre lhe escapando: a imortalidade e o amor. Luta para alcançar esta fronteira fugidia; e nisso utiliza duas armas: o Eros (tornado histórico e cultural) e o a-histórico paradoxo do prazer. O Id se transforma em Ego, Ego temporal e histórico. No lugar do Ego, entretanto, volta a se instalar de vez em quando o Id — intemporal e sequioso de prazer; também o Ego-ideal se impõe sempre, quase subterrâneo mas constantemente sedutor — ele é amado pelo eu; por seu intermédio, o Id e o Ego voltam a se misturar; e criam história.

É por isso que o homem oscila incessantemente entre duas possíveis respostas à morte — ambas dirigidas contra a morte e, entretanto, sempre dependentes dela. A primeira resposta é histórica: a resposta da cultura com seu desempenho e suas obras, com sua renúncia e sua repressão — uma resposta paradoxal, mas fundamentada no “princípio esperança” [Ernst Bloch]; tentamos mostrar um pouco antes, que a psicanálise (um dos mais grandiosos desempenhos culturais) deve ser entendida exatamente assim: como um recurso ao “princípio esperança”.

A outra resposta, aparentemente em oposição à primeira, deve merecer agora algumas considerações especiais. Trata-se da resposta do Id ao Ego. Para que não haja mal-entendidos, vamos chamá-la de resposta da paixão. Mas como é que a paixão poderia ser uma resposta à morte? Como orientar e *repetir* a questão, ao mesmo tempo que se lhe dá uma resposta tentativa que a *elimine e supere*?

Na linguagem corrente, paixão significa sofrimento, agonia. Tristão e Isolda *tinham* que morrer — e isso enquanto arquétipos da paixão. Que importa se “na realidade” eles ainda estejam se escrevendo cartões de boas-festas, cinqüenta anos mais tarde? Ora, esse “rebaixamento” da paixão não corresponderia à sua significação arquetípica! Por isso, morrem também os heróis da tragédia grega, que desencadearam as paixões e desafiaram o destino. Morre-se de paixão: a paixão provoca a morte.

Mas como? Entre seres intemporais ou eternos (*sub specie aeternitatis*) não poderia ocorrer nenhuma paixão, na medida que ela carrega em si tendências à efemeridade e ao conflito. Se coloca

exigências de eternidade, também acaba sucumbindo ao mundo. E no entanto, é algo que irrompe fora do tempo, ou seja, fora do mundo da história. Nesse mundo, a paixão significa uma contradição: é um protesto contra o desempenho quantificado e contra a morte — que atuam dentro do princípio de historicidade. Em se tratando de uma tentativa de eternizar, sua intenção é naturalmente a-histórica ou supra-histórica; mas, de um ponto de vista dialético, a paixão não existe senão em relação ao mundo.

Dentro da paixão, só existem duas alternativas: descer do ensaio de eternidade para o cotidiano da história (escrever um cartão-postal, p. ex.) ou morrer. O próprio instante constitui um estado de exceção. Nele, a quantidade dos momentos históricos adquire uma nova qualidade: a paixão é o instante privilegiado.

Dáí a inacessível pureza de toda paixão, sua falta de compromisso e sua castidade — mesmo em se tratando da paixão sexual mais extrema; pois ela, por sua própria essência, fica alheia à repressão e à exploração. Assim distanciada do “princípio de desempenho”, a paixão procura antes de tudo a satisfação de si mesma. Quanto mais cristalinamente ela se manifestar, tanto mais isenta estará de qualquer marca de utilitarismo cultural dessexualizado. Graças a esta sua propriedade de ser inútil, a paixão significa, na era histórica, uma tentativa momentânea de superar o utilitarismo da cultura e, com isso, o caráter quantitativo e instrumental da organização cultural. Não é por acaso que as explosões do instinto sexual constituem uma resposta habitual a catástrofes coletivas e ameaças sociais — por menos que seja sua “pureza” original, dentro desses acontecimentos sociais.²⁷

²⁷ Pouco antes de sua morte, Freud propôs uma fórmula muito rica para introduzir o papel metapsicológico do orgasmo como fator de superação da fixação e da ameaça, sempre presentes na existência humana: “O fundamento supremo de todas as inibições intelectuais e de todas as inibições de trabalho parece ser a inibição da masturbação na infância. Mas talvez isso vá mais fundo; talvez não seja sua inibição por influências externas, mas sua natureza insatisfatória em si. Há sempre algo que falta para a descarga e a satisfação completas — *en attendant toujours quelque chose qui ne venait point* — e essa parte que falta, a reação do orgasmo, manifesta-se em equivalentes noutras esferas, em *absences*, acessos de riso, pranto (Xy), e talvez outras maneiras. Mais uma vez, a sexualidade infantil fixou nisso um modelo” [S. Freud, *Aufzeichnung vom 3. August 1938*, G. W., XVII, pg. 152. *Breves escritos — achados, idéias, problemas — 3 de agosto*, Ed. St., Vol. XXIII, pág. 336]. Se a sexualidade infantil fosse menos reprimida, talvez o recurso aos equivalentes neuróticos e psicóticos do orgasmo — e também os equivalentes culturais devidos ao “princípio de desem-

Em resumo, a paixão bem ou mal se integra na história. Enquanto sofrimento, ela é já por definição portadora da agonia: está condenada à morte e é “digerida” pela história. Vai contra a história, mas alimenta a história; isso só pode acontecer como paradoxo privilegiado — que pula fora da história — mas também como catalizador — que modifica e estimula a história.

O arquétipo cristão não se diferencia disso. Vejamos: o filho eterno de Deus precisa transformar-se em filho mortal do homem e morrer de paixão. E sua paixão deve mudar totalmente a história. A morte o venceu, mas ele vence a morte. Todo apaixonar-se — toda manifestação de Eros, quanto mais pura, mais forte — constitui um protesto contra as manifestações da morte, contra a dor, a separação, os tabus. Cristo inclusive foi condenado à morte por blasfêmia contra Deus e por alta traição. Onde não existem tabus, não há repressão — e portanto, não há também nenhuma paixão revoltada. Então, tem fundamento que a sabedoria popular entenda a paixão como provocadora da morte.²⁸

Toda rebelião contra a opressão é acompanhada de um certo impulso à desordem, pois a repressão desvia energias da ordem para sua obra de morte. A paixão cria desordem; mais ainda, traz consigo efetivamente a morte — e sob o domínio da morte, não pode senão morrer. Numa perspectiva inversa, a paixão só pode ser mortal para os olhos daqueles que consideram o princípio de morte (com seus componentes mortais) como princípio de realidade. A paixão resulta da necessidade de felicidade e portanto significa

penho” — não seriam assim tão frequentes. Mesmo a pretensa sexualidade genital “madura” estaria menos dirigida a uma finalidade (como realização de uma tarefa) e seria mais infantil-lúdica; essa sexualidade seria também homossexual, até certo ponto e no sentido positivo do termo, ou seja, no sentido de que o abismo entre a “atividade” do homem e a “passividade” da mulher estaria mais fácil e mais prazerosamente superado por intermédio de uma integração maior dos instintos parciais.

²⁸ “Uma ligação apaixonada e socialmente proibida não significa apenas uma identificação positiva mas também um perigo para o indivíduo, na medida que elimina a antiga identidade constituída. A separação é, no caso, uma defesa contra o desaparecimento do Ego, pela identificação total. Numa união ‘normal’, passada a paixão, chega-se a um distanciamento; numa ligação ‘patológica’ ocorre uma separação abrupta ou um conflito social grave. A separação, mas também uma união ‘anti-social’, significam ambas a mesma coisa: assassinato e suicídio” [Josef Shaked, *Círculo Vienense de Psicologia Profunda, Seminário Geral*, sessão de 25 de outubro de 1966].

um protesto contra a morte; exatamente por isso ela acaba sucumbindo ao poder da morte, apesar de sua pretensão à imortalidade.

A paixão é uma rebelião do indivíduo contra a ordem factual da opressão e, inadvertidamente é uma rebelião também em nome do homem, e do homem concreto. Portanto, mesmo que não seja reconhecida pela história, a paixão constitui um motor da história.

Assim, chegamos à seguinte constatação paradoxal: a paixão, dirigida contra o princípio de desempenho da história, faz história. A paixão, por mais íntima e escondida que seja, faz história — inclusive quando da separação dos amantes. Isso certamente não significa consolo ou idealização alguma, pois o mesmo fato pode ser constatado em outros níveis que não a paixão; somente os conformistas tentam, com essa argumentação, provar que a separação é necessária, e necessária para a história; mas trata-se de uma compreensão invertida: a separação, na verdade, só pode ocorrer através da paixão e a historicidade resulta da paixão, não da separação.

Enquanto salto para fora do tempo e protesto contra o desempenho e a morte, a paixão constitui sempre uma utopia. Os homens apaixonados são utopistas e nesse sentido lutam contra a história — fazendo história. Os homens apaixonados “ardem” — uma velha imagem que recorda a força da vida e também o aniquilamento, a consumação.

Sem o estímulo da morte não existiria história; sem a morte não haveria tempo e, daí, nenhum progresso; não ocorreria um processo de desenvolvimento mas apenas um círculo perpétuo. Não haveria amor em nosso sentido atual — com sua fragilidade, sua luta contra a morte e, ao mesmo tempo, sua consagração à morte.

Aqui chegamos a um segundo paradoxo: a história, combatida pela paixão, encontra-se por sua vez em duelo permanente com a morte. Toda luta necessita um adversário, um inimigo — no caso, a morte. A psicanálise descobriu que as pessoas se identificam sempre com seu agressor. Ou seja, a história ataca a morte, sofre também suas investidas e acaba por introjetá-la, com todos os seus efeitos mortíferos: agressão, destruição, submissão, opressão. Não estamos seguros de que exista efetivamente um instinto (pulsão) de morte; mas é certo que na história vigora um princípio de morte. Para combater a morte, a história utiliza armas mortais — do mesmo modo como, em nosso tempo, um partido produz mais e mais armas nucleares para equilibrar a produção de armas nucleares do outro partido.

Mesmo sendo produto de uma luta contra a morte, a história se identificou intimamente com a morte, enquanto *cultura opressora*. Ao mesmo tempo, a cultura vai progressivamente deixando de se identificar com a morte. A história toda é simultaneamente mortífera e um combate incessante contra a morte; é prolongamento da vida, justiça mais humana, proteção aos fracos, rejeição à guerra, etc. — mas muito freqüentemente, as armas desse combate são, por sua vez, mortais.

Poderia esse paradoxo ser superado, algum dia? Até o momento, pelo menos, a solução fica a cargo do pensamento utópico; por enquanto, só a utopia combate a morte e todas as suas manifestações. Mas a utopia se transforma em história, mesmo que tantas vezes carregue características a-dialéticas. De que maneira se poderia tornar o pensamento utópico mais realista? Ele mantém inúmeros pontos de contacto com a paixão. Também nele existe um ideal projetado para o futuro, ao mesmo tempo que os maltratados desejos de prazer exigem satisfação. Se estiver muito bem aliado com as faculdades críticas do Ego, o pensamento utópico poderá de certo modo distanciar-se do instinto (impulso) que empurra cegamente para adiante, e submetê-lo à razão organizadora. Não se trata de “analisar” o adversário — a morte; trata-se, antes, de analisar mais uma vez as próprias ideologias, ou seja, de esclarecer e corrigir as próprias identificações com o inimigo.

Em última análise, o objetivo continua sendo a superação e eliminação da morte; os esforços para viver mais e melhor não são senão os passos iniciais que levarão progressivamente a essa superação da morte. Que outra coisa existiria, para além desse objetivo? A superação da história, em nosso sentido? A superação da paixão — do amor, em nosso sentido?

f) *Um impulso para a morte?*

A psicologia clássica — pré-freudiana — descreveu e ainda descreve o homem como um ser supostamente imortal ou que, pelo menos, nada sabe da morte: sua vida estaria nitidamente separada da morte, como se a morte não fosse onipresente *na vida*. Assim, a psicologia idealista não se deu conta da morte e colocou-a absolutamente *fora* da vida psíquica. O mérito de Freud, ao contrário, consistiu em se preocupar com a ação da morte na vida, representando-a hipoteticamente (“metapsicologicamente”) no instinto ou pulsão de morte.

Ao estudar a separação, constatamos a presença do princípio de morte em plena vida; muitos psicanalistas “ortodoxos” e, claro, revisionistas ignoram ou até mesmo negam a hipótese do instinto de morte, acusando-o de paráfrase da agressão (como pensa K. Lorenz, p. ex.); poderíamos supor que essas atitudes já seriam uma *repressão* que visa defender-se (pela negação) da ação onipresente da morte em *nossa vida* quer dizer, da separação, ódio, repressão, mentira, erro, infelicidade, doença, desaparecimento. Ora, a morte não é apenas um “produto dos restos” da vida, como nós mesmos chegamos a pensar, anteriormente.²⁹ Mas nem o próprio Freud chegou a definir de forma suficientemente dialética³⁰ con-

²⁹ Estamos nos referindo ao nosso trabalho (já bastante ultrapassado) “Bemerkungen über den sogenannten ‘Todestrieb’”, in *Schweiz. Arch. f. Neurologie u. Psychiatrie*, LXX, 1952, 2, pgs. 245/258. Mas a hipótese de Teilhard de Chardin sobre a morte também é “otimista” — diga-se de passagem, apresentada com um talento e lirismo incomparavelmente maiores do que nós o fizemos no referido ensaio; segundo muitas das expressões de Teilhard, a morte aparece como uma turbulência inevitável na tarefa de organizar progressivamente a ortogênese. Encontram-se nele resquícios de uma *Teodicéia* muito discutível: o mal não é apenas uma privação do bem, por mais que seja signo de uma deficiência no ser. Para seguir nossos incertos passos sobre a questão da “pulsão (impulso) de morte”, veja-se: I. A. Caruso, “Zum Problem des Übels in der Tiefenpsychologie”, in *Jahrbuch f. Psychol. u. Psychother.*, IV, 1956, 1-2, pgs. 79-91; além de: *Werden und Handeln*, homenagem a V. E. von Gebattel, Stuttgart, 1963, pgs. 218-234 (reproduzido em: *Psicoanálisis, lenguaje ambiguo*, FCE, México, 1967). Aí pode-se encontrar, consoladora e ideológica, a idéia de uma morte “madura”. No entanto, por mais “madura” que consiga chegar a ser, nem assim a separação será menos escandalosa...

³⁰ Não se enquadra em nosso propósito atual responder a esta pergunta bastante difícil: o que realmente significa “pensamento dialético”? Como se trata aqui da compreensão dialética de um problema *antropológico*, será oportuno e suficiente citar uma definição exemplar de Pierre Fougeyrollas, presente numa das tantas “antropologias dialéticas” que têm sido elaboradas em nossa época: “Uma antropologia desse tipo poderia propor-se de saída os seguintes esclarecimentos:

1. Não existe uma natureza humana como algo inteiramente acabado, pois a natureza dialógica do homem está super-determinada por um processo cultural de hominização que não aceita limites.

2. Através de diversas mediações, qualquer fenômeno humano se remete à alienação, onde está fundamentada a realidade humana.

3. Através de distintas mediações, todo fenômeno humano está relacionado com a integridade ansiada pelo devir humano; se não sempre efetivamente, pelo menos normativamente” [Pierre Fougeyrollas, *Contradictions et totalité. Surgissement et déploiement de la dialectique*, Éditions de Minuit, Paris, 1964, pg. 119].

ceito de “pulsão de morte”; sua definição provém de uma perspectiva que simplificou a ação que a morte exerce na crescente organização da vida; Freud criou uma tal univocidade a esse respeito que acabou tornando-a uma “pulsão” autônoma. Melhor ainda, parece que a morte agiria *sobre a vida* como uma “não-pulsão”, como uma diminuição, uma inibição e um bloqueio da pulsão. É possível que, através da compulsão à repetição, os efeitos da morte no desenvolvimento psíquico do homem cheguem até às mais recônditas raízes de sua humanidade.³¹ Invertendo a perspectiva, Freud viu nesses efeitos basicamente uma manifestação da hominização, na medida que a morte não passaria de um componente dialético e tragicamente real da mesma hominização; em outras palavras, encontra-se aí um componente que incita o crescimento da morte mas que também estimula a luta contra a morte.

No entanto, esta síntese não significa uma simples “anulação”, graças a uma conservação da vida que pudesse ser considerada pluridimensional. Na verdade, a vida não é só um princípio que, ao se opor à ação da entropia, tenda à auto-conservação estática; ela é também (e de modo essencial) um princípio que, para se auto-conservar, precisa *necessariamente* do crescimento, ou melhor, *da superação de si mesmo através da criação de qualidades de ordem cada vez “mais vivas”*. Tal superação representa uma necessidade rigorosa e indiscutível: é o *autêntico* da vida, que se

É evidente, de todo modo, que essa definição se baseia necessariamente na *ambivalência* — pois a hominização, que caminha entre a alienação e a auto-realização, sobreforma a natureza.

³¹ Vale a pena examinar o desenvolvimento histórico da hipótese do instinto de morte: os instintos do Ego — ou seja, os autênticos instintos de auto-conservação conseqüentes da fome — foram subordinados ao instinto de morte. Mereceria um ensaio especial verificar por que, na antropologia freudiana, a fome não existe senão para desaparecer, totalmente absorvida pela pulsão de morte. Ernst Bloch [*Das Prinzip Hoffnung, loc. cit.*] recrimina Freud por não ter reconhecido, em sua antropologia, a fome como uma necessidade predominante. Simone de Beauvoir acredita ser característica da mentalidade burguesa a maneira como o mundo burguês percebe o corpo: apenas enquanto sexo e morte, não enquanto fome e trabalho [Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Gallimard, Paris, 1963, pg. 351]. Essa hipótese mereceria um estudo mais detalhado. É verdade que neste trabalho nos limitamos a analisar o impulso de morte em suas relações com a compulsão à repetição. Portanto, não nos parece necessário especificar aqui, com maior profundidade, a índole “autêntica” de Eros que, em suas formas arcaicas e ainda não diferenciadas, é ao mesmo tempo “fome” (no sentido de Bloch), “trabalho” e “libido”.

revela em sua *necessidade primária* (*Primärbedürfnis*), ou seja, a libido; é unicamente graças à auto-superação que a vida pode continuar competindo contra suas forças adversárias, a saber, o empobrecimento e a desestruturação. Rica assim em contradições, a vida nos oferece uma surpresa especial: para se afirmar, *precisa* necessariamente colocar como seu objetivo algo mais que o “mínimo existencial” — e isso *em cada etapa de desenvolvimento da matéria viva*. Já que uma certa efemeridade é inerente à vida, ela se caracteriza por um certo gasto exagerado, um “mais” do que o necessário — e este “mais-do-que-o-necessário” *significa justamente aquilo que é de necessidade absoluta*.

De maneira perspicaz e muito útil para nossa discussão, Wilhelm Joseph Revers faz uma distinção entre *conservação* e *superação da existência*, entre *dinâmica da conservação* e *dinâmica do crescimento, da superação*. Segundo ele, o apetite não pode ser reduzido à fome, enquanto necessidade, (*Bedürfnis*). “A dinâmica da superação é indubitavelmente um fenômeno histórico e, por assim dizer, o conceito psicológico da energia psíquica, cuja eficácia provoca a historicidade do devir pessoal (e cultural). Tudo leva a crer que Heráclito já a considerava como a força psíquica, no fragmento “A alma tem um sentido que se enriquece a si mesmo”, Heráclito, B, 115. ([Wilhelm Joseph Revers, “Die Zeitlichkeit der Motivation”, in E. Wiesenhütter (ed.), *Werden und Handeln*, 1963, pg. 205]. Freud afirma e a seguri nega a distinção entre a “natureza conservadora dos instintos” (utilizamos a expressão freudiana) e um “fator impelidor no sentido da mudança e do desenvolvimento”, “impulso no sentido do progresso e da produção de novas formas” (como ele próprio diz) [S. Freud, *Jenseits...*, pg. 43. *Além do princípio de prazer*, pgs. 55/56]. Revers faz a mesma distinção, com a qual nós concordamos. O dinamismo próprio da superação é uma qualidade que a distingue da conservação; mas talvez a própria conservação já seja um resultado ambivalente dos princípios de vida e de morte, como verificamos a respeito da compulsão repetitiva, na primeira parte deste capítulo. Assim pois, nós só deveríamos discutir a validade da tese de Revers quando ele afirma que a superação é um dinamismo especificamente *humano*, que funcionaria apenas na *história*.³²

³² Quando escreve, por exemplo, que “os motivos da superação surgem geneticamente só mais tarde” [*ibid.*, pg. 210], Revers parece não perceber

Toda vida é uma realidade fundamental (*Seinsgrund*) que cresce e se supera a si mesma. O “dinamismo do crescimento e da superação” constitui a necessidade de *toda* vida; por causa do aumento da entropia, essa necessidade escapa da inutilidade e limitação da pura conservação. Revers tem razão em insistir no fato de que a auto-realização humana não pode ser, no devir, “nem pura história nem mero resultado de outros componentes motivacionais”; e no fato de que a “superação” deve ser acrescentada à “conservação”, como “entelêquia (plenitude) do devir pessoal” [W. J. Revers, *loc. cit.*, pg. 210]. O mesmo deve se dizer também sobre a totalidade da evolução da vida. *Nada* poderia existir como algo *orgânico-estruturado* se desde o começo não houvesse uma “superação” de si próprio; isso porque a “mera” conservação de sua organização já é por si mesma impossível desde um ponto de vista físico — *perpetuum mobile*. A partir de uma referência biológica, a superação não é absolutamente puro “luxo”, como poderia fazer supor o exemplo de Revers do apetite em relação à fome; mais do que isso, a superação é condição *sine qua non* dos processos orgânicos e até dos processos pré-vitais em geral.³³

Freud levou a sério tanto a impossibilidade de satisfazer plenamente uma necessidade quanto a presença de um princípio (conservativo) de morte na vida — e daí concluiu pela preponderância da “pulsão de morte”; nessa perspectiva, toda “superação” teria

que essa fórmula confirma o argumento freudiano em favor da prioridade da pulsão de morte. Se a conservação já “estava ali antes” da superação, então conclui-se infalivelmente que “o objetivo de toda vida é a morte”. A proposta de Revers pode estar influenciada por dois motivos antropológicos: primeiro, o essencialismo — como se a essência pudesse anteceder a existência; segundo, o hábito da maioria dos psicólogos em criar uma diferença essencialista entre as propriedades humanas e as propriedades animais. Ora, todas as propriedades humanas *devem* se encontrar já pré-formadas desde o começo da evolução da vida (em qualidades dialeticamente *distintas*) — exatamente como as propriedades primordiais da vida se transformaram no homem (através de qualidades dialeticamente *distintas*).

³³ Adolf Portmann [cf. *Die Tiergestalt*, F. Reinhardt, Basileia, e *Biologie und Geist*, Rhein-Verlag, Zurique, 1956] provou suficientemente que este excesso, este “luxo” (como o apetite em relação à fome, como o jogo, o rito, o traje de festa, etc.) caracteriza todo ser orgânico. Tomaria muito do nosso tempo tentar comprovar a hipótese de que já as formas de organização pré-vital evidenciam um “luxo” parecido. Teilhard de Chardin previu de modo genial a necessidade lógica dessa hipótese. Tal contradição leva a uma transcendência espiritual da natureza; mas só depois de chegar à história é que ela se transforma numa questão trágica, quer dizer, exatamente a questão que Hamlet colocava: ser ou não ser.

que aparecer como um luxo impotente e arrogante de Eros — e como uma ilusão e equívoco. Revers insistiu em que Eros ultrapassa a mera necessidade — na verdade, o outro lado da mesma moeda; a partir daí, concluiu pelo primazia do Eros. Nisso concordamos com ele. Entretanto, gostaríamos de restabelecer a relação dialética subjacente e enfatizar que o “luxo” é uma necessidade absoluta e *não apenas* na cultura nem somente *a partir* da história humana; na verdade, trata-se de uma necessidade indistintamente presente em toda a natureza, nas *fisis* — na “história natural”. No setor ontológico humano, o “luxo” se torna pessoal e consciente; superando o fator hereditário, multiplica-se historicamente até o ponto mais intenso. É então *reconhecido* como necessidade do ser humano. Mas ocorre também o contrário: a necessidade é mal compreendida ou mal utilizada, por ser considerada mero luxo; enquanto isso, a presença da mesma necessidade na existência dos animais é muito freqüentemente ignorada por motivos apoloéticos.

E, no entanto, o *único* argumento provável e convincente contra a primazia do “instinto de morte” é que a morte não pode criar “luxo”: a morte não conhece crescimento, nem aquisição de novas qualidades, nem mutações a partir de si mesma, nem auto-superação; ela não conhece outra coisa além do aumento quantitativo. Portanto, só é possível entender o “luxo” de Eros enquanto não *apenas* reação à morte, por mais que se transforme em *resposta* à presença ativa da mesma morte; na verdade, essa resposta comprova que a acuada esperança humana é uma potência baseada no próprio ser do homem.

Inclusive, a práxis da psicanálise parte desta esperança utópica, ainda que extraordinariamente frágil. Seu ponto de ação é ali onde a morte interfere na vida do homem — na compulsão à repetição. Inicialmente, parece tratar-se apenas de uma mera resposta ao princípio de morte presente na inibição neurótica. Mas a psicanálise só é eficaz em função do excesso vital, inclusive naquele ponto crucial onde a morte parece colocar a vida em perigo. A cultura — e a psicanálise é cultura — constitui com certeza uma resposta à morte, mas uma resposta nova que se eleva acima da própria vida, mesmo que não esteja totalmente desvinculada da morte.

Acreditamos que deve existir uma “estratégia” na ciência, pois ela não pode nascer à margem das relações inter-humanas históricas; aceitando-se esse dado, então o “instinto de morte” — que

é negativo do ponto de vista biológico — transforma-se em algo muito proveitoso de um ponto de vista estratégico... Seria algo perigoso mas aproveitável: acontece a mesma coisa na ciência. A esse respeito, Norman O. Brown escreve com muita precisão: “Os psicoterapeutas posteriores a Freud (e inclusive o próprio Freud) achavam que o instinto de morte constitui um obstáculo intransponível no caminho da cura. Sem ter o valor estóico de Freud, seus seguidores rejeitaram o instinto de morte, e não o substituíram por qualquer outra hipótese. Mas não se abrirão de novo as possibilidades da terapia apenas porque se fecharam os olhos às razões do pessimismo freudiano” [Norman O. Brown, *Vida contra morte*, Editora Vozes, Rio de Janeiro; cf. *acima*, pg. 385 ss].

Então, existe ou não um “impulso de morte”? Para responder, precisaríamos de investigações jamais efetuadas. Como nossa problemática está limitada ao estudo da separação dos amantes, simplesmente adiantamos que a pergunta sobre a “existência” da “pulsão de morte” não pode ser respondida com um sim ou um não taxativos. Isso sobretudo porque absolutamente não existe, no plano humano, um impulso “puramente” biológico — uma pulsão que não sofresse interferência cultural; invertendo o raciocínio, nesse caso uma manifestação cultural ou evidência humana geral só poderia tornar-se uma força propulsora na medida que se sobrepusesse aos impulsos e necessidades.

Provavelmente (e trata-se do risco máximo que podemos correr) a expressão “impulso (ou pulsão) de morte” não é adequada e talvez devesse ser substituída por outra — talvez “princípio de morte”. O princípio de morte residiria na vida psíquica (sempre no plano da conjectura), alimentado por fontes numerosas e até heterogêneas; por exemplo, pelo correlato psíquico da ação universal da entropia no organismo; também pela catexia libidinal da agressividade objetivada (“instinto de destruição”) do homem; e, não em último lugar, pelas *conseqüências* especificamente humanas da compulsão à repetição, ou seja, a tendência a recapitular e antecipar a morte. Gostaríamos de fazer algumas considerações sobre esses possíveis “componentes” de um princípio de morte atuante na vida humana — os quais relacionam-se diretamente com a separação, tema principal deste estudo.

a) *Entropia e Psique*. Freud já havia relacionado a compulsão à repetição (e seu efeito aparentemente mecânico e liberador) com a “entropia física”. Ele entreviu a ação da entropia na “desagradável descoberta de que é impossível anular nelas [as pessoas

neuróticas] as manifestações que, em circunstâncias aparentemente semelhantes, são facilmente tratáveis em outras pessoas. De modo que, ao considerar a conversão da energia psíquica, não menos do que a de energia física, devemos fazer uso do conceito de *entropia*, que se opõe à anulação do que já ocorrera” [S. Freud, *Aus der Geschichte einer infantilen Neurosis*, 1918, G.W., XII, pg. 151. *Uma neurose infantil*, Ed. St., Vol. XVII, pg. 144].

Isso é indiscutível; e no entanto, de onde proviria a função terapêutica da regressão psicanalítica — para não falar das regressões “neuróticas” fora da cura psicanalítica, que também representam uma “tentativa de salvação”? Freud igualmente se viu cheio de dúvidas a respeito da onipotência da “entropia psíquica” e da necessidade presente à vida de destruir-se a si mesma em tributo ao instinto de morte: “Tiramos conclusões de longo alcance da hipótese de que toda substância viva está fadada a morrer por causas internas. Fizemos essa suposição assim descuidadamente porque ela não nos parece ‘ser’ uma suposição. Estamos acostumados a pensar que esse é o fato, e somos fortalecidos em nossas reflexões pelos escritos de nossos poetas. Talvez tenhamos adotado a crença porque existe nela um certo consolo. Se temos de morrer, e primeiro perder para a morte aqueles que nos são mais caros, é mais fácil submeter-se a uma lei impiedosa da natureza, à sublime ‘Anarke’ (Necessidade), do que a um acaso de que talvez pudéssemos ter fugido. Pode ser, contudo, que essa crença na necessidade interna de morrer seja apenas outra daquelas ilusões que criamos ‘para suportar o fardo da existência’” [S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, loc. cit., pg. 47. *Além do princípio de prazer*, loc. cit., pg. 64. Já citamos esse trecho de Freud, na nota de rodapé da pg. 146]. Em resumo, Freud manteve com inquebrantável lealdade a hipótese do instinto de morte; a chave para explicar tal convicção parece estar em seu conceito (talvez insuficientemente dialético, como dissemos antes) sobre o fenômeno da repetição. No trecho aqui citado, entretanto, podemos reconhecer a valiosa tentativa de alguém que busca abrir espaço para a possibilidade de uma crítica à própria teleologia negativa — explicação da vida a partir de um fundamento último alheio à vida.³⁴

³⁴ A vivência subjetiva da ação entrópica na velhice é igualmente importante para a racionalização dessa mesma vivência. O próprio Freud escreveu: “Somente quando chega à velhice é que alguém se transforma

Devemos tomar cuidado com os desvios a-dialéticos de pensamento. Por uma parte, reprime-se a morte, isolando-a a-dialecticamente (como na psicologia clássica e na psicanálise reformista); ou então se mistifica a morte, tornando-a um mito que domina a vida (como em todas as representações que fazem referência ao “além”). Por outro lado (de maneira também a-dialética), aparece Eros, que mantém o mundo unido, como num sonho, como num jogo de prestidigitação. Em nenhum dos dois casos supera-se o velho platonismo. E no entanto, encontra-se em todas as partes da vida (ou seja, também na vida psíquica) a presença atuante e permanente da morte; isso porque a *entropia* é soberana em todos os sistemas materiais, aos quais pertence também o sistema organizado que denominamos “homem”. Sobre essa questão queremos igualmente fazer algumas reflexões.

De acordo com a hipótese dominante sobre a evolução (a única que explica satisfatoriamente o desenvolvimento dos modos de ser cósmicos), é perfeitamente legítimo supor, em primeiro lugar, que a origem da vida no universo se deva a combinações casuais — estatisticamente pouco prováveis — da matéria inorgânica; em segundo lugar, pode-se supor que o surgimento progressivo de novas formas de vida obedece à formação de novas combinações — estatisticamente improváveis — da matéria orgânica. Depois de surgirem, alguns poucos dentre esses resultados das combinações infinitamente variáveis da matéria conseguiram subsistir, por se adaptarem de maneira ótima às condições do meio-ambiente; mas essa sobrevivência já não se deve ao acaso; ao contrário, ela vem como resposta à lei da seleção natural das formas superiores de organização.³⁵ Por outro lado, é certo que, no processo da entropia, produzem-se muitíssimas outras combinações casuais que não fazem senão aumentar a entropia. Imaginem-se as mutações letais.

nesta dupla de divindades terríveis, Logos e Anarke” [S. Freud-O. Pfister, *Briefe. Correspondencia*, FCE, México, 1966, carta 60, 6 de abril de 1922, pg. 82. Sem tradução em português].

³⁵ Tal ocorrência pode ser interpretada das mais diversas maneiras, de acordo com a cosmovisão de cada um — especialmente porque, por razões óbvias, a prova experimental desta hipótese transformista ainda não pôde ser obtida. Essa dupla circunstância torna possíveis opiniões como as emitidas e transcritas no estudo de Paul Overhage e Karl Rahner, “Das Problem der Hominisation”, in *Quaestiones disputatae*, 12/13, segunda edição, Ed. Herder, Freiburg-Basileia-Viena, s. d.; nessa obra se poderá encontrar uma excelente bibliografia sobre a filogênese humana.

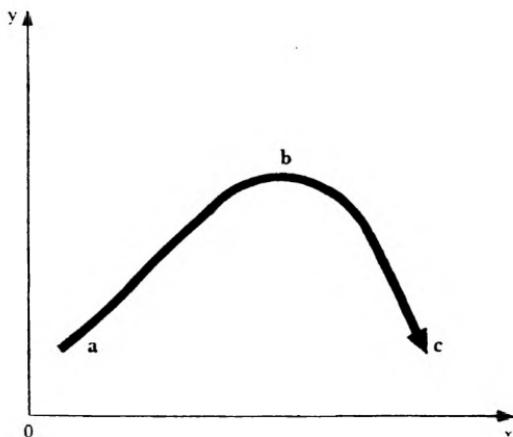
Só “sobrevivem” aquelas mutações que, segundo Charles Darwin, são ajudadas pelo processo de seleção natural; comparado com as demais, seu número é cada vez menor.

Os positivistas, entre outros, incorrem no seguinte equívoco: os resultados biológicos (regidos por leis naturais) de tais combinações são considerados como manifestações epifenomenais e acidentais. Fazendo coro com Teilhard de Chardin e com os marxistas, nós gostaríamos aqui de prevenir o leitor contra esse sofisma; acreditamos, ao contrário, que leis fundamentais e *essenciais* surgem de causas estatisticamente *improváveis*. É inútil perguntar o que teria acontecido se não tivessem ocorrido determinadas combinações improváveis; pode-se supor que se produziriam espontaneamente outras organizações não muito diferentes, que teriam se tornado base para saltos evolutivos posteriores. Seja como for, o fato é que tais saltos evolutivos efetivamente ocorreram e *se tornaram* leis naturais; isso quer dizer que eles modificam de modo *qualitativo e irreversível* os próprios fundamentos dos desorganizados estados estatisticamente improváveis da matéria; e se transformam, regularmente, em causas de novas modificações. Este pensamento básico de Teilhard de Chardin permitiu-lhe construir uma hipótese que, por um lado, aceita a consideração científico-casual da origem estatisticamente improvável das formas progressivas de ordem; por outro lado, essa sua hipótese torna necessária a irreversibilidade das tendências à ordem estatisticamente improvável. A dialética de Teilhard de Chardin apresenta a gênese das formas progressivas de ordem a partir de resultados primeiros, entendidos como casualmente fundamentados e estatisticamente improváveis; *ipso facto*, são *necessárias* formas progressivas de ordem e isso, no sentido mais estrito do conceito de “necessidade”.³⁶ No fundo,

³⁶ Por conseguinte, o homem é produto desta necessidade e obedece a ela: “Numa primeira aproximação, não há dúvida alguma que a vida aparece no universo como resultado do jogo das probabilidades. Mas a seguir descobrimos que, em sua forma ‘reflexa’, essa mesma vida tem que poder retocar, em favor próprio, esse jogo de probabilidades — para funcionar e, assim, escapar da morte à qual seria conduzido por um determinismo cego [P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, Ed. du Seuil, Paris, VII, pg. 351]. Para Teilhard de Chardin, a liberdade não significa uma “interminação” impossível e sim a conscientização da necessidade (exatamente como em Freud e Marx): “Não se pode afirmar de maneira absoluta que, ao atingir o primeiro ápice [quer dizer, o da conscientização], o determinismo tenderia a desaparecer; muito pelo contrário! Por mais ‘livre’ que possa se sentir ou sonhar, o homem não escapa da necessidade econômica e psíquica. Esta sem cessar o força, individual e coletivamente, a se tornar

a visão positivista do mundo não conhece senão um dos eixos do movimento cósmico: o da desestruturação e empobrecimento na ordem, ou seja, o eixo da entropia; em todo sistema, a energia se degrada de tal forma que é absolutamente necessário atingir-se uma distribuição estável e estatisticamente homogênea das partículas simples. Nesse conceito, o fenômeno da gênese da vida não parece estar previsto. Pois bem, *facticamente* e no decurso de sua organização, a matéria já atingiu o nível da *vitalização*, exatamente como etapa superior (ainda que improvável) da organização; a seguir, a matéria agora vivente adquiriu também *facticamente* uma forma de organização ainda mais elevada e improvável — a da *reflexão*. Se formos situar esses fenômenos evolutivos (*facticamente* evidentes) na visão de mundo dominada pela entropia ilimitada, será preciso colocar junto ao eixo da probabilidade e da desordem crescentes um segundo eixo: o da improbabilidade e complexidade crescentes, quer dizer, o eixo da negentropia (entropia negativa). Portanto, para Teilhard de Chardin, a imagem da evolução da vida seria mais ou menos assim:

GRÁFICO 2 (Segundo Teilhard de Chardin, *loc. cit.*, pg. 345)



Ox = eixo de probabilidade máxima (entropia)
 Oy = eixo da complexidade crescente (negentropia)
 abc = curva da energia cósmica

cada vez mais consciente e também a tomar mais consciência de si mesmo. Uma vez que começou a pensar e porque pensa, o homem de certo modo

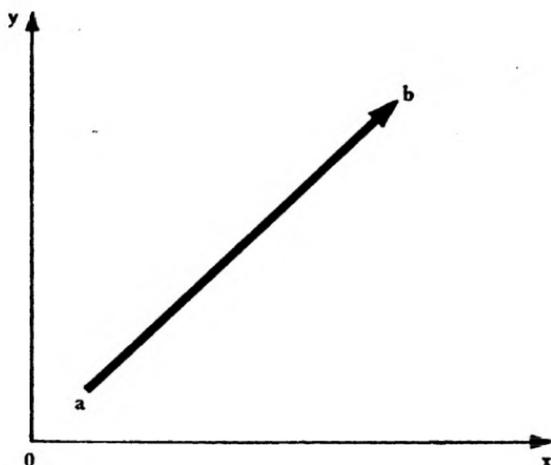
No entanto, trata-se de uma visão insuficiente, segundo a qual as formas supremas de organização tenderiam a uma involução global até a morte entrópica, a partir do ponto (b). Essa é, na verdade, a visão de mundo em Freud, para quem, por um lado, a vida é um abalo causado (?) no reino da morte, a partir do exterior; e para quem, por outro lado, as pulsões tendem a restabelecer os estados anteriores. Teilhard de Chardin, ao contrário, enfatiza que a matéria sofreu uma modificação qualitativa através da vitalização; essa passagem da quantidade para a qualidade constituiu o elemento *genuíno* do novo desenvolvimento empreendido. Na verdade, a organização atinge novos níveis que *já não* percorrem o caminho da probabilidade crescente.³⁷ A gênese dessas novas

já não pode deixar de continuar pensando — e pensando cada vez mais” [*ibid.*, pg. 347]. Para Teilhard de Chardin, portanto, o homem transforma a necessidade em objetivo livre da hominização: “Por força do processo que o envolve, o homem se vê impelido para um estado final que poderia ser assim descrito: primeiro, o homem alcançará organicamente a máxima complexidade, para além da qual não poderá prosseguir, nem mesmo como coletividade e, portanto, nem na conscientização; em segundo lugar, o homem já não estará *psiquicamente* disposto a retroceder; em terceiro lugar, o homem não poderá deter-se *cosmicamente*, pois em nosso universo ‘entrópico’ o estancamento significa uma regressão” [Teilhard de Chardin, *ibid.*, pg. 151]. A esse respeito, Teilhard de Chardin observa ainda que “um estancamento viria matar a humanidade” [*loc. cit.*, nota de rodapé].

³⁷ Daí, o paradoxo da evolução cósmica consiste exatamente no fato de que as estruturas mais prováveis formem leis previsíveis, graças à sua determinabilidade estatisticamente verificável; consiste também no fato de que apareçam regularmente tantas formas de ordem a ponto de já não serem previsíveis (ou que só se prevêem com muita dificuldade) e cujo determinismo só se revela *a posteriori*. Em nossa opinião, isso não constitui prova de uma “indeterminação” na natureza; ao contrário, vem confirmar (já no plano sub-atômico) que o *desenvolvimento* da natureza realiza-se mediante determinadas possibilidades de combinação que estatisticamente não se podem precisar com antecipação. No plano humano, essa tendência da natureza vem originar um ser auto-reflexivo, consciente. A natureza salta sobre si mesma e se supera na cultura; nesse sentido, a cultura é a *natureza histórica que se tornou consciente* e se sobrepujou a si mesma a partir do “ainda-não”. “A natureza em si ‘age’ mas não para si; os efeitos de suas causas são para ela tão irrelevantes quanto essas mesmas causas; não significam marcos que lhe indicam a direção do progresso ou a regressão; eles só adquirem sentido para nós, e isso em relação com nossas próprias intenções; ou podem até mesmo adquirir uma grande quantidade de sentidos” [Francis Jeanson, *La foi d'un incroyant*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, pg. 30, nota de rodapé].

qualidades (vitalização, reflexão, personalização) é irreversível; na verdade, a reversibilidade destas qualidades significaria uma repentina parada do universo; e afinal, o universo é o que é porque o acréscimo de novas qualidades de fato modificou sua essência. Então, a imagem do mundo da evolução enquanto relação dialética entre entropia e negentropia deveria apresentar-se assim (e aqui modificamos o gráfico de Teilhard de Chardin):

GRÁFICO 3



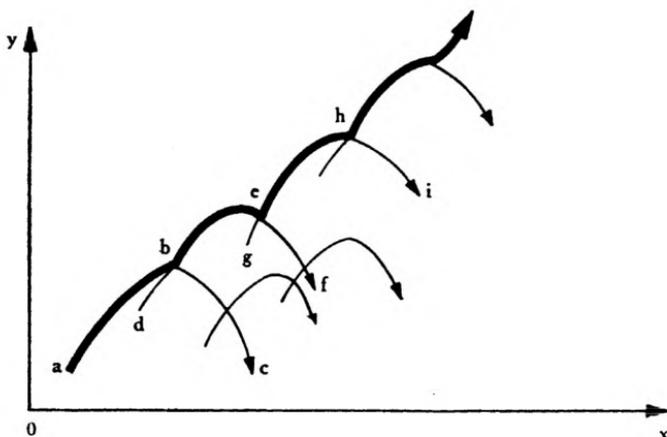
Oy = eixo da complexificação crescente (negentropia)

Ox = eixo da entropia crescente

ab = direção da evolução cósmica

Na verdade, a linha ascendente (ab) é o resultado de numerosas curvas ascendentes e descendentes que se assemelham à curva geral (abc) do Gráfico 2. Assim, deveríamos representar a evolução mais ou menos como indica o Gráfico 4; trata-se de um gráfico que, por um lado, Teilhard de Chardin não chegou a apresentar e que, por outro, não casualmente repete o Gráfico 1 que nós mesmos propusemos na página 182:

GRÁFICO 4



Ox = eixo da entropia crescente

Oy = eixo da complexificação crescente (negentropia)

abc, def... = curvas das diferentes evoluções isoladas

abeh... = curva da evolução cósmica

O Gráfico 4 configura de modo muito simplificado aquilo que nós observamos na realidade. Ou seja: as forças da entropia como probabilidade máxima (ou, para usar a expressão freudiana, como “impulso de morte”) na realidade funcionam *em todos e em cada um* dos estágios da evolução; mas, por outro lado, essa evolução toma uma direção tal que as forças da entropia são constantemente combatidas e derrotadas pela negentropia. Por esse caminho se torna impossível o “restabelecimento de estados anteriores” e se origina mais um *componente* dinâmico da nova dialética evolutiva. Mais do que isso: uma vez atingido o ponto de *reflexão*, as forças da negentropia começam a ser conduzidas de um *modo consciente*, exatamente em direção a um ponto de fuga da linha de forças abeh... — o qual, para Teilhard de Chardin, é idêntico ao ponto Ω . Aqui se delineaia uma superação (*Aufhebung*) nova e consciente das duas direções antagônicas Ox e Oy; trata-se de uma superação que não pode ser representada nem pela vida já conhecida por nós nem pela morte tal como a conhecemos; na verdade, ela constitui uma nova qualidade vindoura que irá deixar para

trás a mistura — antiquada e em si mesma contraditória — de vida com morte.

Vemos pois que as hipóteses de Teilhard de Chardin não contradizem de maneira alguma as idéias de Freud sobre a presença ativa de um “impulso de morte” na compulsão à repetição; tais hipóteses também aludem à “natureza conservadora dos impulsos”, que procuram restabelecer estados anteriores. Mas elas introduzem uma nova dialética na visão freudiana de mundo: o aumento da entropia, no plano da evolução consciente, é contrabalançado pelo crescimento da negentropia (representada por organização ou informação) — mesmo quando sabemos perfeitamente, pela cibernética, que todo aumento de informação traz também consigo um aumento de entropia.³⁸ Trata-se, pois, de uma compe-

³⁸ Não é evidentemente qualquer aquisição de informação que equivale a um aumento de negentropia. Num sistema determinado, a informação recebida pode esgotar a quantidade de energia existente. Quanto mais se elabora a informação, tanto mais exigência se faz da negentropia. Além disso, ao se transmitir a informação, um fragmento dela fatalmente se degrada, de um ponto de vista energético. Por outro lado, na evolução total da organização vivente (como a filogênese da personalização), deparamos com a complexidade crescente dos sistemas. Relacionada com a diminuição da entropia, essa condição de complexidade permite elaborar cada vez mais informação. “As duas grandezas, entropia e informação, até certo ponto se transformam mutuamente. Para tanto, seguem mecanismos que só agora começamos a elaborar. Seu coeficiente de equivalência nesse processo mostra um valor de $k \ln 2$, se expressarmos essas grandezas por meio das unidades naturais em cada caso (unidades binárias e unidades termodinâmicas: $k =$ constante de Boltzmann; $\ln =$ logaritmo neperiano)” [O. Costa de Beauregard, *Le second principe de la science du temps*, E. du Seuil, Paris, 1963, pg. 62]. O equivalente numérico de uma informação ΔI em unidades físicas de entropia é $k \ln 2 \Delta I$. Assim pois, é legítimo relacionar entre si e de modo positivo a vida, a informação e a negentropia; mesmo porque a cibernética supõe que a toda informação elaborada corresponde a possibilidade de pôr um sistema num estado mais ordenado do que aquele em que se encontrava antes de receber a informação [op. cit., pgs. 65 ss.]. Para Boltzmann, a entropia é a medida da falta de informação ou da desordem. A passagem descrita da negentropia à informação e vice-versa implica numa ação recíproca essencial (uma dialética) entre as duas direções. Por outro lado, o aumento de informação é a característica fundamental da evolução da vida e da consciência. A esse respeito, será muito útil consultar a referida obra de O. Costa de Beauregard; ao insistir sobre a irreversibilidade da informação viva, o autor refere-se ao significado e importância centrais da problemática do tempo — problemática essa que não podemos discutir nos limites desta obra. Também poderão ser consultadas as propostas e discussões, de fácil apreensão por todos, que estão contidas na obra coletiva: *L'énergie dans la nature e dans la vie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949.

tição entre negentropia e entropia; mas o surgimento de planos de ordem qualitativamente novos torna inevitável o aumento de negentropia (e seu direcionamento pela consciência); da mesma forma, também a vitória última (tão provável do ponto de vista da mecânica física) da entropia torna-se um dado discutível. A entropia atua em cada existência individual, mas a vida extrai de si mesma (“inventa”) novas ordens de organização superior; nelas, a ação da entropia aparece cada vez mais superada e transcendida, sobretudo no plano do ser consciente; assim, o caminho que conduz à superação (*Aufhebung*) da morte acaba sendo uma *necessidade* imposta pela própria existência da vida.³⁹

³⁹ Graças ao seu modelo de retroação, a cibernética pode facilitar de maneira decisiva a explicação da organização progressiva da matéria. Esta organização progressiva contém necessariamente os saltos qualitativos da vitalização e da conscienciação — pelo simples fato de que um certo grau de organização pressupõe a gênese da vida, assim como um certo grau de evolução vital acarreta o aparecimento da consciência. Tal linha de ordem ascendente atua *necessariamente* em oposição à lei (estatisticamente provável) da entropia — a qual, em sua forma pura, só se poderia aplicar a sistemas isolados que não estivessem sem interação recíproca com o cosmos infinito. As idéias contidas neste livro foram escritas em novembro de 1963, quando o autor ainda não conhecia o livro de Albert Ducrocq, *Cybernétique et univers. Le roman de la matière*, René Julliard, Paris, 1963. Aí, Ducrocq elabora, com muita sutileza, o princípio segundo o qual os cálculos de conteúdo na entropia só são válidos para sistemas que mantêm interações recíprocas pouco significativas com outros sistemas. Frente a estes, a organização do cosmos se baseia numa retroação positiva, ou seja, numa ação retroativa dos efeitos sobre as causas. Com isso, as leis do puro acaso se complicam: o movimento se mantém a si mesmo, inclusive num excesso crescente, que é o que constitui exatamente a essência da evolução. Uma vez desencadeado, o processo da organização só pode desenvolver-se de maneira progressiva. A retroação torna-se realmente operante e determina a direção da evolução [pgs. 111, 114]. “A retroação positiva não apenas produz a ordem como também sua própria natureza não lhe permite que se detenha por si mesma. Em outras palavras e mais genericamente, o processo de retroação positiva resulta em mutação” [pg. 117]; nestes pontos mutativos é que ocorre a passagem da quantidade para a qualidade. Para Ducrocq, tudo isso significa que os sistemas de ordem aos quais a evolução impõe sua estrutura interna ou externa não podem submeter-se à entropia: “A partir do momento em que aparecem sistemas primários, suas estruturas produzirão novas estruturas e assumirão realmente o papel de máquinas. Aqui as retrações negativas [em relação à entropia] são algo assim como muros que delimitam as fronteiras dentro das quais são criadas as retroações positivas e onde se desenrolam as novas cadeias de ordens. Em última análise, a desordem é que está condenada a se tornar cada vez mais rara, pois um sistema não pode permanecer fora da cadeia da ordem, a menos que as ações externas não consigam chegar

Não se deve pensar que essa ordem do ser vivente, que se supera a si mesmo, iria simplesmente subsistir *junto a* ou apenas *contra* a entropia crescente; trata-se, antes, do resultado das forças orientadas em sentido O_x e O_y [Gráfico 4]. O mundo é *uno* e a visão cósmica não pode repartir-se maniqueisticamente. O desenvolvimento da consciência é o resultado da relação dialética entre a informação crescente até o excesso e a entropia intensificada; em algum momento e para além da história que conhecemos pelo passado, esses dois crescimentos *deverão* superar-se (*sich aufheben*) numa nova qualidade de humanidade [para o sentido dialético da palavra *aufheben*]. Não nos agrada a idéia de um futuro “super-homem”; só a consciência cria a capacidade ilimitada de evolução do *homem* — de tal modo que o suposto “super-homem” que virá é, de fato, o *homem que se tornou ele próprio*. Teilhard de Chardin faz referência a uma idéia importante,⁴⁰ que nos parece indiscutível: a vida é algo que, apesar de

até ele” [pg. 125]. Além disso, a entropia de um sistema é o indicador de sua desordem, que tenderá a crescer caso fique abandonado a si mesmo. Assim pois, esta lei não funciona de modo ilimitado no âmbito da biologia, pois “a propriedade fundamental do ser vivo é lutar contra o acaso; o homem carrega essa luta para o mundo; e com isso, modifica o mundo” [pg. 7]. [Cf. também Georg Klaus, *Kybernetik in philosophischer Sicht*, Dietz Verlag, Berlim, 1961].

⁴⁰ Para Teilhard de Chardin, a necessidade da imortalidade do homem (como espécie e como pessoa) resulta da “irreversibilidade da consciência”, do “princípio de conservação da consciência”; corresponderia a “uma nova etapa psíquica”, do mesmo modo como tantas outras já foram percorridas pelo homem durante sua história. “Hoje se supõe que talvez 99% dos homens possam respirar livremente dentro dos limites intransponíveis impostos pela morte — contanto que a morte tarde o mais possível em chegar! Assim como tantos outros, sinto essa mesma angústia e, por isso, estou certo de que amanhã a humanidade será tomada por uma espantosa agorafobia, pela simples possibilidade de se encontrar enclausurada num mundo fechado e sem condições de fuga” [*Oeuvres*, VII, pgs. 425-426]. Para Teilhard de Chardin, a certeza de ter que superar a morte é decorrência necessária da *coletivização* da consciência — na qual a espécie e a pessoa se tornam um. A nova etapa “semelhante a tantas outras várias vezes percorridas pelo homem durante sua história” advém da passagem da quantidade para a qualidade: “Não existe realidade física que possa aumentar indefinidamente sem chegar a uma fase de transformação essencial” [*Oeuvres*, Ed. du Seuil, Paris, VI, pg. 108]. Nesse novo universo pessoal-coletivo, aparecerá uma “metamorfose”, em substituição à morte [*ibid.*, pg. 108].

Essa “transformação essencial” ou “metamorfose” é uma *nova* qualidade, diferente dos estados de vida e de morte — os únicos que atualmente nos são acessíveis. O caráter *coletivo* da imortalidade que o homem deseja

improvável, tornou-se necessário; mais: *se existe vida* — que gerou a consciência, a partir de si mesma — *então deverá necessariamente ocorrer uma superação (Aufhebung) da morte* como meta da auto-superação do processo vital. A própria vida é uma ocorrência qualitativamente nova, fora do regime mecânico da entropia; as novas qualidades energéticas criam níveis onde a entropia (“impulso de morte”, segundo Freud) já não pode ser um elemento todo-poderoso. E não pode porque a negentropia, contrariamente à entropia, se organiza a si própria, crescendo e superando-se. Voltamos assim à conclusão utópica já encontrada antes, a respeito da crítica à compulsão repetitiva.

Seria necessário dizer que a comparação entre libido e entropia negativa não deve nos levar a generalizações apressadas? Na verdade, não se pode simplesmente equiparar a libido a um conceito fisicalista ubiqüitário e nem reduzi-la a esse conceito de uma forma mecanicista; isso seria um sofisma; aliás, semelhante raciocínio sofismático ocorre ao se transferir pura e simplesmente o segundo princípio da termodinâmica (em sua qualidade mecânica) para um acontecimento antropológico como é, no caso, a morte humana.

E no entanto, parece evidente que até mesmo a morte “antropológica” mostra correlações íntimas com uma lei macrofísica geral; já que o homem como um todo não está à margem da ‘fisis’ a paulatina descoberta dessa correlação seria uma tarefa (tão difícil quanto importante) do estudo genético dos motivos — coisa que a psicanálise pretendia fazer. Ora, ao agir no macro-organismo e precisamente no homem (que é o mais complexo, vivo e consciente dos organismos) a entropia tem que produzir *modos de vivenciar*

parece constituir a autêntica base desta utopia — é pelo menos a única capaz de exorcizar o caráter mágico deste desejo idealizado. Seria insuportável (e impensável) uma imortalidade individual antes que a humanidade inteira, como uma grande unidade, atingisse esse estado. Significaria um desgarrar-se da humanidade — e aí está uma prova a mais de que o homem “concreto” não é o “indivíduo abstrato”, como já dizia Marx. Na medida que os caracteres humanos essenciais pertencem à espécie, esse isolamento seria sentido como uma anulação ridícula (e não como uma “superação”). Como observou bastante bem Teilhard de Chardin, a imortalidade só pode ser simultaneamente pessoal e coletiva. Uma imortalidade que fosse um mero fato individual entraria em contradição não só com a ética humana mas também com as características humanas e a própria felicidade do homem.

que são comparativamente tão complexos e determinados quanto os modos de vivenciar libidinais que a negentropia subterrânea impõe. As duplas conceituais *negentropia/libido* e *entropia/impulso de morte* com certeza não são equações matemáticas, mas indicam correlações em parte reconhecidas e em parte pressentidas por Freud; o fato de que Freud tendesse a uma visão mecanicista do mundo não invalida essas correlações. Em outras palavras, queremos dizer que a morte não atua no sistema de ordem chamado “homem” de forma homóloga à ação da entropia em todo sistema de certa grandeza. Seria justificável expressar essa homologia através do conceito de “impulso de morte”? Ora, a morte é de fato uma necessidade interna que precisaria forçosamente de um correlato psíquico — à semelhança de uma necessidade biológica que teria algo assim como o signo oposto. Apesar de Freud indicar a vinculação como uma característica principal da pulsão, não há motivo para vincular essa pulsão a um órgão determinado e sim ao organismo que, como um todo, já não consegue viver. Ora, por que — com exceção do gradual esgotamento e da breve agonia — esse correlato psíquico não pode ser encontrado também nos animais superiores? Neles, na verdade, não se vê de modo algum a presença da morte em vida — sob forma de opressão intra-específica, de auto-destruição e de separação forçada. Todos esses fenômenos se impõem como timbres no filho do *Homo Sapiens*; são, de fato, caracteres significativos da cultura e de sua historicidade; constituem uma *resposta à consciência* — nem sempre clara ou presente — da morte; e essa consciência falta aos animais. Em resumo, o homem vive em estado de sítio, quer dizer, vive sitiado pela morte. Na medida que constitui uma resposta à morte, a cultura obriga o homem a declarar uma guerra muitas vezes desumana contra esse seu inimigo invencível.

b) *Catexia libidinal da agressividade*. Ao contrário do animal, o homem se objetiva a si mesmo e ao mundo. Sua libido realmente catectiza “objetos” — não apenas pessoas vivas mas também qualidades individuais e manifestações da atividade pessoal, enquanto separadas e abstraídas da pessoa. O homem pode não apenas amar-se a si mesmo ou a uma pessoa como pode amar, por exemplo, seu próprio amor à atividade pensante, ou seu sofrimento (masoquismo), ou então sua agressividade (sadismo). Assim, o sado-masoquismo ocorre quando a libido, de modo especifica-

mente humano, se reveste de sofrimento e de destruição, ao buscar objetos parciais.⁴¹

A compulsão à repetição também é uma compulsão ao ensaio e ao exercício; mediante a repetição, pode-se provar e testar o que parece possível ou futuro. Por outro lado, a angústia de expectativa é também um desejo: na medida que o fim há de chegar e que, de todo modo, se trata de algo possível, então é natural “repetir”, “ensaiar” antecipadamente este futuro objetivado. Melhor um fim com sobressalto do que um sobressalto sem fim; do ponto de vista psicanalítico, esse provérbio é muito acertado por caracterizar a atitude geral do homem que se diferencia do animal, ante o futuro, o imaginado, o pressentido, o temido. Como se costuma representar espacialmente o tempo, esse futuro temeroso encontra-se já “em algum lugar”; assim, em certas ocasiões, é bem possível desejar-se imediatamente a ocorrência do fato ameaçador ou inevitável; a identificação com o agressor tem importância nos casos em que é o próprio mundo objetivado que agride ou, mais ainda, em que o agressor é o próprio agredido, com suas angústias e pulsões secretas.

(132) Eis o que conta a paciente UNA (30 anos): ao examinar uma série de desenhos infantis dos campos de concentração alemães [Inge Deutschkron, ...*denn ihrer war die Hölle*, Verlag Wissenschaft und Politik, Colônia, 1965], onde as pequenas vítimas expressavam com realismo ingênuo as pavorosas humilhações e torturas sofridas, UNA se espantou ao sentir uma mistura de desespero insuportável e de excitação sexual. Ela tinha tido uma educação muito burguesa, às vezes até dura e cruel, por parte de pais zelosos. Ama apaixonadamente seu filho de seis anos, mas não consegue tratá-lo com muita paciência e compreensão. Admira

⁴¹ A esse respeito, Freud escreve: “Só podemos presumir que se realiza uma fusão e amalgamação muito ampla, em proporções variáveis, das duas classes de instintos, de modo que jamais temos de lidar com instintos de vida puros ou instintos de morte puros, mas apenas com misturas deles (...). Estando-se preparado para desprezar uma pequena falta de exatidão, pode-se dizer que o instinto de morte operante no organismo — sadismo primário — é idêntico ao masoquismo” [S. Freud, *Das ökonomische Problem des Masochismus*, 1924, G. W., XIII, pg. 376. *O problema econômico do masoquismo*, Ed. St., Vol. XVII, pg. 205]. Sobre a ambivalência daí conseqüente, consulte-se Lou Andreas-Salomé, em Freud/Andreas-Salomé, *Briefwechsel*, Frankfurt, 1966, 159. *Correspondência*, Siglo XXI Editores, México, 1968, pg. 192 ss.

seu marido, ainda que simultaneamente lamente sua insegurança e o julgue pouco digno de confiança; parece sentir-se orgulhosa de ter-se “afirmado” dentro da família, ainda que ao mesmo tempo sonhe com um papel “passivo, feminino”, que com certeza não iria funcionar para ela.

(133) No zoológico de Schönbrunn, um pai de 33 anos levanta sua filha de quatro anos para ver o fosso dos crocodilos. A menina lhe pedira isso para poder ver melhor os animais. Repentinamente, o pai é assaltado por um pensamento obsessivo e torturante: “Que aconteceria se deixasse a menina cair? Sem dúvida os crocodilos a devorariam num instante!” A origem desse pensamento obsessivo tem suas raízes no conjunto de sua história individual, com suas transferências, identificações, agressões e angústias. Mas tal pensamento, repellido com horror, só é *possível porque* a pessoa representa o horrível perigo como uma eventualidade que poderia ser afastada ou até mesmo “dominada” de forma mágica; no caso, experimenta-se o inverso de uma submissão passiva (como ante o destino): faz-se uma provocação a essa possibilidade.

É perfeitamente verossímil que toda a causística da separação seja uma antecipação da *lenta* separação, pressentida e temida, que a *morte do amor* provoca. Os costumes e a velhice não constituem as maiores ameaças ao amor; mais do que isso, ele é atacado e assassinado pela ansiedade egoísta, pelos preconceitos, pela agressão que vem da sociedade, pelo moralismo. Os amantes sabem ou acham que sabem que seu amor não se salvará depois disso (depois do quê? depois da morte?); então, com a separação, antecipam o fracasso de seu amor. Podemos supor aqui que o sado-masoquismo individual — que foi introduzido na relação amorosa — irá dar uma configuração especial ao fenômeno da separação; quer dizer, até mesmo de uma catástrofe se pode extrair um pouquinho de prazer — caso contrário, a separação nunca teria acontecido; “ama-se” também o morrer, a destruição (no caso, do amor); traduzindo para o jargão técnico: a destruição é libidinosamente calectizada, carregada de libido.

Por outro lado, parece-nos equivocado considerar o sado-masoquismo como um fragmento da “natureza”; no reino animal, ele é desconhecido — pelo menos enquanto representa uma objetivação libidinal da agressividade; na melhor (ou pior) das hipóteses, trata-se de um detalhe da natureza *humana*, que se separa do resto e produz cultura. Já verificamos como K. Lorenz reduz o “instinto

de morte” à agressividade — que, em si mesma e isoladamente, não é sadismo; mas parece-nos que dessa maneira, arranca-se o trigo junto com o joio. O prazer de destruir não pode ser exaustivamente explicado pela simples suposição de que a agressividade das relações inter-específicas mude em direção às relações intra-específicas; por mais que a hipótese de Lorenz eleve a destrutividade humana da categoria de pura “manifestação natural” para a categoria de “manifestação cultural”, nesse caso se estaria inaugurando uma triste necessidade.

A propósito, gostaríamos de levar o leitor até o marquês Donatien Alphonse François de Sade, epônimo e grande teórico do sadismo. Durante toda sua vida, esse poeta genial e menosprezado filósofo da natureza se ocupou do sado-masiquismo como coração do conflito entre a natureza e a cultura. Seu sistema ideológico, que não diferia muito daquele de J. J. Rousseau, viu no sadismo o triunfo da natureza sobre a opressão da civilização: “A natureza criou os homens para que eles simplesmente se divertissem nesta terra! Tal é a suprema lei da natureza e do meu coração. Tanto pior para as vítimas — sempre é preciso haver vítimas. O universo inteiro desmoronaria se estas leis de equilíbrio não pudessem vigorar. A natureza não pode se conservar senão graças aos nossos crimes: dessa maneira é que recupera o direito que a virtude lhe roubou. Entregando-nos ao mal, obedecemos à natureza; se resistimos a essa exigência, cometeremos o único crime que a natureza jamais irá nos perdoar” [*Juliette*, in Gilbert Lely, *Vie du Marquis de Sade*, vol. II, Gallimard, Paris, 1957, pg. 553]. Verificamos, portanto, que Sade reconheceu uma coisa muito importante: o princípio do prazer (o divertimento, *amusement*) é anti-social, pois a sociedade é “virtuosa”; graças à virtude social, condena-se o prazer como “o mal”. Ora, daí Sade tirou a conclusão seguinte: devemos fazer “o mal” para nos salvarmos; mas ele não chegou a descobrir a contrapartida dialética de que o “mal” só é “mal” por pressão da virtude; quer dizer, tomar partido do mal enquanto mal significa perpetuar o *statu quo* da opressão. Ainda assim, o Marquês de Sade estava a favor do assassinato, mas contra a pena de morte; a “catexia libidinal da agressividade” lhe parecia “natural” — além de utilizar uma linguagem muito melhor! Mas não pensava o mesmo (e com razão) da fria agressividade social: “A lei, fria em si mesma, não deve ser tocada pela paixão, que torna a crueldade do crime passível de perdão. O homem recebe da natureza aquelas marcas que tornam tal atitude desculpável; a lei, pelo con

trário, está necessariamente em contradição com a natureza e não recebe nada dela; por isso, não pode jamais permitir tais licenças e excessos; se não nasce dos mesmos motivos, não pode dispor dos mesmos direitos” [*Français, encore un effort... , ibid.*, pg. 545, nota]. Para Sade, a aceitação de um contrato social (ou “mais ainda, de um compromisso social”, como diz bem Maurice Heine) é condicionada pelo interesse do indivíduo, que pode rejeitá-lo a qualquer momento; “toda sociedade que esquece esta verdade fundamental é opressora e tem que ser dissolvida” [Heine, citado em *ibid.*, pg. 545]. Com grande perspicácia, Sade percebeu aqui o caráter de compromisso do princípio de realidade — compromisso entre a lei e a aspiração ao prazer; como em tantas outras ocasiões, ele antecipou, através de suas teorias, muitas hipóteses psicanalíticas e sociológicas. Seu erro consistiu em acreditar que o indivíduo isolado pode ter um perfeito conhecimento e chegar à natureza ‘pura’;⁴² desconhecia as idéias de introjeção e de identificação com o agressor; tais mecanismos de defesa e de intercâmbio, no entanto, levam o protesto individual a se perder eternamente na ambivalência. O próprio sado-masiquismo já é um compromisso entre a “fria crueldade” da lei e a cálida inclinação amorosa da pessoa. Pode ser até que a tentativa freudiana de isolar um instinto de morte “natural” perpetue ainda um resto do erro de Sade.

De todo modo, a identificação com a (consciente ou pressentida) morte enquanto agressora poderia causar a antecipação da morte; seria uma antecipação passiva — mais ou menos semelhante à do suicídio por angústia perante a morte —, que funcionaria como componente masoquista de toda separação; mas seria também uma antecipação ativa — destruição do prazer e da morte —, que funcionaria como componente sádico da separação. Um homem pode se desiludir com uma cultura que, além de não eliminar a morte e a opressão, multiplica-as; então ele passa a acreditar erroneamente, como Sade, que pode encontrar no crime a verdadeira natureza. Se tudo (inclusive o amor) é passível de

⁴² Em seu estudo sobre o Marquês de Sade, Maurice Nadeau mostrou com muita clareza a contradição existente na conceituação da natureza segundo Sade; o Marquês não distingue entre a “natureza em geral” e a natureza humana; fala em nome da primeira mesmo quando quer se referir à segunda; além do mais, pretende “superar” a natureza porque ela seria, por si mesma, “odiosa”. [Maurice Nadeau, prólogo às *Oeuvres* de D. A. F. de Sade, La Jeune Parque, Paris, s. d.].

destruição, então ele próprio aceita a destruição e se torna seu executor.

c) *Fascínio pela repetição*. Gostaríamos agora de colocar a seguinte questão: até certo ponto, o “impulso de morte” não seria uma vivência especificamente humana da compulsão repetitiva — que Freud em parte viu só como tributária da morte (“uma volta ao inorgânico”)?

Sem dúvida, a *separação anteriormente sofrida* (logo no nascimento, e depois, em cada frustração) precisa forçar o homem a repetir essa situação, agora “positivamente”; isso para que ele se torne, de modo ativo, dono da situação, e até certo ponto consiga anulá-la “negativamente” e assim restabeleça o *statu quo* anterior. Freud apresentou com muita clareza o lado “negativo” desse processo; resta-nos apenas lembrar a análise que realizamos pormenorizadamente nesta parte. A casuística psicanalítica, em parte apresentada na primeira seção, mostra muito bem como esses aspectos da compulsão à repetição encontram-se intimamente ligados.

(101) No decurso de sua análise, pudemos examinar com certa atenção a vida do Dr. C.D. [ver pgs. 32, 43, 72, 100, etc.]. É possível perceber que, após separar-se de L., o doutor procurou novas relações, mas destruiu-as imediatamente — como se não acreditasse mais em ligações profundas e felizes entre as pessoas. O grande trauma exigia repetição: não apenas no sentido “masoquista” mas também para “melhorar”, da próxima vez; paralelamente, entretanto, sua ação destrutiva fazia-se tão persistente que toda nova relação já estava condenada ao fracasso, por antecipação. Tudo isso ocorria em consequência de um acontecimento que, por sua vez, já era resultado de traumas anteriores. A psicanálise mostrou como no fundo o Dr. C.D. comportava-se com insegurança já bem antes de encontrar a amante L. Sua atitude para com as pessoas era uma mistura de expectativa hipertensa de ser “aceito”, por um lado, e de um ceticismo pessimista, por outro. Às vezes os motivos afloraram durante a análise — momentos já esquecidos de sua infância; sua mãe era carinhosa mas instável e, em certos períodos, sem nenhum interesse pelo filho; seu pai abandonara a família quando C.D. tinha 5 ou 6 anos; e tantas outras situações que costumam ser abundantes nas neuroses de abandono [Cf. Germaine Guex, *La névrose d'abandon*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950]. C.D. alude à pergunta que de vez em quando fazia a si mesmo: “Para quê?” Frequentemente via-se paralisado

pelas questões: Para que me esforçar profissionalmente? Para que ler este livro? Para que ir a essa excursão? Então, quando conheceu L., pensou ter encontrado a salvação. Mas provavelmente ele próprio sabotou sua salvação. “Tudo tem um fim; tudo vai acabar; *melhor antecipar o fim através de um ato livre da vontade*” (grifos nossos).

Pudemos verificar, em numerosas histórias clínicas e psicanalíticas, manifestações bastante semelhantes, de um fim constantemente repetido e antecipado — ainda que as situações se relacionassem com outros fatos individuais; aqui neste trabalho já mencionamos alguns casos desse tipo — como os de número 104, 105, 106, 107, 108, 109, 116, 117, 119, 120, 124, 128.

Pelo fato de representar a morte, a separação inevitável exerce um fascínio que provoca algo assim como uma oportunidade de “treinar-se” através da separação. Simultaneamente, porém, isso significa também uma tentativa de se tornar dono da separação, de “superá-la” (*aufheben*). Enquanto união derradeira, a morte anula a separação — como observou muito bem Freud. Existe aqui uma circunstância ambivalente e, portanto, conciliadora, que é muito difícil de captar; mas ela pode ser verificada com muita freqüência nas análises — por exemplo, no relatório de uma sessão, como o que se segue.

(134) Numa análise didática, o Dr. URD (42 anos) escreve sobre sua sessão número 142: “Li num artigo do Professor D. que a morte é o último incesto. Isso parece à primeira vista absurdo, mas corresponde à experiência médica em geral e à minha, em particular: quando estão perto da morte, muitos pacientes chamam a mãe, em suas fantasias febris. A presença de uma pessoa maternal ajudaria muito alguém a morrer. Nas notas da minha primeira análise didática com o Prof. F. leio o seguinte: se tivesse que morrer agora, gostaria que estivessem ao meu lado o Prof. F., Erna, Otto e o padre N.; não juntos, mas um de cada vez. Agora que faço minha segunda análise, gostaria que, dentre todos eles, só o padre N. estivesse presente — trata-se de um homem bom, maternal. E também alguma enfermeira simpática, melhor ainda, Eva T. Em se tratando de enfermeiras, se forem freiras pode haver o perigo de mostrarem uma piedade que abomino. Não compreendo os costumes dos conventos: aí se institucionaliza a morte, que passa a ser um culto. Não quero nada disso, essa coisa toda presente, o altar, as velas, etc. Não deve ficar no quarto mais do que uma pessoa.

Quando fico doente, tenho vontade que uma irmã cuide de mim. O ponto de partida foi: a morte como incesto, como retorno à mãe (às mães?)...

Seria a necrofilia *ao mesmo tempo* uma ocupação com a morte e, apesar disso, uma repetição, uma afirmação da vida que procura neutralizar tudo o que a ameaça?

Queremos agora resumir o capítulo sobre a compulsão à repetição e o “instinto de morte”. Uma das mais significativas e deflagradoras descobertas de Sigmund Freud foi a explicitação da compulsão à repetição. Nela, Freud viu uma comprovação dos impulsos a restabelecer estados anteriores, a voltar ao ponto de partida. Foi levado a supor que existiria um “impulso de morte”, como aspiração de todo ser vivo à morte, em consequência de uma necessidade interna.

Na análise detalhada que apresentamos até aqui sobre a compulsão à repetição, partimos das hipóteses e observações do próprio Freud; através disso tudo, parece estar confirmada nossa convicção de que a origem inorgânica da vida encontra-se sempre presente na compulsão à repetição mas, por outro lado, encontra-se também dialeticamente superada (*aufgehoben*). Não nos sentimos autorizados a fazer como a maioria dos psicanalistas e a totalidade de psicólogos e fisiólogos comportamentalistas que minimizam ou até mesmo negam a hipótese de um impulso de morte; acaba-se assim por reduzir, de modo estetizante, o princípio de morte a um objeto extra-psicológico apartado da vida, ou então simplesmente o equiparam à significação positiva da agressividade. Entretanto, existe um princípio de morte que governa a existência e que se revela, com a máxima clareza, na compulsão à repetição.

Na verdade, a compulsão à repetição é fundamentalmente ambivalente. Por seu intermédio entra em ação a qualidade, fundamentalmente nova, do começo da vida — aquilo que é próprio da vida e que, fazendo coro com Freud, chamamos de Eros. Eros cria condições para a vida ser vida e permite que ela seja uma incessante superação, uma transcendência de si mesma. Viver não significa apenas *conservar* a vida; para conservá-la, é preciso também *exceder-se* em viver. A vida gera novas qualidades, enquanto a morte não conhece crescimento nem evolução.

Por isso, fundamentalmente, não se pode buscar os “objetivos” da vida fora da própria vida e do seu processo de auto-superação. Além do mais, em qualquer lugar onde exista vida — e sobretudo uma vida consciente de si — haverá em última análise um desejo

de superação (*Aufhebung*) da morte, numa nova síntese. Não concordamos quando Freud nega a existência de um princípio ordenador positivo, progressivo e qualitativamente auto-superador. Eros não pode parar. É legítimo e necessário aceitar a utopia segundo a qual Eros vencerá e superará seu adversário Tanatos, numa nova modalidade do ser consciente de si.⁴³

E entretanto, Tanatos também está presente na vida, assediando permanentemente a existência humana. Convém admitir, a esse respeito, que o prolongado exame do material obtido pela psicanálise e as tentativas de interpretá-lo “metapsicologicamente” não nos levaram muito longe — mesmo que nos tenhamos ideologicamente rebelado contra a presença da morte nas manifestações vitais do homem. Para nós (não menos do que para Freud) a ação constante do princípio de morte *na própria vida do homem* constitui um dos “mais enigmáticos” problemas da psicanálise. A análise desta ação da morte precisa continuar e deve se impor sobre todas as dissimulações e racionalizações conseqüentes do medo. Por mais que tenha reunido sob um confuso denominador-comum elementos talvez muito heterogêneos, a hipótese de Freud sobre o “instinto de morte” ainda nos parece ter sido histórica e metodologicamente necessária. Já falamos sobre esses elementos contraditórios, entre os quais deve-se apontar a catexia libidinal de tendências agressivas, a pré-consciente e consciente tradução psíquica do aumento de entropia no organismo e também a atitude pré e inconsciente (agora especificamente humana) diante da ação ambivalente e desconcertante da compulsão à repetição; esta última, na verdade, evidencia tanto a “natureza conservadora dos impulsos” quanto sua função de aprendizagem e treino (confluência de instintos e adestramento).

No final das contas, o pretense “instinto de morte” significa talvez a totalidade das reações específicas do *Homo Sapiens* ao seu conhecimento sobre a morte. Esse conhecimento não precisa ser “racional” — e faria sentido perguntar-se até que ponto nós podemos entender *nossa* própria morte através da razão! Ao contrário,

⁴³ Isso justamente *porque* o ser vivo e consciente, nascido do inanimado e do inconsciente, supera a ambos. Talvez Freud tivesse pensado de modo demasiadamente estático quando escreveu: “Tenho muito respeito pelo espírito; mas a natureza também teria? Trata-se de um fragmento seu, mas o resto pode passar muito bem sem esse fragmento” [S. Freud/O. Pfister, *Correspondência*, carta 92 de 7 de fevereiro de 1930, pg. 127, *op. cit.*].

mesmo sem ser consciente dos seus componentes e analogias, esse conhecimento utiliza todas as experiências de frustração e de ameaça. Na medida que não passa de uma “antítese” da morte, a própria rebelião contra o princípio de morte não pode livrar-se dos elementos mortais — seja ela arnarquista e passional, seja organizada e civilizadora. O homem vê-se acossado pela morte e encontra analogias com ela até mesmo em sua vida. Em troca, os animais não chegam a saber nada sobre a morte ou sobre a rebelião contra a morte.

De resto, continuamos em dúvida se é adequado designar a ação da morte na vida humana com o termo freudiano de “pulsão de morte”. As pulsões são a matéria imediata do processo de sublimação — ao qual não escapa nem mesmo a agressividade “natural”. Mas, ao contrário, não temos certeza que ocorra o mesmo com as tendências destrutivas especificamente humanas. A sublimação utiliza a energia da pulsão (impulso) para dirigi-la a outra meta (finalidade); assim, na “transferência” da própria meta de morte para um outro *processo vital* destrutivo, a sublimação consistirá justamente em preencher esse processo com a libido desviada e conectada — inclusive no caso do sado-masiquismo ou na separação. . . Assim, no que se refere à libido, a tendência destrutiva talvez já seja uma espécie particular de “perversão” necrófila que corresponderia ao alheamento do homem frente à natureza. Parece-nos prejudicial querer subestimar a significação desta “perversão” humana generalizada e equipará-la, por exemplo, à agressão verificada no reino animal. É especialmente trágico o fato de que a própria história esteja dirigida contra o princípio de morte e, no entanto, continue perpetuando esse mesmo princípio sem conseguir decifrá-lo.⁴⁴

A cultura é uma defesa contra o princípio de morte; é uma resposta à morte, mas carrega consigo elementos da morte ainda não separada da vida. Essa defesa significa uma nova *qualidade na história natural*; enquanto história, representa um salto fora da história natural. Enquanto defesa e resposta carrega necessaria-

⁴⁴ Só depois de concluído nosso manuscrito é que soubemos de um interessante trabalho de Rolf Denker, publicado recentemente; aí ele afirma que, na crítica da estrutura de dominação opressiva, é importante “descobrir também as formas, ainda pouco estudadas, de repressão e defesa do instinto de morte — que, antes de tudo, deveria ser desmitologizado; e depois, empreender a luta contra a morte precoce e evitável, cada vez mais reconhecida como de responsabilidade do homem” [Rolf Denker,

mente propriedades da morte, mas evidencia uma dimensão qualitativamente nova: o aumento *consciente* da vida e a ampliação *consciente* de sua auto-regulação. Apesar de ou pelo fato de se encontrar ameaçado de ruína, o Id se torna Ego.

A práxis da psicanálise já é em si um bom exemplo desta tarefa da cultura: traz conotações de morte, pois nasceu como uma “resposta” a ela. Mas sua práxis não se reduz à utilização do “impulso de morte”; ao contrário, a regressão que provoca estará obedecendo ao “princípio esperança” e irá se apoiar na capacidade de Eros em transcender-se e superar a si mesmo. A psicanálise de fato constrói a partir da compulsão à repetição; mas só faz isso em função da qualidade especificamente nova desse fenômeno; quer dizer, ela atua em cima do “ainda-não” da repetição — em cima do conteúdo futuro e utópico que está presente na repetição.

Aufklärung über Aggression. Kant, Darwin, Freud, Lorenz, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlim-Colônia, 1966, pg. 128]. Em que medida as noções de uma morte “precoce e evitável” são relativas e ainda podem ser modificadas pelo homem? R. Denker sugere que sejam ampliadas para a história, ao parafrasear a famosa frase de Marx: “Até agora, os homens se defenderam da morte das mais diversas maneiras, mas ainda não organizaram uma verdadeira luta contra ela” [*loc. cit.*]. Aqui, fazemos referência expressamente ao ensaio de Denker.

III. EXISTIRIA NA SEPARAÇÃO UM SEXO PRIVILEGIADO?

Será que a catástrofe da separação afeta ambos os sexos do mesmo modo? Não estaria um dos dois mais bem preparado para superar a separação, a partir das condições de seu próprio sexo?

A pergunta em si já revela um preconceito *masculino*, pois partindo do estado objetivo da investigação científica, uma comparação qualquer irá sempre tomar como padrão de referência o comportamento *masculino*. Já existe uma grande quantidade de estudos sérios sobre a vida erótica e o auto-conhecimento da mulher, não há dúvida. Mas nem a psicanálise pôde esclarecer suficientemente essa questão — mesmo nos estudos realizados por psicanalistas mulheres como Lou Andreas-Salomé, Helene Deutsch, Françoise Dolto, Jeanne Lamplé de Groot, Marie Bonaparte, Melanie Kelein e outras. Certamente não temos intenção de nos arriscar a um estudo diferencial da erótica feminina; não tocaremos nesse assunto senão quando haja alguma correlação com o objetivo deste nosso estudo. O perigo de um enfoque mais diferencial do que comparativo no estudo da sexualidade feminina consiste em considerar mais as diferenças do que as semelhanças entre as duas sexualidades. Constituído uma manifestação requintada da cultura “ocidental”, exatamente como ela, a ciência foi e continuará sendo uma criação do macho. Por isso, a mulher (inclusive a cientista) não consegue evitar a introjeção do enfoque masculino e, assim, define-se a si mesma como “segundo sexo” [Simone de Beauvoir]. Ela poderá reagir seja racionalizando sua situação como algo natural, seja buscando agressivamente trocar de papéis com o macho dominador. Nos dois casos, o auto-conhecimento da mulher acaba permanecendo preso às categorias das velhas mistificações, de tal modo que o mito de uma feminilidade “específica” continuará inviolável nos seus louros. A misteriosa nebulosidade do “feminino” não apenas continua vigente como às vezes é confirmada e até incentivada por representantes emancipadas do sexo feminino. Repete-se no caso a dialética hegeliana do senhor e do escravo: para acabar com a dominação, o dominado se vê obrigado a substituir o dominador e acaba reclamando para si suas “qualidades”; com isso, ele confirma as “qualidades” recebidas, mesmo que tenha se

apossado delas para condená-las e negá-las. Nesse contexto, a mulher (seja conservadora ou rebelde) acaba tendo que levar a sério as “categorias especificamente femininas”, afirmando-as em coro com o homem ou negando-as em referência a ele. Entre as tais categorias femininas, encontra-se a submissão total, a disponibilidade para o sacrifício e a humildade no amor — elementos que Freud relacionava com um “masoquismo primário” da mulher; ora, é sobejamente sabido que o masoquismo é um fenômeno concomitante e necessário à sua contrapartida, o sadismo; Freud deveria ter colocado a questão de maneira diferente: esse masoquismo *não se fundamentaria tanto no fato biológico de sua ausência de pênis mas sobretudo no fato sociológico da primazia do pênis.*

Querer provar que, no amor, a mulher é “mais passiva” (mais humilde, mais sacrificada) que o homem, equivaleria a dizer que ela necessariamente e por sua própria constituição biológica deve “adaptar-se mais” ao seu parceiro — mais do que o macho estaria disposto ou quereria fazer. A palavra “adaptação”, já de si bastante ambígua, em princípio carregaria uma significação negativa; caracterizaria um tipo de relação facilmente acessível, sempre renovável, superficial, não comprometedora e até “descaracterizada”; seria uma relação onde haveria necessidade de apoio mas não uma verdadeira co-participação — “fraqueza, teu nome é mulher”. Uma tal passividade significaria que, por motivos biológicos inevitáveis, a mulher seria muito menos sensível ao condicionamento sexual do que o varão; em outras palavras (e já agora adentrando o terreno do nosso estudo), isso quer dizer que a mulher continuaria aberta, disponível e não-comprometida, sempre que fosse necessária uma *nova* adaptação — exatamente por sua “capacidade de adaptar-se”, ainda que nessa forma deficitária que acabamos de descrever. Com isso, fica implícito como bastante provável que a mulher não poderia, na separação amorosa, sofrer absolutamente o mesmo tipo de catástrofe existencial e ruptura vital que o homem; ou, o que dá no mesmo, ela seria capaz de superar tal choque de modo “natural”, adaptando-se novamente e reprimindo com maior facilidade os condicionamentos anteriores, já de si mais superficiais. Nesse sentido, a mulher contribuiria mais que o homem para um duplo triunfo da morte: de um lado, realizaria a separação, junto com o homem, por motivos “realistas” e socialmente conformistas; por outro, atraí-ria Eros de um modo mais intenso, porque tem melhores condições de entregá-lo à repressão e ao esquecimento

— e aqui seria “superior” ao homem, pelo menos quanto ao sucesso de sua defesa.

Não se pode dizer que isso tudo teria pouca relação com os hábitos sexuais. Pelo contrário, isso não significaria que as raízes do erotismo feminino seriam *naturalmente* mais auto-eróticas, narcisistas e não-comprometidas que as do macho? Seguindo esse raciocínio, os amantes abalados pela catástrofe da separação fariam de modo muito diferente a infalível pergunta: “Será que ele/ela realmente me ama?” Isso ocorreria *se* o amor dos seres humanos marcasse a *um* deles (no caso a mulher, *porque é mulher!*) de forma menos profunda e duradoura que o outro; *se* a separação de dois amantes tivesse menos importância a *um* (a mulher!) do que ao outro; *se* a ligação entre duas pessoas pudesse ser mais bem reprimida por *uma* delas (a mulher!) do que pela outra — graças a uma especial “capacidade de adaptação”.

Existem na verdade alguns elementos em favor dessa idéia. Talvez, em cada novo amor, a mulher se torne um pouco “virginal” e esteja mais aberta às novas experiências do que o homem. Portanto, ela talvez dê a impressão de “negar” e “reprimir”, com mais sucesso que o homem, suas relações anteriores. Com isso, ela estaria menos fixada em experiências passadas e mais disponível a novas experiências, graças à sua “passividade”. Ferenczi observou com acerto que a repressão psíquica pressupõe uma capacidade biológica de transfiguração. Nesse sentido, esquecer e reprimir com facilidade antigos condicionamentos seria realmente a pré-condição da disponibilidade, do *disengagement*, da abertura a novas “adaptações”, a novos (e talvez também superficiais) condicionamentos ou compromissos que poderiam também dissolver-se facilmente outra vez. Na verdade, entretanto, os homens que se orgulham de ter “marcado” a vida de uma mulher. Nesse caso, não estariam sofrendo ilusões? Poderiam imaginar que esta impressão lisongeira na verdade esconde exatamente a mutabilidade, ou seja, que a marca deixada por eles tem poucas probabilidades de ter sido profunda?

Só o homem orgulhoso de ter “marcado” a passiva mulher, por capricho seu, pode se surpreender de que a passividade no comportamento sexual esteja diretamente relacionada com uma menor participação; é evidente que os condicionamentos adquiridos na experiência sexual da mulher são tanto mais superficiais e frágeis quanto mais passivo é o seu comportamento sexual; isso porque um comportamento sexual *fortemente* participante (e que, só

assim, deixa marcas) poderia ser tudo, menos passivo. Em suas pacientes pesquisas, ampla e rigorosamente planejadas do ponto de vista estatístico, Kinsey e seus colaboradores reuniram inúmeros dados que — deixando de lado seu contexto histórico — parecem oferecer provas da passividade sexual, da menor participação e menor condicionamento da mulher [Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin, Paul H. Gebhard, *Sexual behavior in the human female*, W. B. Saunders Company, Philadelphia and London, 1953. *Comportamento sexual da mulher*, Livraria Atheneu, Rio de Janeiro, 1954]. Essas pesquisas mostram que, geralmente, no seu comportamento sexual os homens estão mais marcados por experiências sexuais anteriores do que as mulheres; e que o comportamento sexual masculino depende de um maior número de fatores do que o feminino. Em outras palavras: o comportamento sexual do homem resulta em média *mais fortemente* determinado por experiências infantis; ou, ainda de outra maneira: o comportamento sexual do homem está mais profundamente influenciado pelas associações com experiências precoces do que o da mulher. Isso deixa implícito que a mulher está muito mais raramente influenciada por fatores psicológicos — como por exemplo, a ação de associações com experiências anteriores. Ficaria também confirmado que o comportamento sexual da mulher é muito menos flexível, ou melhor, nela o condicionamento sexual é menos profundo do que no homem; esta menor flexibilidade da mulher lhe permitiria permanecer muito mais passiva e impermeável que o homem.

O Relatório Kinsey apresenta estatísticas numerosas e bem estruturadas, que à primeira vista confirmam esse menor interesse da mulher. Tais dados demonstram, sem qualquer dúvida, que em comparação ao homem a mulher manifesta um interesse menor quanto à curiosidade sexual, às imagens, fantasias e perversões sexuais. Pois bem, Kinsey acredita que essa menor disponibilidade da mulher para as coisas sexuais seria uma manifestação *biológica* — seria, por assim dizer, “específica” da mulher e parte de sua essência; para confirmar sua tese, lembra que também entre os mamíferos superiores as fêmeas costumam ser sexualmente menos ativas que os machos.

Toda estatística necessita de uma interpretação detalhada; e isso se aplica de modo especial ao precioso material reunido por Kinsey e colaboradores sobre o setor (tão sobrecarregado de tabus) da sexualidade humana. Convém dizer, antes de tudo, que a maio-

ria dos dados estatísticos reunidos pela equipe de Kinsey foram, já em estado bruto, aplicados de maneira genérica, *antes* de tentar qualquer possível *interpretação* — sem mesmo uma comparação histórica que iremos estabelecer adiante com dados indiretamente fornecidos pelo próprio Kinsey. Aqui estão suas conclusões: “Essas investigações mostram que as mulheres tendem a aceitar mais facilmente as formas sociais porque não têm tanto acesso quanto ao homem aos estímulos psíquicos ou não se submetem tanto a reações provocadas” [*op. cit.*]. Ora, isso é no mínimo muito discutível. Essa suposta relação causal poderia inverter-se com muita facilidade: valeria a pena estudar se as mulheres têm menos “acesso aos estímulos psíquicos ou são menos submetidas a reações provocadas” do que o homem exatamente *porque* estão numa posição determinada dentro da sociedade que as leva “a aceitar mais facilmente as formas sociais.”

O fato de haver uma correlação entre o menor interesse psico-social da mulher e um fenômeno análogo entre os mamíferos superiores provavelmente influiria (como mostraremos adiante) sobre a expressão da sexualidade feminina, mas não necessariamente sobre o âmbito imediato das práticas sexuais. Essa correlação, entretanto, se refletiria também sobre tal âmbito quando um certo tipo de relacionamento sexual culturalmente condicionado *favorece* o comportamento “feminino” enquanto tal; ao contrário, outras culturas parece que incentivam sua liberação progressiva dos esquemas animais. A *nossa* forma cultural favorece, de um lado, a ação de tais esquemas “animais”, sempre que eles possam ajudar na preservação da forma de cultura consagrada — por exemplo, a passividade da mulher para com o seu proprietário legal; mas ao mesmo tempo, ela obriga a reprimir energicamente e a sublimar com violência esses mesmos esquemas, sempre que se oponham ao princípio de desempenho consagrado — por exemplo, imagine-se o caso dessa mesma passividade para com o companheiro extra-conjugal. Nossa cultura favorece e reforça a tendência da mulher em dificultar e ao mesmo tempo tornar único e irrepetível o seu interesse sexual — atitude essa até hoje enraizada na tradição patriarcal, apesar de certas mudanças básicas. Daí, origina-se a “mulher de um único amor”, a “bondosa rainha do lar”, a “esposa que acata seu dever de fidelidade”; então, já por antecipação, a mulher tende a racionalizar seus sentimentos (parcialmente baseados em esquemas inatos) e a reprimir tanto as experiências quanto os desejos que se oponham a tais arquétipos. Por isso também, a mocinha burguesa

que inicia uma nova relação sexual busca convencer-se a si mesma e aos outros de que só *agora* está amando *pela primeira vez*, pois antes foi apenas vítima de ilusões. Pode-se ver aqui ainda um último resto da noção vitoriana, tão amplamente difundida, de que a mulher branca originária dos círculos burgueses tinha que ser frígida em sua vida sexual (inclusive conjugal); caso contrário, era tida como pessoa desavergonhada.

Sob influência do princípio de desempenho, portanto, o “natural” é reprimido e, como tudo o que se reprime, volta em forma de neurose. Aí se circunscrevem os desejos reprimidos da mulher de erotismo menos monótono e de vida sexual menos conformista; nesse caso, a repressão é favorecida pela vontade do homem, mas também pelo desejo inconsciente de imitá-lo. Claro que, além disso, a mulher pode encontrar um caminho para a sublimação, na realização e transcendência do “esquema passivo”; então, seria necessário distinguir cuidadosamente entre repressão e auto-sublimação, quando se fala dos efeitos do “esquema passivo” na espécie humana.

Entre os representantes do gênero *Homo Sapiens*, as mulheres especialmente — graças ao seu conflito entre uma nova consciência e resistências reforçadas — participam ao máximo dessa passagem histórica para novas formas sociais de vida. Mas nem para elas nem para os homens é absolutamente fácil distinguir com segurança entre os mecanismos desencadeadores “autênticos” ou “biológicos” e os produtos de “sublimação forçada” sob pressão da ordem dominante, por um lado, e as formações que reagem a essa ordem, por outro; finalmente, é também difícil distinguir entre esses mesmos mecanismos desencadeadores e os resultados da “auto-sublimação”, que é uma modalidade comportamental específica da cultura humana. Resíduos biológicos, expressões simbólicas e sublimadas dos mesmos, conseqüências da opressão social, reações neuróticas a essa repressão, assim como conflitos entre todas essas várias tendências contraditórias, tais são os fatores dinâmicos que estão funcionando conjuntamente, no plano do comportamento sexual. E isso ocorre sobretudo com a mulher, sobrecarregada pela sociedade com outros papéis contraditórios, como ídolo do homem, companheira em pé de igualdade, mas também competidora indesejada e, de qualquer modo, “o segundo sexo” ao qual se referia Simone de Beauvoir. É preciso grande perspicácia crítica para atribuir uma determinada modalidade de comportamento sexual a um ou outro sexo. Mesmo a famosa — ou mal-afamada —

“passividade” da mulher pode conter resquícios imprecisos dos mecanismos desencadeadores inatos, mas talvez tenha também componentes de compulsão à repetição e de refúgio no conflito histórico; sem dúvida, entra aí inclusive a ação de uma civilização opressora. Em todo caso, tal atribuição não se encontra fundamentada exclusivamente em fatos biológicos unívocos, mas ao contrário, em representações, expectativas, mecanismos de defesa, preconceitos e desejos fantasiados pelo homem, pela sociedade e — através da introjeção — inclusive pela própria mulher.

É fora de dúvida que a biologia dos mamíferos (e com ela a base biológica da mulher) reforça a idéia da passividade. Mas, paradoxalmente, a biologia do *Homo Sapiens* provoca a superação (*Aufhebung*) progressiva (e em parte a degenerescência crescente) do condicionamento biológico assim como sua substituição, pelo aumento das relações com o mundo e por uma nova compreensão de si mesmo. Considerado *do ponto de vista biológico*, o *Homo Sapiens* é um animal nascido prematuramente e recém-consolidado; e no entanto, trata-se do único animal que pode mover-se no ar, na água e no cosmos; na esfera espiritual, só ele cria deuses para colocar em seu lugar.

Se quiséssemos inserir alguns dados estatísticos de Kinsey dentro de um contexto histórico, parece evidente que seria necessário questionar suas conclusões a respeito da mulher. Na verdade, os dados estatísticos de Kinsey são de inestimável valor para se discutir *o comportamento sexual médio da mulher americana entre 1940 e 1950*; mas de modo algum se pode tomá-los como dados verdadeiramente biológicos e nem mesmo enquanto dados culturais definitivos e universais.

1) A partir das informações do próprio Kinsey; é possível submeter tais dados a um estudo cronológico; isso feito, parece quase certo que eles irão refletir o processo das transformações culturais. Tomemos como exemplo os resultados de Kinsey sobre: a) frequência dos contactos entre a boca e os órgãos genitais, b) frequência do coito onde a mulher se deita ou se senta *em cima* do homem e finalmente c) frequência da nudez durante o coito. Através dos dados fornecidos por Kinsey, coloquemos em ordem esses resultados, de acordo com certas categorias sociais mencionadas pelo autor e segundo certos fatores históricos; iremos então obter a tabela adiante — incompleta mas perfeitamente ordenada. Lembremos que as investigações de Kinsey e seus colaboradores foram realizadas entre 1938 e 1953; os dados utilizados encon-

tram-se às páginas 257/258, 362/364 e 365/366 da obra citada (edição americana).

	Cunilíngua %	Felação %	Mulher sobre o homem %	Nudez no coito %
1) <i>Moças solteiras:</i>				
— Moças que não praticaram coito pré-matrimonial	3	2	—	—
— Igual categoria: universitárias	*	5	—	—
— Igual categoria: nascidas antes de 1900	1-2	1-2	—	—
— Moças com pouca experiência em coitos	20	16	*	*
— Moças com grande experiência no coito	46	43	*	*
— Igual categoria: universitárias	*	62	*	*
2) <i>Mulheres casadas:</i>				
— Mulheres no coito conjugal	54	49	*	*
— Igual categoria: nascidas antes de 1900	*	29	*	67
— Igual categoria: nascidas entre 1920 e 1929	*	57	52	92

O sinal * indica que Kinsey não apresenta dados a esse respeito.¹

Vemos, portanto, claramente, que houve *um aumento de certas práticas sexuais nas gerações mais jovens e entre as pessoas de nível cultural superior*. Trata-se de um indício irrefutável de transformação da situação histórico-social das mulheres e de transformação da situação daquelas que já têm experiência sexual. Apesar das lacunas de Kinsey, as cifras falam por si mesmas. Não se deve achar, a partir daí, que esse aumento das práticas ativas corresponda, exclusive ou inclusive, predominantemente ao crescimen-

¹ Dados semelhantes sobre a modificação do comportamento sexual feminino, de acordo com o grau de formação cultural e com o ano de nascimento, podem ser deduzidos indiretamente dos dados sobre o comportamento sexual do varão norte-americano. Para tanto, consultar: Alfred Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin, *Sexual Behavior in the human male*, W. B. Saunders Company, Philadelphia and London, 1948. *La conducta sexual del hombre*, (2 volumes) Siglo XX, Buenos Aires, 1957.

to de uma “adaptação passiva” das mulheres aos desejos do *homem*. Nesse caso, ao contrário, a mulher mais emancipada, com maior formação cultural e mais experiência deveria ser tanto menos “passiva” e tanto menos “capaz de adaptar-se” quanto mais tomasse consciência de sua peculiaridade feminina e já não pudesse se contentar com o papel de um puro objeto de prazer; isso pelo menos é o que se deveria, paradoxalmente, supor. Entretanto, à luz desses dados, a mulher aparece cada vez menos inibida em relação com sua formação cultural crescente e com sua maior autonomia; relativamente a esse mesmo grau de formação cultural e de emancipação social, crescem suas fantasias, seus interesses e sua participação psíquica. Não seria absurdo supor que, também em outros planos sexuais, esteja ocorrendo uma descontração análoga das inibições instintivas da mulher e, em conseqüência, uma diminuição de sua defesa psíquica contra a tomada de consciência dos *próprios* desejos sexuais — tudo isso ainda que talvez mais lentamente.

Faltaria responder aqui a uma outra possível objeção: por um lado, que a evolução social do nosso tempo não levaria em conta as peculiaridades biológicas dos sexos e, por outro, que a mulher moderna teria sido obrigada a desempenhar o papel do homem, no seu comportamento sexual. De saída, esse tipo argumentação colocaria em questão também outros dados estatísticos relativos à mulher — pois a mulher não emancipada foi igualmente forçada a desempenhar um determinado papel social. Antes de tudo, porém, é preciso perguntar-se até que ponto o *Homo Sapiens* é um ser exclusivamente “biológico”; a cultura atinge sempre as propriedades biológicas, como se fosse um filtro ou um amplificador, conservando e promovendo apenas as que lhes parecem mais adequadas. Por isso, a biologia aflora no ser humano já tão marcada pela cultura que chega a se tornar irreconhecível.

2) De acordo com os estudos de Kinsey e seus colaboradores, também a conduta sexual do homem sofreu uma modificação análoga à que ocorreu com a mulher; o próprio Kinsey não hesita em atribuir essa mudança do comportamento masculino à influência de fatores histórico-sociais [a esse respeito, cf. Kinsey, *op. cit.*, sobretudo o capítulo 10].

3) Segundo as investigações de Kinsey, as variações no comportamento sexual da mulher são surpreendentemente amplas, superando as variações no homem. Assim, ainda que a mulher americana “média” da década de cinquenta continuasse menos “parti-

cipante” do que a média dos homens, o próprio Kinsey revela que existia um número significativo de mulheres *ainda mais participantes* que os homens.

Tanto nos homens quanto nas mulheres podem observar-se grandes diferenças individuais. Inclusive, mais mulheres do que homens conseguem atingir o orgasmo exclusivamente através de sonhos e fantasias sexuais — quer dizer, *sem* estimulação física, utilizando apenas o aparato psíquico e a força da imaginação. Nas mulheres, a variedade de reação a estímulos psíquicos é muito maior do que nos homens. Além disso, muitos indivíduos, e “especialmente muitas mulheres”, distanciam-se bastante da média no setor.

Como se explica essa contradição? Ela parece, mais do que tudo, testemunhar um processo histórico que estaria se desenrolando exatamente na atualidade — algo assim como uma *remodelação* da mulher, ao invés de uma acumulação verdadeiramente inexplicável de *exceções biológicas*. Mais ainda: talvez se pudesse interpretar essa contradição como uma evidência da *maior capacidade de condicionamento* da parte da mulher; ela se comportaria de maneira “passiva” numa situação cultural que fomenta a passividade, por mais que seja absolutamente capaz de modalidades comportamentais bastante “ativas” e que aumentam rapidamente com sua emancipação.

A observação do comportamento sexual da mulher no diálogo clínico ou psicanalítico nos proporciona um quadro muito mais contraditório e complicado do que uma média estatística. O valor factual dos resultados estatísticos é indiscutível, mas está sujeito a leituras que podem dar margem a conclusões demasiadamente fáceis e aleatórias. Além disso, todo praticante de psicanálise e outras disciplinas semelhantes sabe como pode ser fantásticamente aberto um diálogo clínico onde se conseguiu instaurar uma relação de confiança. Poderia argumentar-se que nossas pacientes teriam talvez criado fantasias adicionais e, supondo que isso fosse verdade, se perguntaria o seguinte: quais são os desejos secretos que levam a mulher a fantasiar sobre relações que lhe permitiriam justamente realizar suas fantasias? Essa objeção significaria, inclusive, uma prova a mais de como a mulher é psiquicamente excitável.

(101) O Dr. C.D., já tantas vezes citado, conta que sua jovem amante L. não se atrevia a manter relações sexuais com ele por

se considerar “muito inexperiente”. L. tentou, com muito entusiasmo, adquirir tais vivências. De início, teve medo de “estar fazendo alguma coisa suja”. Mas C.D. conta que suas tentativas denotavam uma boa vontade comovente, ao lado de uma grande curiosidade. L. parecia considerá-lo seu mestre; após a separação já antes descrita, ela transferiu essa mesma atitude para a relação intelectual entre os dois. Tocamos aqui na questão do condicionamento “espiritual” ou sublimado, e voltaremos a ela mais adiante. C.D. acredita que L. chegou muito rapidamente à satisfação vaginal, pois constatou nela ejaculações copiosas de secreção e contração da musculatura do períneo e da pélvis. Evidentemente, esse fato poderia até ser interpretado como sinal de passividade da mulher, que se adaptaria aos desejos do homem adorado. Mas parece-nos, ao contrário, que a ambivalência está atuando nesta situação típica: a jovem inexperiente certamente tem desejos de se “adaptar”, mas isso só acontece porque ela encontra aqui um estímulo psíquico e exerce *efetivamente* uma atividade.

(135) NON, moça de 20 anos, conta-nos sobre sua separação de um homem casado. Sentia-se sexualmente satisfeita com ele e sente o mesmo agora, com seu novo amante. Mas o homem casado parece ter desenvolvido com ela uma sexualidade “mais diferenciada”. Colocou-a freqüentemente sobre seu próprio corpo, durante o coito. “Eu tinha a impressão de que ele não dava importância excessiva à sua virilidade. Me permitia a mais completa liberdade de ser do jeito que quisesse, no amor. Por que os homens em geral querem ser sempre e nada mais do que masculinos? Estar estendida debaixo de um homem, ser inteiramente dependente dele, tudo isso me faz bem, sabe? Mas afinal de contas, não gosto que a coisa fique só nisso.” Essa jovem pode ser tudo, menos frígida. Sua queixa seria interpretada por muitos como inveja do pênis ou algo assim. Mas o fato é que ela continua, em suas fantasias, lembrando as práticas sexuais com o amante de quem se separou.

Muitas vezes verificamos nas mulheres fixações intensas e inclusive tendências perversas a práticas sexuais orais ou anais. Também Kinsey constatou essa circunstância. Mas, em mulheres com capacidade para o orgasmo vaginal, nossas observações parecem indicar quase sempre que o prazer obtido em tais práticas se aliava muito bem com o prazer no coito “normal”.

Soubemos também da existência, mais freqüente do que se suporia, de relações a três, envolvendo duas mulheres. Se bem

que as mulheres possam aceitar tais práticas por amor a seus homens, pareceu-nos que em última análise também se sentem excitadas pela outra mulher — cuja presença é às vezes fantasiada, durante o coito “normal”. Mais adiante, retomaremos a observação de Freud segundo a qual a “constituição bissexual” se manifesta com maior evidência na mulher do que no homem. Muitos dizem que tais práticas acontecem graças à “disponibilidade ao sacrifício” típica da mulher, que toleraria a presença de uma rival para maior prazer do homem amado; não duvidamos que essa explicação contém elementos de racionalização que funcionam como uma defesa oportunista da “moralidade” da mulher.

Em nossas pesquisas, muitas pacientes inegavelmente capazes de ter orgasmo vaginal contaram que a visão do pênis ereto, do ato de urinar ou a masturbação do amado as excitava “enormemente”, “terrivelmente”, “extraordinariamente”. Não vamos nos deter no caráter “infantil” dessa excitabilidade. Mas assim como no caso das práticas orais e anais, aqui também pudemos observar que as mulheres guardam com prudência seu segredo ou até mesmo se dispõem a “esquecê-lo” quando seu parceiro parece não conhecer ou não gostar de experiências diversificadas — isso levando-se em conta que elas realmente podem excitar-se e chegar ao orgasmo vaginal através dessas práticas ou de sua representação imaginária. Trata-se então de uma prova de passividade e de menor capacidade de participação? Em certo aspecto talvez sim; mas, de um ponto de vista *social*, somente em sentido estrito, pois a mulher acredita que, no terreno dos desejos sexuais, *precisa* ser mais reservada que seu parceiro masculino. A passividade exigida ou pressuposta na mulher é bastante aceita por ela — inclusive no comércio sexual, na medida que se trata também de um comércio a nível social. Parece-nos, do mesmo modo, que a mulher tem grande disponibilidade para se excitar e ser psiquicamente condicionada pelas mais diversas práticas sexuais; tal disponibilidade, em troca, exige dela a vivência de relações mais autênticas do que em relação ao homem. Se for o caso, pode-se ver aqui também uma forma especial de passividade extremamente seletiva que, em última análise, se transformaria em capacidade de selecionar, não sem certa ambivalência; isso quer dizer, em outras palavras, uma capacidade de configurar as relações de maneira ativa.

Em mulheres não frígidas, com muita freqüência pudemos também observar que exatamente as fixações “perversas” eram ca-

pazes de vinculá-las, em seus desejos e lembranças, ao amante separado; ora, isso levaria a pensar não apenas em “submissão” mas também em certa sublimação no plano espiritual. Podemos observar igualmente casos em que as práticas perversas se juntavam à frigidez e depois, através de uma análise por exemplo, davam lugar a uma sexualidade “mais normal” e a uma vinculação espiritual mais profunda com o homem. Portanto, a auto-sublimação parece dirigir-se não tanto ao abandono dessas práticas em si, mas sobretudo ao abandono dos aspectos neuróticos dessas práticas. Não existe aí nada de estranho; mas exatamente por isso é preciso interpretar-se os tais “condicionamentos frágeis” de uma forma mais aprofundada e adequada para cada caso.

(105) A Sra. RIK (22 anos), que já conhecemos quando do relato de sua separação amorosa [pg. 38 ss.], queixa-se de que seu marido é demasiadamente “casto” no amor e de que trata-a com demasiado “respeito”; com boa dose de sarcasmo, comenta: “É que uma mulher cristã e norte-americana não pode se comportar na cama como uma prostituta”. Ela deseja continuar as variações reveladas por seu primeiro amante, NN — cunilíngua e felação, como brincadeiras preliminares. Ao mesmo tempo, excita-se com homens que tenham o mesmo tipo de seu segundo amante, XX (*ibid.*). Conta como gosta de mostrar seus órgãos genitais e ver os do homem — mas só no caso de sentir-se atraída por esse homem. “Aí está a diferença com os homens, porque eles gostam de ver o sexo de qualquer mulher!” Entretanto, ela mesma reduz imediatamente essa diferença, quando se dá conta de que também gosta de mostrar suas pernas (“até bem em cima”) de maneira indiscriminada e usar roupas decotadas. Sente-se bem como alvo da admiração dos homens.

(106) Para relacionar mais o problema da separação e o da “passividade”, vamos resumir aqui a entrevista feita com outra mulher, a Sra. IVA, de 21 anos [ver pg. 39]. IVA sofreu uma dramática separação de um homem muito amado. Nesse período, “quase que desmoronou totalmente”. Procura então responder à pergunta formulada pelo entrevistador: Através de suas recordações, seria a mulher “mais fiel” ou “mais infiel” do que o homem? “Ao mesmo tempo mais fiel e mais infiel, talvez... A mulher quer sempre começar outra vez, quando se trata do amor. Quer apagar as culpas passadas e esquecer dores antigas. Quer agora ser feliz, mas para isso deve começar uma vida nova e ser algo assim como

um bebê recém-nascido.” Pergunta: mas por que a mulher quer isso tudo? “Porque o amor significa, para a mulher, estar disposta a qualquer sacrifício.” Pergunta: que significa isso? O que realmente deve ser sacrificado? “Bom, essa é uma pergunta bem complicada! Pensando um pouco, a resposta seria: o outro. Se me convenço de que as relações anteriores não foram o que se pensava, então sacrifico o outro, o anterior. . . Sim, é isso o que acontece; a mulher, hoje em dia, é geralmente mais fiel que o homem, mas é menos fiel a si mesma, pois acha que pode se tornar inteiramente nova. Por isso se engana a si mesma quando acredita que um namorico, uma nova ligação amorosa seja de novo o primeiro amor, por assim dizer, *o grande amor. . .*” E por que se engana a si mesma? “*Bem, essa é uma velha tradição que sempre força as mulheres. A mulher tem que ser pura, sempre foi assim e vai continuar sendo, não é? E se ela já não pode mais ser corporalmente pura, tem que ser pelo menos na vida afetiva.* Por isso, tudo o que aconteceu antes tem que ser mais ou menos um erro, mas o que acontece agora exige sacrifício, pois tem que ser um grande amor. Essa é uma espécie de desculpa. Desconfio que são restos da educação cristã, que deixa marcas inclusive entre pessoas sem fé religiosa, como nós” (os grifos são do autor).

Essas respostas ajudam a compreender, captar e interpretar qualitativamente os resultados estatísticos, ao colocarem novas questões que um estudo estatístico não pode responder ou simplesmente não chega sequer a propor.²

² Esperamos que o leitor que nos seguiu até aqui não pense, lá no fundo, que pretendemos defender a ilusão nostálgica tão característica do proprietário de um falo; ou seja, a ilusão de que o homem deixa a mulher infalivelmente “ferrada” com a marca indelével de sua propriedade, para desgosto dos próximos proprietários. . . Pode ser que esse desejo exista inconscientemente em todo homem, como herança de uma cultura masculina fálica que se vangloria do desempenho social; mas nós não podemos ver nesta autocomplacência do macho senão uma vaidade narcisista de proprietário. Na verdade, estamos mais interessados em relativizar as ideologias do condicionamento (de caráter “positivo”, como em certos homens, ou “negativo” como em Kinsey) e mostrar que o ato de condicionar-se é próprio do curso normal da experiência humana. Nem precisamos insistir também que a pré-história decisiva e configuradora de um condicionamento atual (especialmente na pessoa “adulta”) deve ser buscada no conjunto de sua vivência passada. Desde Freud, sabemos com certeza que qualquer “condicionamento” psico-sexual “adulto” revive e retoma as experiências infantis. Não poderia existir psicanálise do “adulto” se a compulsão à repetição também não trouxesse consigo novas aquisições para a existência humana. A capacidade de condicionar-se (inclusive aquela rela-

Seria preciso perguntar, em primeiro lugar, qual a interação existente reciprocamente entre o comportamento sexual e a compreensão de si mesmo. Por “compreensão de si mesmo” entendemos aqui não apenas uma captação intelectual de seu próprio papel mas também a *expressão* mais ou menos bem-sucedida desse papel. Quantos neuróticos existiriam, por exemplo, num dos grupos estatísticos — digamos, no das mulheres “pouco condicionáveis” ou no daquelas “muito condicionáveis”? Quantas mulheres inteiramente frígidas? Quantas parcialmente frígidas — por exemplo, com frigidez apenas vaginal? Uma pequena capacidade de se adaptar ou de ser condicionado significaria automaticamente uma vida sexual satisfatória e sadia — ou seria o contrário? Ou então, não existiria aqui nenhuma correlação, seja positiva ou negativa?

tiva e repetidora do “adulto”) é sinal simultaneamente de uma *disposição ao desenvolvimento* e de uma *fixação do desenvolvimento*; sendo especialmente dialético, esse fato é por isso mesmo difícil de conceituar. A definição criada pelo condicionamento estabiliza o desenvolvimento, mas pode abrir caminho para uma maior liberação. Vamos terminar fazendo uma observação etológica sobre o problema do condicionamento. Num importante trabalho recentemente publicado [*Zur Prägung von Instinkthandlungen — Untersuchungen an Stockenten Ans platyrhynchos L. und Kolbenenten Netta rufina Pallas*, in “*Zeitschrift für Tierpsychologie*”, XXIV, 1967, pgs. 162-200], Jacques de Lannoy lança uma nova luz sobre a relação entre o condicionamento e a aprendizagem do comportamento sexual. O condicionamento pode apresentar-se num momento em que todas as reações sexuais já se encontram inteiramente formadas; mas é um caso especial de aprendizagem, menos oposto à aprendizagem associativa (através de “tentativas e erros”) do que se imaginava até agora. Numa experiência, a duração da aprendizagem depende do que o ganso já aprendeu e tem que des-aprender ou re-aprender em relação aos objetos do instinto. Parece que existe um limite temporal imposto a esta re-aprendizagem, que impede os animais de alcançar os mesmos níveis de resposta do ganso condicionado relativamente a determinados objetos. Por isso, a aprendizagem é de fato mais lenta e menos abrangente do que o condicionamento. “O breve (e assim chamado sensível) período de condicionamento significa somente que o animal até então não tinha aprendido nada sobre as relações sociais ou sexuais e, portanto, nada tinha para aprender... No caso do condicionamento sexual, o que se aprendeu primeiro simplesmente se impõe com maior força e estabilidade do que aquilo que se aprendeu a seguir, em acréscimo.” [De Lannoy, *loc. cit.*, pg. 198.] Tanto na sexualidade (tão complexa e superdeterminada) quanto na aprendizagem associativa (incomparavelmente mais importante e significativa) do ser humano, não há qualquer dúvida de que a oposição entre “o primeiramente aprendido” e “o aprendido por acréscimo” é muito mais complicada e múltipla do que entre os gansos estudados por Jacques de Lannoy.

Em segundo lugar, nosso material de entrevista fornece novos dados tanto sobre mecanismos de condicionamento quanto sobre motivos de sua ausência. Entrevistamos mulheres “neuróticas” e “normais”, que aceitaram dar depoimentos clínicos para que tivéssemos mais material disponível. Em ambos os grupos, existem mulheres adictas a certas práticas “perversas”. Talvez se diga que tais práticas são símbolo de uma sexualidade infantil que não chegou a atingir totalmente a “etapa de organização genital”. Neste ponto, é necessário perguntar se a sexologia ou a psicanálise não tomam emprestado, mais ou menos inconscientemente, os conceitos da moral vigente. Será que, em relação a essa organização genital, as coisas estariam assim tão claras quanto esses especialistas acreditam? Tal conceito, que afinal leva em consideração sobretudo critérios externos, não estaria perpetuando a noção freudiana de uma sexualidade genital que torna o homem capaz de relações objetais maduras? Em outros termos, como aceitar sem restrições o conceito de uma “etapa de organização genital” se ele escamoteia, por exemplo, a situação da mulher que reprime todos os outros desejos para se satisfazer apenas com as práticas genitais? Autores como Norman O. Brown e Herbert Marcuse analisaram cuidadosamente a tendência da estrutura dominante em dessexualizar as zonas erógenas do corpo, para conseguir assim uma sexualidade “genital” considerada mais aberta; entretanto, esconde-se aí a intenção de retirar da sexualidade seus elementos mais saborosamente gratuitos, no interesse de um desempenho voltado para o trabalho e a reprodução. Só em aparência se trata de uma sexualidade “genital”: na verdade, ela se baseia na repressão e na opressão de todos os outros níveis sexuais que possibilitariam e provocariam o desenvolvimento de uma sexualidade genital madura. Existe certamente algo assim como um *grau pessoal ótimo* para a evolução de uma sexualidade sadia. Mas é possível ter-se uma sexualidade “genital” e ser frígida; é possível continuar sendo frígida mesmo cultivando-se práticas “perversas”; não são os “valores médios” mas somente certos extremos de promiscuidade ou de castidade que esclarecem melhor em questão. Por outro lado, o ato sexual “sadio” e “maduro” não seria na realidade a recapitulação e ao mesmo tempo a integração de toda evolução sexual, desde suas variantes “infantis” e “não-especificadas”? Portanto, parece inevitável que inclusive um indivíduo “sadio” prefira um estágio determinado da sexualidade ou prefira, de modo prolongado ou periódico, satisfazer certas zonas erógenas mais do que

outras. É legítimo ver no orgasmo vaginal um dos critérios (e obviamente não o único) da sexualidade genital feminina “madura”; entretanto, também é verdade que muitas das nossas entrevistadas que tinham orgasmo vaginal apresentavam ao mesmo tempo *fortes* condicionamentos sexuais, não repudiando e até mesmo ansiando por certas práticas “infantis”. Sem dúvidas, mulheres “ligeiramente condicionadas” são também com frequência mulheres “ainda não ativadas”. E não estamos aqui falando em favor da vaidade masculina que facilmente se vangloria de “ativar” e “condicionar” suas parceiras! Estamos antes perguntando o seguinte: uma cultura onde a mulher tem menos flexibilidade sexual e menos disponibilidade erótica seria ainda assim uma cultura sadia? É legítimo querer tirar, a partir dessa situação aparente, conclusões definitivas sobre a “biologia” da mulher?

Em terceiro lugar, achamos que nosso material indica que muitas das pesquisas até agora realizadas sobre a “sexualidade feminina” encontram-se presas dentro de um *círculo vicioso*, e de fato só poderiam estar assim; isso porque os fatores culturais presentes levam a mulher a se sentir como “objeto” das pesquisas, como “segundo sexo”. Nesses estudos, fica implícita uma pergunta que já antecipa sua resposta: se a mulher vive sua sexualidade “de maneira diferente”, não seria porque o macho, é a medida de todas as coisas, inclusive da sexualidade? Não pretendíamos (quase diríamos infelizmente) voltar a colocar a questão ao inverso, mas valeria a pena estudar, por exemplo, se não seria o *homem* quem sente a separação amorosa de “maneira diferente” da mulher. No entanto, verificamos em nossas entrevistas que existe entre as mulheres um preconceito complementar e, muitas vezes, inconsciente quando introjetam o papel cultural de “segundo sexo”. Ouvimos coisas como: “o homem esquece mais facilmente”, “o homem é infiel por natureza”, “mais ativo” ou “mais superficial”, etc. Sem levar a sério essas afirmações que na verdade denotam apenas ressentimento, havia respostas do seguinte tipo:

“A separação acaba sendo mais fácil para o homem, porque ele pode se jogar sem medo em novas aventuras; afinal, é mais livre.”

“O homem vive sua profissão ou seu trabalho como se fosse uma espécie de amante.”

“Nós mulheres sofreremos mais com a separação porque em nosso caso é muito mais fácil ficar mal-vista. Os homens podem fazer mais coisas do que nós; junto com o amor, temos que pensar sempre em ter filhos e coisas desse tipo.”

“Somos forçadas a seguir uma velha tradição: a mulher deve ser ‘pura’, senão corporalmente pelo menos em sua vida afetiva.”

Nessas e em outras manifestações semelhantes já se notam esforços autênticos, ainda que tímidos, de uma crítica sociológica do ponto de vista da mulher; assim, acredita-se que a mulher não tem apenas que suportar a separação mas sofrê-la como parte desfavorecida, numa cultura que continua sendo uma cultura dos homens, apesar das afirmações em contrário.

Em quarto lugar, se ainda assim pretende-se falar de diferenças biológicas indiscutíveis entre a sexualidade feminina e a masculina, deve-se perguntar se existe de fato uma sexualidade feminina *em oposição* à masculina. Isso não suporia a existência de duas libidos? Freud vislumbrou o problema e colocou-o de forma um tanto enigmática: “Não seria surpreendente se se verificasse ter cada sexualidade a sua libido especial, apropriada para si, de forma que um tipo de libido perseguiria as finalidades de uma vida sexual masculina e um outro tipo as finalidades de uma vida sexual feminina. Mas nada disso procede. *Existe apenas uma libido, que tanto serve às funções sexuais masculinas como às femininas. A libido como tal não podemos atribuir nenhum sexo.* Se, consoante a convencional equação ‘atividade e masculinidade’, nos inclinamos a qualificá-la como masculina, devemos não esquecer que ela também engloba tendências com uma finalidade passiva” [S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1933, G.W., XV, pg. 141. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*, Ed. St., Vol. XXII, pg. 161]. [grifos do autor.]

Acreditamos que deve existir uma solução dialética que abranje e dilui a contradição aparente entre a “passividade” tradicionalmente ligada à sexualidade feminina (com sua diminuta flexibilidade, além de que as mulheres “não inspiram confiança”) por um lado, e a grande variação e flexibilidade reais do comportamento sexual feminino, por outro; ora, essa solução deveria ser procurada no sentido da evolução *filogenética* da sexualidade. Já sabemos como é mutável o comportamento sexual de ambos os sexos, na evolução da espécie. Mas se não se pode ampliar a toda a filogênese a suposição de uma passividade especialmente feminina, essa passividade apresenta-se como evidente e acentuada nos mamíferos superiores. A argumentação de Kinsey se baseia parcialmente nesse dado, já que o ser humano significa o ápice da série dos mamíferos. Entretanto, as audaciosas hipóteses de Ferenczi já nos sugeriram a idéia de que *o ser humano talvez recapitule a*

filogênese mais do que a prolongue. Também não esqueçamos que a sexualidade humana não apenas mostra caracteres ambíguos e desorientadores como também “repete” a natureza em sua multiplicidade mutável; e ao mesmo tempo que se torna bastante independente dela.³

Por mais consideráveis que sejam as contribuições da pesquisa psicanalítica (especialmente da parte de psicanalistas femininas) para esclarecer os complicados detalhes da evolução da sexualidade feminina, parece-nos que não se acrescentou muita coisa aos elementos essenciais que Freud intuiu. É quase inevitável a impressão de que as descrições psicanalíticas dos caminhos femininos se esgotam numa espécie de movimento pendular um pouco monótono, do tipo: “metade para cá-metade para lá”. Aqui tam-

³ Buscar na variedade dos fatores filogenéticos uma possível solução à “contradição feminina” é sem dúvida uma tentativa ainda muito incerta. De saída, ela tropeça numa hipótese muito bem formulada por Werner W. Kemper que de certo ajudou muito na discussão do problema. Kemper refere-se a alguns dados da evolução das espécies que co-determinam biologicamente as peculiaridades da sexualidade feminina [Werner W. Kemper, “Neue Beitrage aus der Phylognese zur Bio-psychologie der Frau”, *Zeitschrift f. psycho-somatische Med.*, XI, 1965, 2, pgs. 77-82]:

A fêmea “percorreu um caminho muito mais complicado que o macho, em sua evolução (filogenética)”. Funções adquiridas recentemente são muito mais vulneráveis do que processos filogeneticamente mais antigos; por isso é que a função sexual na mulher se caracteriza por uma “maior instabilidade”, assim como por uma maior “multiplicidade e freqüência de transtornos sexuais evidentes”. Mas o principal é o seguinte: “Através da evolução filogenética, impõe-se ao sexo feminino a tarefa de adaptação num duplo sentido: a) adaptação a novas condições do meio-ambiente (por exemplo, a mudança para a fecundação dentro de si) e b) em seguida, readaptação secundária à modalidade comportamental do macho, praticamente estática (exemplo: o orgasmo)”. Para W. Kemper, portanto, o sexo masculino no ser humano é “mais definido e consistente”, quer dizer, ele “se apega mais rigidamente ao grau de evolução já conseguido, enquanto que o sexo feminino é mais flexível diante das novas condições e tem maior capacidade de adaptação; em resumo, isso significa que o sexo feminino dispõe de uma potencialidade comparativamente mais jovem e vivaz, uma capacidade de criação que permaneceu incessantemente à sua disposição”. Ao mesmo tempo, Kemper duvida da origem, supostamente universal, da inveja do pênis, pois o assunto tem outras facetas. Não se trata aqui da inveja socialmente condicionada ao “portador de um pênis”; trata-se antes de um percurso ontogenético de fases filogenéticas nas quais a “possibilidade propulsora de prazer” ainda permaneceria no plano das possibilidades femininas. Falicidade, complexo de castração e inveja do pênis seriam, na mulher, “retroações [*Nachvolzüge*] ontogenético-indivíduos do trabalho de renúncia a um prazer que outrora já foi legítimo”.

bém vale mais a pena consultar Freud do que seus discípulos, pois ele foi o primeiro a circunscrever a ambivalência fundamental da sexualidade feminina aos caminhos de sua evolução. Numa palestra — em outros aspectos talvez uma das mais fracas — Freud disse o seguinte: “De acordo com sua natureza peculiar, a psicanálise não tenta descrever o que é a mulher — seria esta uma tarefa difícil de cumprir —, mas se empenha em indagar como é que a mulher se forma, como a mulher se desenvolve desde a criança dotada de disposição bissexual”. [*Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1933, G.W., XV, pg. 124. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*, Ed. St. Vol. XXII, pg. 144.] Na verdade, Freud já tinha mostrado que a mulher tem um quadro de interesses sexuais (*Sexualprägung*) mais rico e também mais contraditório que o homem. Em seu estudo sobre a *sexualidade feminina* [*Über die weibliche Sexualität*, 1931, G.W., XIV. *Sexualidade feminina*, Ed. St., Vol. XXI], Freud insiste a respeito da dupla fixação básica e, a partir daí, sobre a especial ambivalência da sexualidade feminina. De um ponto de vista fisiológico, essa ambivalência está condicionada pela existência de dois principais dispensadores de satisfação genital (clitóris e vagina), por mais que a questão do prazer genital esteja ainda pouco esclarecida. “A bissexualidade presente, conforme acreditamos, na disposição inata dos seres humanos, vem para o primeiro plano muito mais claramente nas mulheres do que nos homens [*ibid.*, pg. 520 e 262]. Essa variedade do quadro sexual vê-se ainda mais reforçada pelas peculiaridades das relações femininas com o casal paterno. A dependência erótica do varão relativamente à figura materna, apesar de não unívoca nem exclusiva, é sim mais unilateral do que na mulher. “Em consequência da alimentação e do cuidado corporal” [*ibid.*, pg. 521], a mãe é também o primeiro e constante objeto de amor para a mulher. Pois bem, “a intensa dependência de uma mulher quanto ao pai simplesmente assume a herança de uma ligação igualmente forte com a mãe [*ibid.*, pgs. 520 e 261]. Por um lado, essa posição anatômica e infantil da mulher torna sua sexualidade mais ambivalente que a do homem; por outro, essas contradições verificadas nos significados da sexualidade feminina ficam exacerbadas; isso porque “ainda não estamos capacitados a distinguir, nesse campo, entre o que é rigidamente fixado por leis biológicas e o que se acha aberto ao movimento e à mudança, sob a influência acidental” [*ibid.*, pgs. 536 e 278].

Em todo caso, Freud não foi mais longe na discussão do par de opostos “atividade/passividade” transmitido pela tradição e depois retomado por Kinsey; mas ele suspeitava que nessa oposição havia muita responsabilidade de um condicionamento social: “Até mesmo na esfera da vida sexual humana os senhores logo verão como é inadequado fazer o comportamento masculino coincidir com a atividade e o feminino com a passividade” [*Neue Folge...*, loc. cit., pg. 122. *Novas conferências...*, loc. cit., pg. 142]. “Devemos, contudo, nos acautelar nesse ponto, para não subestimar a influência dos costumes sociais que, de forma semelhante, compelem as mulheres a uma situação passiva. Tudo isso ainda está longe de uma elucidação” [*ibid.*, pg. 123 e pg. 143]. É assim que Freud chama nossa atenção para a paradoxal ontogênese da sexualidade feminina.

A evolução da sexualidade feminina está caracterizada por uma dupla mudança de direção que não existe na evolução da sexualidade masculina: primeiro, a menina deve trocar de zona erógena, com o passar do tempo — “o clitóris deve, total ou parcialmente, transferir sua sensibilidade, e ao mesmo tempo sua importância, para a vagina (...), ao passo que o homem, mais afortunado, só precisa continuar, na época de sua maturidade, a atividade que executara anteriormente, no período inicial do surgimento de sua sexualidade” [*ibid.*, pg. 126 e pg. 146]; em segundo lugar, a menina deve também trocar de objeto, enquanto o menino pode “mantê-lo” [*ibid.*, pg. 127 e pg. 147]. A primeira transformação deve ser relacionada com o processo filogenético. A segunda pode trazer as mais graves conseqüências quanto à escolha do objeto, pois as relações pré-edípicas da menina com sua mãe são variadas e complexas, caracterizando-se por tendências passivas e ativas, ao mesmo tempo: “são completamente ambivalentes, possuindo tanto uma natureza carinhosa, como hostil e agressiva” [*ibid.*, pg. 128 e 148]; quando a menina se volta definitivamente para o pai, a tendência dominante é o ódio para com a mãe. “Um ódio dessa espécie pode tornar-se muito influente e durar toda a vida; pode ser muito cuidadosamente super-compensado, posteriormente; em geral, uma parte dele é superada, ao passo que outra parte persiste” [*ibid.*, pg. 129/130 e pg. 150]. Também a vivência da castração é muito mais complicada na menina do que no menino; ela conhece a sexualidade fálica; e vive a “inveja do pênis” não apenas como saudade de algo não existente mas como sofrimento por algo “perdido” (sexualidade

clitoriana) e como desejo de algo que a completa — tanto o penis do pai quanto do próprio menino, e neste caso ela se completa melhor através de um filho varão. Em resumo, o devir da sexualidade feminina está muito mais sobrecarregado que o processo da sexualidade masculina; na medida que a “maturidade genital” completa não pode ser senão uma idealização, a mulher é muito mais “polimorfa” que o homem. Ao mesmo tempo, isso explica o fato ambíguo de que a mulher possa ser simultaneamente “mais capaz de adaptação” no sentido tanto da variedade quanto da dependência; e, com certeza, não se trata aqui apenas do sentido unívoco de Kinsey, ou seja, que a mulher seria menos capaz de condicionamento e mais carente de fantasia.

Ao concluir seu já citado estudo sobre *A sexualidade feminina* [loc. cit., pg. 537 e pg. 279], Freud pergunta: “E se a defesa contra a feminilidade é tão enérgica, de que outra fonte pode ela haurir sua força senão da tendência masculina que encontrou sua primeira expressão na inveja do pênis da criança e que, portanto, merece ser denominada segundo esta?”. Também seria possível considerar a aspiração da mulher à emancipação e à igualdade como uma espécie de gratificação sublimada e uma compensação pela inveja primária do pênis; mas mesmo nesse caso, trata-se de uma evolução *cultural* — ou seja, uma certa “compensação” à natureza; ora, essa evolução possibilita um condicionamento cada vez maior dos fatores biológicos — de tal maneira que a natureza acaba sendo determinada pela cultura até o ponto de se tornar irreconhecível. Assim, a passividade e despojamento “natural” (?) da mulher — no sentido de Kinsey, por ex. — podem ser substituídos pela equiparação “compensatória” da mulher — *inclusive no aspecto sexual*. A inveja do pênis seria superada (*aufgehoben*) por vias culturais — do mesmo modo que o desempenho cultural tem origem na biologia. Uma vez culturalmente superada, a inveja “primária” do pênis poderá, também através da cultura, realizar-se no “comportamento sexual normal” da mulher enquanto atividade, equiparação e capacidade de se adaptar — perspectiva viável em se tratando de um comportamento especialmente ambivalente e aberto às mais variadas direções.⁴

⁴ É digno de consideração um trecho da obra de Freud, muito pessimista quanto aos condicionamentos culturais e à inutilidade da luta subjetiva da mulher pela igualdade de direitos: “Por outro lado, não posso deixar de mencionar uma impressão que estamos tendo constantemente durante a prática analítica. Um homem, nos seus trinta anos, parece-nos um

A diferença biológica entre os sexos não escapa à curiosidade de nenhuma criança e só pode ser reprimida *a posteriori*. Não há dúvida que a inveja evidente da menina pequena se vê reforçada, na medida que o portador do pênis encontra-se numa situação social invejável. Para isso também a criança pequena (macho ou fêmea) tem antenas fantásticamente sensíveis! Existiram sociedades no passado, e certamente podem ser imaginadas sociedades iguais no futuro, onde o portador do pênis não merece ser invejado e até mesmo pode invejar o “buraco vazio” que as representantes do sexo oposto têm.

[136] Na terapia de neuróticos, conhecemos o caso de um menino que já na idade de 2 a 3 anos aprendeu a sentir inveja dos órgãos genitais femininos (das irmãs); admirava o cabelo comprido e o busto das mulheres adultas, ao mesmo tempo que seu pênis lhe parecia abominável. É bem verdade que se trata de um desenvolvimento neurótico extremo, dentro de uma família.

Portanto, pode-se pelo menos imaginar a existência de uma resposta cultural análoga à diferença biológica. Seria possível, do mesmo modo, imaginar uma relação onde não houvesse inveja.⁵

adolescente, um indivíduo não formado, que esperamos faça pleno uso das possibilidades de desenvolvimento que se lhe abrem com a análise. Uma mulher da mesma idade, porém, muitas vezes nos atemoriza com sua rigidez psíquica e imutabilidade. Sua libido assumiu posições definitivas e parece incapaz de trocá-las por outras. Não há vias abertas para um novo desenvolvimento; é como se todo o processo já tivesse efetuado seu percurso e permanecesse, daí em diante, insuscetível de ser influenciado — como se, na verdade, o difícil desenvolvimento na direção da feminilidade tivesse exaurido as possibilidades da pessoa em questão” [S. Freud, *Neue Folge...*, loc. cit., pgs. 144-145. *Novas conferências...*, loc. cit., pg. 165]. O que se poderia dizer dessas idéias de um pensador genial? Quanto a nós, nunca verificamos nada nesse sentido; seríamos maus observadores ou teriam também mudado os tempos? Aliás, devemos dizer que, em oposição à hipótese de Kinsey, Freud tem posições absolutamente radicais sobre a capacidade irreversível da mulher em se condicionar. E afinal, qual seria esse “difícil desenvolvimento na direção da feminilidade”, que teria “exaurido as possibilidades da pessoa em questão”, como diz Freud? Refere-se ele à evolução biológica? Ou trata-se da evolução cultural orientada exclusivamente para os filhos, a cozinha e a igreja? Ou se trataria, ainda, da inútil luta individual contra a domesticação e a alienação que, na mulher, “esgotaria” rapidamente e envenenaria as “possibilidades da pessoa”?

⁵ No caso, valeria a pena lembrar, o que diz Alexander S. Neill: “Poderia se pensar que, sendo educadas num espírito de liberdade, as crianças de Summerhill andariam nuas durante o verão. Mas elas não

Por outro lado, o próprio Freud já tinha observado que a inveja do pênis pode levar a uma supervalorização do clitóris — e com isso, a uma reivindicação fálica da parte da mulher. “Como um substituto para a inveja do pênis, identificação com o clitóris; expressão mais nítida de inferioridade, fonte de todas as inibições. Ao mesmo tempo (no caso X), rejeição da descoberta de que as outras mulheres também não possuem pênis” [S. Freud, *Aufzeichnung vom 12. Juli 1938*, G. W., XVII, pg. 151. *Breves escritos — 12 de julho de 1938*, Ed. St. Vol. XXIII, pg. 335]. Valeria a pena estudar se a homologia identificadora (que a cultura fomenta) pênis = seios poderia provocar a inveja do pênis; parece que nessas condições não se produziria um “sentimento de inferioridade” na mulher. É verdade que a menina ainda não tem seios desenvolvidos; mas, assim como consegue descobrir o pênis nos homens, pode também captar o significado especial do busto feminino — ao qual recorreu passivamente, no passado, como fonte imediata e vital de prazer e que, mais tarde, tentará utilizar no mesmo sentido, só que de uma maneira “ativa”.⁶

andam. As meninas de até nove anos andam sem roupa nos dias mais quentes; mas os meninos menores raramente fazem isso. Aí está um enigma, se levarmos em conta o raciocínio de Freud, segundo o qual os meninos se sentem orgulhosos de ter um pênis, enquanto as meninas sentem vergonha de não possuir algo assim” [A. S. Neill, *Liberdade sem medo — Summerhill*, IBRASA, São Paulo, 1960]. Talvez tenha sentido idêntico a explicação de um rapaz de 15 anos que, a propósito de suas violentas ereções, nos disse certa vez: “Para as meninas é muito mais fácil, porque elas não têm essa coisa na frente.”

⁶ Seria o caso de perguntar até que ponto a aparente “atividade” masculina (culturalmente dominante!) corresponderia, de um ponto de vista genético e em oposição à “passividade” feminina, ao mecanismo de identificação compensatória com a mãe “passiva”, com a natureza “passiva”. Edmund Bergler, por exemplo, acha que a inveja do pênis por parte da mulher deve complementar-se dialeticamente com um “complexo mamário” ou inveja dos seios por parte do macho. Segundo Bergler, a sensação de “castração oral” mantém-se viva na atividade do macho; o orgulho do pênis do homem é o reverso de seu desejo do seio, que o bebê masculino viveu passivamente e depois perdeu para sempre; então, o pênis seria vivenciado como um substituto do peito que o nutriu. O macho deseja, portanto, que a mulher aceite passivamente seu pênis como um peito materno e, a partir desse desejo, constrói o mito culturalmente masculino da “passividade” feminina. Bergler estudou, entre outras, a série de identificações pênis = seio, leite = urina = esperma, boca = vagina; nesse contexto, aponta a oralidade como desempenhando um papel decisivo na etiologia das neuroses (apesar de que sua análise nos parece unilateral e um tanto exagerada) [*La neurosis básica*, Paidós, Buenos Aires, 1959].

A supervalorização, culturalmente imposta, da “inveja do pênis” contribui para reforçar a suposição ideológica de uma organização sexual genital “madura” — e que, na realidade, é uma organização sexual masculina, exigida pela forma social dominante.⁷ Essa hipótese acaba provocando a absurda depreciação

⁷ Ainda que não queiramos absolutamente tornar Freud o responsável pelo conformismo moralista de um certo tipo de psicanálise contemporâneo, não podemos deixar de reconhecer que ele considerou a “inveja do pênis” na mulher como um fato biológico — ou seja, uma espécie de “armadilha” biológica; nos trechos nem sempre claros onde menciona a “genitalidade madura”, parece estar se referindo sempre à *sexualidade masculina, em consequência desse mal-entendido*. Franz Heigl diz com muita razão: “Na psicanálise clássica, a atitude da mulher praticamente se reduz a ter inveja do pênis, em todos os sentidos — o desejo por um homem e por um filho, o orgulho feminino, sentimentos de inferioridade e rivalidade, a vaidade maior e maior dependência supostamente características na mulher. Nessa teoria, portanto, está implícita a superioridade do sexo masculino, simbolizada pelo membro viril” [Franz Heigl, “Gemeinsamkeiten der Neurosenlehre von E. Fromm, K. Horney und H. Schultz-Hencke, verglichen mit der Psychoanalyse S. Freuds”, in *Festschrift für J. H. Schultz*, Hamburgo, 1964, pg. 195]. De resto, Heigl não nos parece ter razão quando apresenta essa desvalorização em Freud como pretexto para liquidação a teoria da libido. Em Freud, o “masoquismo primário” da mulher não é senão uma superestrutura absolutamente discutível dentro da teoria geral da libido. Sobre os mecanismos complexíssimos que compõem a angústia de castração e a inveja do pênis, cf. Alice Balint, *Psychoanalyse der frühen Lebensjahre*, Ernst Reinhardt Verlag, Munique-Basiléia, 1966, pg. 73 ss. Só depois de ter corrigido as provas deste livro é que podemos estudar o importantíssimo e meticuloso livro de William H. Masters e Virginia E. Johnson, *A conduta sexual humana* [Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1976]. Esse compêndio de fisiologia experimental do ato sexual pela primeira vez contesta muitos preconceitos existentes na ciência, inclusive a pretensa oposição entre orgasmo vaginal e clitoriano; sobre isso, os autores dizem: “o orgasmo clitoriano e o vaginal seriam duas entidades anatômicas e fisiológicas separadas? De um ponto de vista biológico, só se pode responder a essa pergunta com um NÃO indiscutível” [op. cit.]; um preconceito semelhante é aquele relativo a uma suposta autonomia da sexualidade feminina diante das condições sociais. Esse estudo aponta, de modo definitivo, um elemento fundamental: “O paralelo efetuado destaca mais as semelhanças do que as diferenças fisiológicas entre as respostas masculina e feminina. Deixando de lado as diferenças anatômicas obrigatórias, o homem e a mulher respondem de modo semelhante ao estímulo sexual” [op. cit.]. Várias das nossas formulações neste texto teriam sido redigidas de forma diferente se tivéssemos conhecido anteriormente o livro de Masters e Johnson; com certeza teríamos insistido mais direta e energeticamente sobre o significado, dentro da união e separação amorosa, dos fatores psico-sociais da suposta conduta “especificamente feminina”.

social das zonas erógenas da mulher; sua sexualidade “difusa” é vista em certo sentido como ainda “infantil” e “perversa polimorfa” (porque, na verdade, não tão ligada ao objetivo biológico); ora, *exatamente por lembrar a sexualidade infantil* é que essa característica da mulher em geral sofre uma distorção interpretativa por parte do varão, socialmente privilegiado numa sociedade masculina baseada no desempenho. Talvez o conjunto de tal situação social possa tornar mais compreensível o mito de Kinsey a respeito de uma “menor flexibilidade sexual” na mulher — desde um ponto de vista da genitalidade estritamente especializada e dirigida para um objetivo reprodutor.

Nesse sentido, parece-nos equivocada a objeção que já nos fizeram claramente; ou seja, que na mulher deve-se distinguir entre uma capacidade *sexual* e outra *espiritual* de se adaptar ao homem. Esse argumento lembra uma velha posição contra a psicanálise, acusada de *reduzir* o espiritual ao sexual. Entretanto, uma autêntica psicanálise de modo algum reduz o conteúdo e a ação específica do espiritual ao sexual; apenas se considera o espiritual como geneticamente deflagrador do sexual. O fato de que a mulher pareça (e insistimos nesse “pareça”, pois aqui o problema é ainda mais complexo do que na questão sexual) mais sensível ao condicionamento espiritual do homem não neutraliza sua flexibilidade sexual, muito pelo contrário; além do mais, essa possível passividade espiritual poderia ser interpretada como reflexo de um vazio cultural em que a mulher se encontra, neste nosso período de transição. Já vimos exemplos em que, por um processo de sublimação, a necessidade sexual transferiu-se para uma união espiritual intensa.

[137, 101, 138, 139, 140, 105, 141] Uma entrevistada fala a respeito de um amante de quem se separou: “Foi e continua sendo minha consciência [moral]”. A Srta. L., amante do Dr. C. D., mesmo após a separação quer continuar “levantando os olhos para ele”. Uma entrevistada disse: “Eu quis aprender com ele, sexualmente e em todos os setores” (e aqui dirão que se trata de uma expressão de passividade; mas acredito que se trata também de uma atitude de participação ou pelo menos de desejo de participar, de ser flexível). Uma outra mulher descreve assim a personalidade de um homem: “É... como um vírus, que corrói o organismo e a gente não pode tirá-lo de dentro.” Outra fala seriamente sobre seu antigo amante: “Sou sua aluna, por mais

dificuldade que tenha em entender seu mundo intelectual". Já vimos antes como a Sra. RIK se referia ao seu primeiro amante NN: "Era um deus para mim, mas um deus à minha altura; eu me sentia sua igual". Uma entrevistada se refere a seu marido — sem dúvida uma personalidade marcante —, dizendo o seguinte: "As mulheres não o esquecem, ele é sempre uma promessa de realização plena, talvez por causa de sua personalidades; mas por isso mesmo está sempre ausente; daí, todas as mulheres acabam sentindo falta dele."

Tais atitudes nos levam a supor que, por um lado, a situação cultural e intelectual da mulher é extremamente insatisfatória, de tal modo que continua presa a modelos edipianos, em suas possibilidades de se adaptar; por outro lado, entretanto, isso nos mostra que a flexibilidade de fato existe e em certos grupos é até mesmo sublimada de forma prolongada. Percebe-se aí a dependência e inclusive a auto-alienação, mas também pode-se sentir o testemunho de um desejo muito grande de comunicação espiritual; ora, só haverá essa comunicação *quando as relações entre os sexos se transformarem em relações entre pessoas livres*.⁸

Se a mulher se torna "mais passiva" e menos "flexível" que o homem, isso se deve à opressão que a aliena de si mesma; portanto, nada nos autoriza a concluir disso que ela reagiria do mesmo modo caso fosse mais livre, entre pessoas livres. É verdade que, nos mamíferos superiores, a fêmea parece ser "mais passiva"; mas no caso do *Homo Sapiens* não existe uma sexualidade "natural" — nem uma sexualidade em sua forma pura.⁹

⁸ O *feminino* é o conjunto das modalidades comportamentais biológicas, psicológicas e sociais que o homem vê que lhe faltam enquanto ser sexuado e diante das quais ele descobre a imagem de seu "eu mesmo"; assim também, são *masculinos* aqueles fatores biológicos e culturais que a mulher sente que lhe faltam e diante dos quais se encontra a si mesma, de maneira complementar. Esta definição pode parecer o enunciado do óbvio; mas, numa aproximação mais dialética, perde a tautologia de sua identidade cíclica $A=A$ e se transforma em tarefa, processo, sucessão de fatos. Depurados de seu idealismo, os conceitos junguianos de *animus* e *anima* ainda fazem sentido. Também G. H. Graber vê no "feminino" o "eu mesmo" do homem [Gustav Hans Graber, *Tiefenpsychologie der Frau*, Wilhelm Goldmann, Munique, 1966].

⁹ As propostas mais seguras sobre a impossibilidade de uma sexualidade "natural" (ou seja, puramente "zoológica") no ser humano não vêm de filósofos nem de zoológicos (como Kinsey) e sim dos demógrafos enquanto representantes de uma disciplina *sociológica*. Um exemplo entre tantos: se a sexualidade humana tivesse um caráter meramente zoológico,

Nem também estamos autorizados a supor que a mulher viveria a separação amorosa de maneira fundamentalmente diferente do homem. Os dois sofrem a separação como uma desestruturação igualmente pessoal, por mais que possam divergir na forma de acabar (ou não) com essa catástrofe — em função da diversidade de suas relações reais. A seguir, vamos dizer alguma coisa sobre os padrões de vivência e os valores que nossa cultura oferece para se dominar a separação. Como se pode viver com a separação? A separação não está em cada um de nós, indiscriminadamente? Trata-se de uma categoria psicopatológica? Ou ao contrário, a consequência de uma opressão que só será superada na utopia?

então toda mulher sadia deveria ter em média um filho por ano, desde a idade núbil até a menopausa. Ora, quanto mais civilizado um núcleo populacional, tanto mais se distancia dessa média correspondente ao estado zoológico; aliás, somente certas ideologias reacionárias, que servem ao princípio de desempenho e condenam o princípio de prazer, é que apresentam o estado zoológico como fundamento do chamado “direito natural”.

TERCEIRA PARTE

SEPARAÇÃO, MORTE E UTOPIA

O que é portanto o sofrimento? O nascimento é sofrimento, a velhice é sofrimento, a doença é sofrimento, a morte é sofrimento, estar ligado a alguém sem amor é sofrimento, estar separado do amado é sofrimento, não conseguir o que se deseja e anseia também é sofrimento.

BUDA, sermão de Benares, *apud* E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I, Salzburgo, 1953, pg. 183.

I. VIVER COM A SEPARAÇÃO

Todos devemos morrer: essa é a única alienação verdadeiramente séria.

EUGÈNE IONESCO, *Tueur sans gages*, in *Théâtre*, vol. II, Gallimard, Paris, 1964, pg. 145.

a) *O mundo compartilhado*

Toda colocação de um problema antropológico específico obriga a uma delimitação e redução da própria antropologia em si. Não obstante, parece-nos válido que o problema do homem seja colocado também a partir de uma perspectiva da separação; assim: separação do lar protetor, separação do objeto de amor, separação de si mesmo, separação da vida. A consciência ou, no mínimo, o pressentimento doloroso da separação vai até às raízes da angústia que atormenta todos os homens; isso se torna tanto mais freqüente quanto mais o homem se afastar da natureza — e esse afastamento constitui seu destino e sua história.

Por isso, a vocação para o humano parece conter em si mesma a dúvida quanto à sua própria possibilidade.

A questão é a seguinte: *como* pode o homem viver com a separação? *Poderá* ele efetivamente viver com a separação? É evidente que pode, na mesma medida que vive e, na melhor das hipóteses, tenta se distanciar o mais possível da morte. Talvez o homem não possa sobreviver senão enquanto consegue substituir uma separação por uma nova presença — e aí está o sentido da elaboração do luto; enquanto esta elaboração não se concretizar, o homem vive na melancolia — e dentro da melancolia não se pode trabalhar o luto... Através da psicanálise e da psicologia evolutiva, temos conhecimento das situações especiais criadas por separações prematuras na infância; sabe-se, por exemplo, que uma separação demasiado precoce e/ou prolongada pode levar à morte ou à psicose [cf. René A. Spitz, *O primeiro ano de vida*, Livraria Martins Fontes, São Paulo, 1979]. Entretanto, exatamente a criança e o jovem encontram-se menos especializadas (em sentido biológico e psicológico) do que o homem “adulto” ou idoso. O ser humano se caracteriza sobretudo por sua falta de especialização,

de tal modo que, mesmo sofrendo diariamente a experiência da separação, a criança ou o adolescente acreditam com absoluta certeza (advinda da prática) que poderão contrabalançar cada separação com uma nova vinculação — a criança e o adolescente ainda se encontram muito próximos da natureza. Mas o adulto, que está cada vez mais afastado dela, aos poucos vai compreendendo ou sentindo que não se pode contrabalançar indefinidamente a separação; isso é tanto mais possível quanto menos seus mecanismos de defesa (sobretudo a repressão) camuflarem a realidade vital. Então ele percebe que, depois de ter-se separado de todos os objetos, deverá se separar também de si mesmo. Essa idéia está bem clara no conhecido ditado: a morte começa no momento do nascimento. Como todo ditado, este também não fará sentido prático enquanto não se transformar em experiência pessoal. Aliás, convém dizer que o individualismo vigente em nossa civilização leva essa questão até o nível do insuportável. Cada qual morre sua própria morte; cada qual se separa à sua maneira; assim também, cada qual vive do seu jeito a sensação de estar integrado numa sociedade sem sentido. Por isso, a defesa contra a consciência da separação só aparentemente irá fomentar a sociabilidade: trata-se, na verdade, de uma defesa opressora e conformista que, além do mais, não irá ajudar em nada e luta contra a separação.

Não há dúvida que as relações amorosas do ser humano têm uma dimensão antropológico-social; se elas pertencem ao foro íntimo dos amantes, também têm simultaneamente um significado social muito grande — exatamente por estar em meio à opressão exercida pelo princípio social de desempenho (conforme o conceito de Herbert Marcuse). Para se afirmar a si próprios, o amor e a necessidade de felicidade não podem *prescindir do mundo*, não devem *escapar do mundo*, precisam se manter sempre *mundanos*. Mas o que se pode fazer quando as portas do mundo — que o amor gostaria de abrir¹ — fecham-se ao amor por causa de uma

¹ Lembro, a propósito, o poema *Ermutigung*, de Heinz Kahlau:

*“Quando dois se protegem sob seu amor
contra o tempo e o vento — como sob um manto —
e não se preocupam com nada além de si mesmos
seu amor se torna cego.
Então, o tempo e o vento apagarão seu beijo.
Um amor só pode ser sustentado por dois
quando as portas que dão para o mundo
estão abertas.”*

norma que cada um de nós introjetou em maior ou menor medida? O que acontece quando os amantes se encontram diante dessas portas fechadas, que não têm sentido nem sentimentos? Como poderiam atravessá-las, se não são nem super-homens nem mártires? Tal como está efetivamente condicionado por nossa civilização, o mundo destrói o amor e a felicidade — com a indiscutível intenção de utilizar essas energias para o processo de desempenho social. Perturba-nos a idéia de que, em determinadas circunstâncias, o suicídio possa ser a única solução lógica a esse paradoxo. A maioria dos argumentos contra o suicídio são ardilosos e ineficazes: na medida que se caracterizam como utilitários e morais, encontram-se justamente no âmbito do “princípio de desempenho”.² Entretanto, se após o assassinato do amor essa solução derradeira é considerada válida, então confirma-se a vitória de Tanatos sobre Eros. Não se percebe, talvez, que através desse gesto amplia-se o reinado da morte, mesmo que o amor de outros possa ter mudado o mundo.

A solução mais radical seria a mais lógica mas também a mais absurda; ocorre que uma tal solução lógica e absurda não é escolhida apenas pelo suicida: pratica-se muito mais do que se imagina. Nós a praticamos em nosso dia-a-dia, sempre que destruimos o que existe em nós e à nossa volta *pelo fato* de não permanecer eterno. Nós adotamos corriqueiramente essa solução, que pode ser descrita assim: para não ter que viver *com* a morte, preferimos diariamente *não* viver, ou seja, preferimos reprimir a vida, limitá-la a restringi-la de múltiplas maneiras, dentro de nós e ao nosso redor.

Se vivemos, sofremos a separação; então acreditamos ter encontrado uma solução ao nos iludirmos com a idéia de que somos incapazes de sofrer — quer dizer, que de fato já não vivemos, mas vegetamos graças a um reflexo de morte; nesse caso, por angústia, o amor fracassa ante a paixão. Por outro lado, o amor também pode fracassar quando predomina nele um componente oral canibalístico; e isso porque pode-se amar a um ser humano de modo aparentemente menos conflitivo e contraditório quando o introjetamos por inteiro, tornando-o um componente de

² A esse respeito, Cf. o notável livro de James Hillman: *Selbstmord und seelische Wandlung. Eine Auseinandersetzung*, Rascher Verlag, Zurique e Stuttgart, 1966. Sobre o problema do suicídio a dois, ver: Paul Ghysbrecht, *Das Doppelselbstmord*, Ernst Reinhardt Verlag, Munique/Basiléia, 1967.

nós mesmos e devorando-o psiquicamente. Ele está em mim, não se justifica fora de mim, foi realmente destruído. Toda tentativa desse objeto amoroso em ser e reagir de modo autônomo significa a dolorosa perturbação de uma digestão que quer ser tranqüila.

Há muito tempo a psicanálise já explicou suficientemente bem o fenômeno do amor captativo que introjeta inteiramente os objetos e com isso os aniquila em sua própria maneira de ser. Esse tipo de amor age destrutivamente mesmo quando o “instinto de morte” como tal se mistura à libido. Trata-se, antes de tudo, de um querer possuir que em maior ou menor grau é inerente a todo amor humano — mas que, ao se estratificar, provoca inevitavelmente a aniquilação. Encontram-se aqui os restos da tendência infantil primária de se apoderar, sem levar em conta a lei vital do objeto e, portanto, desrespeitando essa lei.

Valeria a pena perguntar se a “organização genital madura”, aliás tão freqüentemente mistificada, não significa antes de tudo o reconhecimento de uma lei vital para garantir uma autêntica comunicação com o ser vivo. Aqui, o “objeto” do desejo se aceita como algo autônomo e independente — pois ele é amado e admirado em sua alteridade, em seu “ser-outro”. Isso não exclui o fato de se exercer influência sobre ele — trata-se de uma característica própria de todo “mundo compartilhado”; mas influir-se mutuamente vai na mesma direção que a evolução da vida. Procurar “modificar” o objeto vivo significa impor-lhe uma lei diferente daquela que o governa, o que provocaria uma perturbação e um atrofiamento no que ele tem de vivo. Talvez não haja exagero em dizer que amar alguém para *modificá-lo* significa querer *assassiná-lo*.

Pois bem, toda atitude humana é vida e morte, num mesmo movimento. Nossa vida é um ser para a morte, mas também uma rebelião permanente contra a morte; trata-se de uma luta constante, no espaço e no tempo, contra a morte — e continuará sendo assim no luto, na separação, na agonia e no suicídio, inclusive. Em outras palavras: essa rebelião, mesmo que se caracterize pelo desespero e falta de perspectiva, continua sendo rebelião, seja qual for o resultado alcançado. E continua sendo mesmo quando os esforços acabem aumentando e reforçando a morte, a separação, a repressão e a mentira — inclusive quando o ser humano envolvido tenha se tornado um servo da morte. Como já vimos antes, a vida é um câncer incurável no corpo da morte. Mas onde houver

vida, aí haverá libido, quer dizer, ação do princípio do prazer, busca da felicidade.

Sem dúvida, também no plano das vivências de felicidade nós nos encontramos diante do mesmo paradoxo, como no caso dos anseios humanos. Entregue a si mesmo e confiado aos seus próprios meios, o homem não *pode* ser feliz. É válido dizer que, para ele, a felicidade se reduz a momentos passageiros e, talvez mais freqüentemente, a ingênuas ilusões. O homem não pode ser feliz porque é o único ser inacabado, porque não se integra à natureza de forma tão consistente e porque não pode ver sua realização limitada pela mesma natureza, onde cada animal encontra seu lugar certo. Por isso, provavelmente, ele busca a felicidade em algo que supõe seja sobrenatural. O homem é um ente necessária e eternamente insatisfeito, que exige demasiado de si mesmo, e com isso cria valores e cultura. Como não possui nenhuma atualidade na natureza, também não está jamais totalmente presente a si mesmo.

Em outras palavras: o homem é o único ser verdadeiramente infantil, mesmo que lhe falte esse cândido gosto pela travessura, típico do filhote do animal. Mesmo os animais domesticados pelo homem estão freqüentemente mostrando seu lado infantil. Nesse sentido, talvez, o amor específico do homem seja uma continuação da brincadeira; mas nem as brincadeiras tornam o homem inteiramente presente a si mesmo; isso só ocorre pela mediação da cultura; mas é também através da cultura que tanto o trabalho quanto o amor perdem quase totalmente seu caráter lúdico.

A biologia enganou o homem. Como procede da natureza, o homem procura obstinadamente forçar a realização dos mecanismos desencadeados inatos, que foram instalados dentro de si pela natureza. Mas tal realização é impossível, porque o homem se define como um ser neotênico que, apesar de ter se separado da natureza, também quer chegar até o inatingível. E se não tivesse tal pretensão, como é que poderia amar e viver?

O homem já não possui a natureza nem a natureza a ele. A cultura é um substitutivo, mas também ela está sempre enganando o homem, pois é histórica, quer dizer, não se baseia em valores atuais: ela só pode se manter exigindo cada vez mais do homem. Por isso, só lentamente ele irá compreendendo que nascer já é *morte*, e amar já é *separação*. Mas isso não pode ficar imediatamente claro para o homem que, antes, deve acumular experiência e ser educado. Graças ao equívoco devido à natureza e

ao falso otimismo devido à cultura, ele se põe inicialmente a *esperar*; mas sua esperança sofrerá decepções. Nesse ponto o homem reflete sua sociedade, que por sua vez está refletindo aí a sua ambigüidade. Socialmente educado para cumprir o dever, talvez o homem diga: “Estou pouco me importando com a felicidade”. Mas sabemos sobejamente que, se estão muito no alto, as uvas ficam verdes. Até mesmo o masoquista espera a felicidade quando se sacrifica por seu agressor e se identifica com seu carrasco.

Portanto, é como se felicidade não resultasse senão de uma mentira tácita imposta a si mesmo — e ainda assim, com dificuldade; mentir a si mesmo significa aqui a mistificação do próprio fato de ser inacabado; ora, tanto a escatologia religiosa e a utopia social quanto o hedonismo do adulto cínico e a esperança do jovem inexperiente constituem outras tantas formas de manipular esse estado atual de ser inacabado. Uma tal efemeridade parece vir confirmar a hipótese de que a única alternativa estaria no suicídio. E no entanto, o homem não pode escapar à lei da vida, segundo a qual todo ser vivo quer viver mais. Quando anseia pela felicidade e se desespera dela, o homem prova apenas que quer viver *mais*. Isso o suicida provavelmente deixa muito claro. Mas como se pode “*viver mais*”?

O animal não se conhece reflexivamente como um indivíduo entre outros da mesma espécie e, por isso mesmo, nem sequer presente a discrepância entre o Ego-sujeito e o Ego-objeto; quer dizer, ele é inteiramente atualizado. Mesmo que um cachorro, por exemplo, possa sentir algum tipo de saudade (como tudo leva a crer), o mais provável é que essa saudade seja uma perturbação vital sempre na atualidade, pois ele não teria consciência nem da separação ocorrida no passado nem da morte no futuro.

O homem amplia seu mundo através de caminhadas penosas e confusas. O esquema fundamental de ação do homem representa uma abertura potencialmente ilimitada, mas pressentida apenas como um objetivo ideal. Para ele, “viver mais” não pode significar senão a ampliação do seu mundo — o mundo do homem concreto. O fato de que o homem construa sistemas filosóficos e goste de subir ao céu (em sentido literal e figurado) pode muito bem ser explicado pela angústia ante o transitório. Mas a ampliação ideal e prática do seu mundo não é evidentemente uma mera reação ante a morte imaginada; trata-se também de algo po-

sitivo, fincado no próprio mecanismo de desencadeamento inato do *Homo Sapiens*.

Exercer a filosofia ou praticar a astronáutica são outros tantos modos de pretender ser feliz. Não vamos nos dar ao luxo de verificar se no reino utópico da liberdade futura todo homem poderá ser igualmente filósofo ou astronauta. Todo representante da espécie humana tem que ampliar o mundo, pois qualquer estancamento deste processo constitui uma infidelidade ao esquema de ação que o fundamenta e extermina de imediato senão o corpo pelo menos o espírito do homem: parar o processo de desenvolvimento significa matar o homem.

Mas na vida quotidiana, como se ampliam as relações do homem e como é que essa ampliação pode trazer-lhe algo parecido com a felicidade? A psicanálise fala da *catexia* da libido nos objetos, partindo do narcisismo até chegar à maturidade genital. Anteriormente já tentamos analisar a problemática dessa divisão (sempre dinâmica), que não pode senão ter um valor esquemático. Apesar de discutível, tal questão (fundamental na psicanálise) tem importância e significação indubitáveis para o “crescimento da vida” e, daí, para a felicidade relativa do homem. *De fato, essa questão propõe algo concreto sobre a possibilidade de que a vida humana se enriqueça através do conhecimento do pequeno universo concreto dos outros homens e da formação de um “mundo compartilhado” por eles.* Coordenar os planos vitais em sentido mútuo é algo antecipadamente pesado mas ao mesmo tempo muito enriquecedor. Verificamos aqui, outra vez em ação, a ambivalência humana, que não se pode extirpar, por ser fundamental. Essa ambivalência garante tanto a defesa do plano pessoal como o “crescimento da vida” através do “mundo compartilhado” — fato essencial para nossa análise presente. Uma tal coordenação mútua dos pequenos mundos dos homens pode ser tão contraditória, titubeante e insegura quanto quiserem; mas seu objetivo continua sendo sempre o de possibilitar que dois representantes da espécie tenham acesso a um universo transformado e qualitativamente mais rico, mais amplo.

O amor à humanidade — abrangendo aí os milhões de indivíduos do presente e as incontáveis gerações do passado e do futuro — é uma fria abstração filosófica; e não deixará de ser isso enquanto o homem não se tornar injustamente (como pensam os moralistas abstratos) capaz de amar a um ou a alguns dos humanos que de fato convivem com ele e criar nesse encontro um

“mundo compartilhado”. Essa filantropia só merecerá o nome de “amor à humanidade” na medida que se fundamente num Eros vívido e não numa idéia feita à base de silogismos.

Todo amor humano tem uma dívida de amor consigo mesmo, através do narcisismo. O amor a si torna-se um amor verdadeiro no momento em que não se reduz a idéias (surgidas do próprio cérebro) mas se transfere a homens reais — de modo a reconhecer neles não *apenas* o reflexo de si mesmo mas também o reflexo do outro dentro de si; isso quer dizer: quando ele for capaz de ver o outro homem ao mesmo tempo como “o semelhante” e “o outro”. Não se trata de um processo idealista e muito menos simplista. Aceitar o “pequeno” universo do outro e entrar num “mundo compartilhado” é naturalmente uma aventura como qualquer outra descoberta de um novo universo; ela pode conduzir a abismos catastróficos e pode provocar repulsa. Mas o universo do outro enriquece e amplia meu universo; ao mesmo tempo, provoca a ativação de grandes quantidades de libido e obriga à superação de grande quantidade de angústia; tal ampliação na verdade não se refere unicamente a condições ideais ou a preconceitos mais ou menos numerosos do outro; implica também num sim efetivo (mesmo que parcial, como tudo o que é humano) à complexidade do outro (em si mesma alienante), aos seus problemas diários, àquele calor exclusivo e talvez àquela limitação do espaço pessoal do outro. Não há dúvida que só foi possível penetrar nesse espaço graças a uma estrutura individual e única de transferência; de resto, como toda transferência (inclusive no processo analítico), esse também é um instrumento de conhecimento, e conhecimento amoroso. Para mim então, o universo do outro surge transfigurado e passa a significar simultaneamente a transfiguração do meu universo atual. Por isso, estão certos tanto aqueles que acusam o conhecimento amoroso de provocar cegueira e loucura quanto aqueles que o apresentam como uma maneira de abrir-nos os olhos e nos transformar, portanto, em videntes. O universo do outro tem um colorido particular, seu próprio sentimento corporal e, quase se poderia dizer, seu cheiro próprio.

Freud viu com muita clareza que o amor humano (mesmo quando une as classes e estimula as gerações para o progresso) não é um reflexo de idéias platônicas; ao contrário, ele brota penosa e sofridamente da matéria. Essa matéria, por sua vez, também não constitui uma categoria filosófica: ela se compõe de

carne, sangue, glândulas e suor — no trabalho, na angústia, no amor.³

O universo de todo ser humano pressupõe muitas compulsões, muitas angústias e algumas mentiras. Entretanto, esse universo estranho não me será mais estranho se, relacionando-me com o outro, eu de algum modo tornar minhas essas suas compulsões, angústias e mentiras — não necessariamente amando-as *em si mesmas*. Já é um enorme salto para frente conseguir uma participação verdadeira no mundo de um *único* ser humano; somente concretizando tal participação é que se começa a vislumbrar a possibilidade de uma solidariedade mais ampla; em seu *Diário*, F. M. Dostoiévski escreveu: “Só é preciso tentar imaginar onde

³ Já no início de sua pesquisa filosófica, Freud reconheceu que, quando criança, o homem é incapaz de satisfazer suas necessidades a não ser com a ajuda dos outros — e isso lhe valeu a acusação irrefletida de ter-se enredado numa “psicologia do Ego”. O primeiro vislumbre de uma psicologia sistemática em Freud é o modelo *sócio-psicológico*; ou seja: o conhecimento da realidade passa por outros homens (juízo), do mesmo modo como a adaptação é determinada por eles (moral) e a comunicação se torna possível através deles (linguagem). Num manuscrito datado de 1895, Freud escreve sobre uma “tendência à descarga” no lactante, para conseguir a “vivência da satisfação”; trata-se de “uma urgência que se libera pela via motora. A experiência demonstra que aqui a primeira via a ser seguida é a que conduz à *alteração interna* (expressão das emoções, grito, inervação vascular). Mas como já explicamos no início (...), nenhuma descarga dessa espécie pode produzir resultado de alívio, uma vez que o estímulo endógeno continua a ser recebido e se restabelece a tensão. Nesse caso, a estimulação só é capaz de ser abolida por meio de uma intervenção que suspenda provisoriamente a descarga (...) no interior do corpo; e uma intervenção dessa ordem requer uma alteração do mundo externo (fornecimento de víveres, aproximação do objeto sexual), que como *ação específica*, só pode ser conseguida através de determinadas maneiras. O organismo humano é, a princípio, incapaz de levar a cabo essa ação específica. Ela se efetua por meio de *assistência alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente é atraída para o estado em que se encontra a criança, mediante a condução da descarga pela via de alteração interna. [Atualmente sabemos que a pessoa não precisa tanto ser “experiente” e sim encontrar-se em estado de “motivação” adequada, através do desencadeamento dos mecanismos inatos desencadeadores. I. A. Caruso] Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da comunicação, e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*”. [S. Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse, 1887-1902, Briefe an Wilhelm Fliess*, S. Fischer, Frankfurt, 1962, pg. 325 s. *Projeto para uma Psicologia Científica*, Ed. St., Vol. I, pg. 421.] E mais adiante, referindo-se ao conhecimento e ao julgamento: “Suponhamos que o objeto apresentado pela percepção se pareça com o próprio sujeito —

exatamente acaba o meu mundo e onde começa o mundo do outro". Uma participação sincera e concreta só será possível apenas se houver uma participação íntima; e vice-versa.

Se o mundo do homem não pode abarcar o mundo concreto de um outro, então ele é realmente uma mônada fechada sobre si mesma. Sua vida só pode se afogar nesse individualismo absoluto. Como se trata de uma perturbação no reino da entropia, a comunicação entre as mônadas acaba resultando frágil e revogável em nossa consciência. Mas a dificuldade e fragilidade da comunicação é um componente necessário da própria comunicação. Ela significa aventura: o eternamente banal se transforma em eternamente novo pelo fato de saltar por cima das fronteiras da mônada

com um outro ser humano. Nesse caso, o interesse teórico (que se lhe dedica) fica explicado também pelo fato de que um objeto *semelhante* foi, ao mesmo tempo, o primeiro objeto satisfatório (do sujeito), seu primeiro objeto hostil e também sua única força auxiliar. É por esse motivo que é em seus semelhantes que o ser humano aprende a (re)conhecer. Os complexos perceptivos emanados desses seus semelhantes serão, então, em parte novos e incomparáveis — como, por exemplo, seus "traços", na esfera visual; mas outras percepções visuais — o movimento das mãos, por exemplo — coincidirão no sujeito com a lembrança de impressões visuais muito semelhantes, emanadas de seu próprio corpo, lembranças que estão associadas a lembranças de movimentos experimentados por ele mesmo. Outras percepções do objeto também — se, por exemplo, ele der um grito — evocarão a lembrança do próprio grito do sujeito e, com isso, de suas próprias experiências de dor. Desse modo, o complexo do ser humano semelhante se divide em duas partes, das quais uma dá impressão de ser uma estrutura que persiste coerente como uma *coisa*, enquanto que a outra pode ser compreendida por meio de atividade da memória — isto é, pode ser reduzida a uma informação sobre o próprio corpo do sujeito" [*ibid.*, pg. 337 e pg. 438. Aqui também o funcionamento dos desencadeadores — *social releaser* — está representado por um trabalho da memória]. Trinta anos mais tarde, a interpretação de Freud será culminada pelo reconhecimento explícito de que o Ego do homem se forma exclusivamente através do auxílio do outro: "Sua existência intra-uterina parece ser curta em comparação com a maior parte dos animais, sendo lançado ao mundo num estado menos acabado. Como resultado, a influência do mundo externo real sobre ele é intensificada e uma diferenciação inicial entre o Ego e o Id é promovida. Além disso, os perigos do mundo externo têm maior importância para ele de modo que o valor do objeto que pode somente protegê-lo contra eles e tomar o lugar de sua antiga vida intra-uterina é enormemente aumentado. O fator biológico, então, estabelece as primeiras situações de perigo e cria a necessidade de ser amado que acompanhará a criança durante o resto de sua vida" [S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926, *G. W.*, XIV, pg. 186. *Inibições, Sintomas e Ansiedade*, Ed. St., Vol. XX, pg. 179].

narcisista; graças à comunidade dos mundos — ou seja, através da solidariedade no “mundo compartilhado” — o eternamente monótono e a compulsão à repetição se transformam em algo pessoal e único.

b) *A separação de si mesmo*

A presença da morte no processo da vida significa um escândalo — esse “tornar-se cada vez menos”, como diz von Gebattel, referindo-se ao melancólico (que será tratado no capítulo seguinte); tal escândalo se torna evidente no modo de se separar de si e do outro, ou seja, o modo de envelhecer.

Deixemos de lado os lugares comuns que prometem consolo a esse respeito. Vamos considerar o envelhecimento como um abismo que vai se aprofundando, de um lado, entre si mesmo no presente e no passado e, de outro lado, entre si próprio e os demais — os jovens de agora e os que já foram jovens juntamente conosco. Aqui, o “mundo compartilhado” entre velho e o jovem corre perigo, pois o “mundo” como tal vai se desvanecendo — e cria-se o escândalo da melancolia.

(142) Na fila da bilheteria de um cinema, um rapaz de 17 anos espera sua vez, atrás de um homem de seus 45 anos. Estão ambos bem vestidos, com aparência de classe média. Enquanto está calmamente esperando, o jovem mata o tempo olhando os cartazes dos filmes anunciados, numa parede que está ao lado da fila. Inadvertidamente, esbarra seu ombro direito no ombro esquerdo do senhor à sua frente — e isso levemente. O homem volta-se indignado, dizendo que tinha sido empurrado por um molecote; o rapaz lhe pede desculpas, timidamente, mas mesmo assim o senhor continua: “Seu moleque idiota, não pode ser mais educado com os outros? Essa molecada de hoje é assim mesmo...”, etc.

(143) Um estudante comerciário de uns 20 anos nos faz o seguinte comentário: “É incrível como os adultos, os mais velhos (...) estão ficando grosseiros e provocadores no ônibus, no metrô (...). Acham que a gente é delinqüente só por ser jovem. Especialmente quando a gente está com as meninas. Exigem que a gente seja educado; então, por que eles não são educados com a gente?” (Nessa separação entre “nós” e “eles” fica implícita uma separação social, quase racial.) Quando lhe perguntamos se não existem exceções, o rapaz responde: “Claro, tem gente mais velha

que é delicada e atenciosa. Uns dias atrás, eu estava com minha namorada e esbarramos com um senhor de idade, ao entrar num bar. Talvez por respeito à dama, quer dizer, minha menina, o senhor abriu a porta para nós e disse: 'Passem primeiro, por favor'. E sabe de uma coisa? Nós ficamos tão sem graça que acho que nem lhe agradecemos. Lotte acabou sorrindo para ele e dizendo 'muito obrigada'".

A moderna sociedade de consumo está orientada para o mercado da *juventude prá frente* e, desse modo, para a "velada corrupção" do gosto juvenil no consumo [Cf. por ex., Ruth Münster, *Geld in Nietenhosen — Jugendliche als Verbraucher*, Forkel-Verlag, Stuttgart-Degerloch, 1961]; assim, por um lado reforçou a "consciência de classe" dos jovens e por outro incentivou, em igual medida, o preconceito "racial", ao criar dois mercados separados; trata-se de uma atitude análoga à maneira como, num país colonial, a elite colonialista consome bens diferentes do proletariado negro — para o qual se importam tecidos mais baratos e quinilharias de enfeite. Na sociedade patriarcal da revolução industrial em ascensão, o jovem encontrava-se mais oprimido pelo adulto do que na atual sociedade de transição, toda sacudida por contradições internas. Ora, se na antiguidade o escravo pertencia até certo ponto à família e teoricamente podia contar com sua plena integração e concessão de direitos civis, a situação do proletário "civilmente livre", ao contrário, acirrou a separação entre "senhor" e "escravo" e provocou um antagonismo de interesses. Assim também, o jovem passa da condição de adulto potencial "inacabado" à condição de competidor de outra classe social ou outra raça. O jovem tem que ser "educado"; permitem-lhe e até o obrigam a trabalhar; deve inclusive dar a vida pela pátria; simultaneamente, entretanto, tem que obedecer; e evitar a imoralidade mais que o adulto — porque ainda é "menor". De resto, essa condição dificulta sua passagem *evolutiva* da adolescência à idade "madura" e lhe proporciona um ímpeto revolucionário que — ao contrário da autêntica consciência revolucionária do proletariado — é estéril por ser irrealizável e se distanciar das propostas práticas. Mais do que nunca o jovem é mantido à margem da sociedade "adulta", por isso não se interessa seriamente por política ou pela práxis de sua liberação sistemática. Para ele, vai se tornando cada vez mais difícil ver o sentido de sua própria situação e responsabilidade; e cada vez mais o jovem rebelde vai se tornando um adulto conformista, pois os valores da adolescên-

cia não são válidos, pelo menos em parte, fora de um estado de "segregação".

Nossa tese, já conhecida, é de que existe uma opressão da sexualidade por parte da estrutura dominante, a serviço do desempenho cultural cada vez mais intenso e que garante, além do mais, a perpetuação dessa mesma estrutura de dominação. Diametralmente oposta à nossa, existe a opinião muito corrente de que a sociedade atual e, sobretudo, sua juventude estariam especialmente "sexualizadas" e até mesmo "hipersexualizadas". Essa opinião, tão difundida, parece-nos totalmente equivocada. Nasce de ideologias confusas, de preconceitos, de resistências afetivas e de uma interpretação tendenciosa de certas estatísticas e do noticiário jornalístico. Não se pode absolutamente negar que existe uma tendência à liberalização paulatina das normas sociais e à liberação de certos estratos mais especialmente oprimidos da população. Também não se pode negar o fato de que todo processo social pressupõe e envolve contradições, de modo que até mesmo a tendência à liberalização sofrerá alguns excessos. Deve-se pensar ainda que a forma de opressão da sociedade não é exercida por nenhuma conspiração secreta e unívoca; ao contrário, pode-se comprovar que a estrutura de dominação da sociedade industrial moderna se compõe de elementos distintos — e até certo ponto contraditórios e hostis entre si. Por isso é que não se pode falar de uma repressão regular e uniformemente crescente contra os indivíduos e a sexualidade escravizada.

Portanto, aquilo que o cidadão médio chama de "sexualização" de nossa cultura e costumes absolutamente não merece esse qualificativo; trata-se, ao contrário, de uma nova dessexualização: geralmente, um complexo de fenômenos que abrange desde a alarmante delinqüência juvenil até a ação calculadamente erótica da publicidade moderna, das revistas em quadrinhos, dos filmes, da moda, etc. Quanto à delinqüência, o fato de que exista já é uma prova de que continua havendo pressão sobre o prazer dos jovens. O desejo de obter esse prazer é em grande parte alimentado pelos mídia que atingem diretamente a criança e o adolescente, passando por cima da família — e isso começou a acontecer massivamente depois de Freud. Entretanto, quando observamos a coisa mais de perto, percebemos que a "sexualização" proposta pelos mídia move-se unicamente em planos bastante superficiais, estáticos e enganosos, que impedem qualquer satisfação direta e individualmente articulada dos desejos provocados. Trata-se funda-

mentalmente da produção em série de imagens provocantes; mesmo que na aparência essas imagens falem de um erotismo multicolorido ainda que impessoal, no fundo elas visam insuflar desejos muito diferentes dos sexuais — quer dizer, procuram intensificar a necessidade de consumir. Os ideais de feminilidade e masculinidade transmitidos por essas imagens não são apresentados como verdadeira realização de desejos sexuais e sim na forma de objetos mistos e confundidos, na realidade quase perversos.

O sociólogo e teólogo protestante Harvey Cox propôs, com toda razão, a necessidade histórica de se dessacralizar a cultura. Essa proposta é que embasa seu diagnóstico sobre as já mencionadas manifestações de aparente “sexualização”; para ele, na verdade, a chamada “sexualização” não significa senão uma volta às formas de sacralização primitivas, coisa que em nossa terminologia poderia se traduzir por “mistificação”. [Harvey Cox, *Stat ohne Gott?*, Stuttgart/Berlim, 1966; cf. especialmente o capítulo 9, “Sexualität und Säkularisierung”]. Segundo Cox, a imagem de Miss América significa, para milhões de cidadãos, não uma oportunidade de *gratificação* sexual, mas uma figura mística, quase divina, que faz os comportamentos sexuais convergirem para as finalidades sociais da massificante cultura do consumo. Algo parecido acontece com os padrões de conduta que, por exemplo, a *Playboy* e os heróis de histórias em quadrinhos proporcionam aos jovens de hoje. Nesses casos, a sexualidade não é senão uma oportunidade para manipular os sentimentos, afetos e angústias com objetivos econômicos — mais ou menos como acontece com o “Dia das Mães” ou com o “Dia dos Namorados”. Todo o aparato das instituições publicitárias atuais — que condiciona massivamente a vida civilizada — oferece imagens sexuais vagas, mesmo que perturbadoras; mas sua intenção não é de que essas imagens encarnem uma autêntica satisfação sexual e sim que promovam em grande escala o consumo de produtos e a uniformização dos ideais sociais, além do conformismo e da irresponsabilidade política — tanto no Ocidente quanto no Oriente. Em outras palavras, desviam-se as energias sexuais para um outro lado — exatamente dentro dos já conhecidos mecanismos de sublimação e de perversão da sexualidade. O mínimo que se pode dizer é que o valor dessas “sublimações” é inteiramente discutível. De todo modo, fica evidente que essa derivação favorece sobretudo o aumento da agressividade, da massificação e do conformismo mais legítimo. Em nenhum momento se pode falar de uma “sexualização” autên-

tica da cultura presente e nem mesmo de uma superação graças à consciência crescente sobre as repressões sexuais.

A situação social do jovem é importante para nosso estudo porque não apenas o jovem se sente *separado* do “adulto” mas também o “adulto” — e sobretudo o velho — sente o mesmo em relação aos jovens; e sente como separação da própria juventude em si, de um período de vida fecundo e sedento de prazer.

A opressão ao jovem, que comentávamos há pouco, manifesta-se na rejeição cabal da “sub-cultura adolescente”, da “insolência dos jovens rebeldes”, etc. e resulta de um processo defensivo por parte dos adultos.⁴ A juventude é perigosa por ser apetitosa e invejável. Por outro lado, a “maturidade” não significa — para o adulto que “chegou a ela” e que a conhece ou pensa conhecer seu valor — algo invejável e apetecível, pois acarreta a renúncia de valores considerados inatingíveis, especialização e, sem dúvida alguma, esclerosamento. As uvas da juventude estão verdes; para o adulto que se resignou a uma morte virtuosa, elas são inatingíveis. Ficam abertas as portas da “sublimação”, evidentemente; pode-se, por exemplo, ser um “amigo da juventude”; mas amigo no sentido caritativo ou econômico. E no entanto, de que se alimenta essa predileção espiritual pela juventude? Françoise Sagan dizia que o interesse dos velhos pela juventude baseia-se num “amor pela carne fresca”. Ora, nossa civilização continua proibindo e condenando cada vez mais o amor *declarado* pela carne jovem. A proteção progressiva contra a exploração (sexual ou econômica) da juventude pelo adulto já em si revela um *desejo de exploração*; o limite de idade dos protegidos sobe incessantemente, enquanto aumenta ainda mais a agressividade contra os transgressores da lei; como em outros setores, aqui também o endurecimento da proibição deixa claro um aumento do desejo insatisfeito.

⁴ Em resposta a isso, o jovem contra-ataca; seriam dignas de estudo as formas sociais desse tipo de contra-defesa presente nos *Halbstarcken*, *blousons noirs*, *beatniks*, *provos*, *play-boys*, “delinquentes”, etc. Trata-se de reações que, mesmo quando pacíficas e inofensivas, recebem total rechaço da parte da cultura dos adultos. Segundo o jornal social-democrata *Arbeiterzeitung* [Viena, 7 de maio de 1967], a Áustria pode exigir para si a honra de ser o primeiro Estado que fechou suas fronteiras aos *hippies* e “delinquentes” estrangeiros. A Grécia seguiu o mesmo exemplo: sua ditadura militar expulsou (abril de 1967) os “delinquentes” estrangeiros e obrigou os nacionais a fazerem a confissão pascal!

Pois bem, o adulto tem uma forma especial de anular o desejo oculto: transforma o desejo reprimido no seu contrário, ou seja, numa agressividade “moralizadora” contra a juventude. A necessidade de proteger a juventude contra os adultos supõe que exista uma agressividade anterior; quanto mais se protege a juventude, tanto mais o adulto persegue o jovem com sua desconfiança e sua rejeição; isso, como dissemos há pouco, lembra o esquema de luta de classes e discriminação racial.

Se se perguntar a alguém por que o homem que vai envelhecendo se separa tão difícil e penosamente do amor juvenil, provavelmente a resposta seria: a juventude é bela e indômita, e por isso se compreende que as pessoas não gostam de se distanciar de um modo de vida que nunca mais voltará e que encontra seu florescimento total na juventude. A criação do tabu da velhice tem algo a ver com a inevitabilidade da morte. Em muitas sessões analíticas ou entrevistas terapêuticas, ficamos realmente impressionados sobre como a questão da *separação da vida* se relaciona com a questão do adeus à juventude.

Mesmo que conserve uma potência sexual relativa, o homem que envelhece começa a perder interesse pela atividade sexual. Muitos poderão achar que esse desinteresse facilita a ocorrência da separação (aqui, separação da juventude); mas isso não elimina o fato de que é inquietante sentir uma *morte dentro de si* — daí porque em geral se reprima e se racionalize tanto esse fenômeno.

(144) Um escritor de uns 50 anos escreve a seu terapeuta (a quem agradecemos o relato deste caso) que precisa “lutar” contra sua saudade da juventude e que isso o deixa muito deprimido. No domingo anterior, tinha telefonado a uma velha amiga com quem não tem qualquer ligação “psicológica ou espiritual” e acertaram que ela viria visitá-lo. (Não estamos informados sobre a idade da amiga; mas supõe-se que, em se tratando de “velha amiga”, certamente não seria uma adolescente. Aliás, o que teria acontecido ao nosso escritor se se encontrasse diante de uma mocinha?) O paciente comenta: “Fiquei surpreso ao me dar conta de que me sentia terrivelmente enfastiado. Disse a ela [a amiga] que tinha tempo disponível somente até às 5 — mas antes, chegara a pensar em lhe pedir para ficar até o dia seguinte. Eu me sentia simplesmente sem vontade, vazio. E pensei com meus botões: isso que se chama de ‘amadurecimento’ não seria na ver-

dade uma diminuição de vitalidade? Tive a sensação de que perdia *uma parte de mim mesmo, que algo ia se despreendendo de mim; é a separação de Eros dentro de mim: uma separação de mim mesmo*. Então vamos interpretar esse ingresso num deserto como um progresso moral, como os frutos da maturidade humana? Será, ao contrário, que essa experiência insubstituível da velhice não estaria tirando sua sabedoria de uma impotência intelectual — talvez até física? Na minha relação com Eros *dentro de mim mesmo* não posso ver senão uma atrofia, *uma morte esfaceladora*. Dizem que o corpo fica enrugado, vai secando e se acaba, enquanto o espírito da velhice ilumina essa destruição. Da minha parte, absolutamente não acredito nisso” [grifos do autor].

Essa citação nos apresenta claramente a posição de um homem que se mostra capaz de um auto-diagnóstico extremamente preciso — e não vamos discutir se o faz com amargura e distorção. Fica indignado contra o fato de que *a morte cresça em sua vida*, sob a máscara de uma aparente impassibilidade que é, de fato, solidão e abandono; trata-se de uma separação não apenas daqueles a quem amou, mas sobretudo de uma separação *de si mesmo*. Assim, *seria a velhice uma volta do homem a si mesmo ou uma alienação de si mesmo?* O escritor justifica essa pergunta; e dá uma resposta pessimista. Mas a questão colocada por esse paciente tem um importante significado antropológico; trata-se, na verdade, de explicar a difícil relação dialética entre a “maturidade” como crescimento (muito propalado) de certos valores humanos e a evidente diminuição dos valores imediatos da “juventude”. Sem dúvida, o escritor suspeita que o decantado “amadurecimento” talvez não seja outra coisa senão um ato de resignação que ideologiza uma necessidade inadiável, e transforma-a numa virtude.

Em todo caso, essa questão se relaciona a uma outra que já abordamos ligeiramente no decorrer deste ensaio, ou seja: em que medida se pode afirmar que o crescimento “espiritual” (por ex., no processo de hominização ou de civilização) deve ficar reduzido à *desestruturação/regressão* de estruturas naturais ou deve, pelo menos, conter uma *resposta* a essa ameaça? Não é necessário, para tanto, aderir imediatamente à teoria de Arnold Gehlen sobre o homem como “ser deficitário” (*Mängelwesen*) e reduzir, de modo mecânico e causal, a gênese do espírito a uma “deficiência natural” (*Naturmangel*); mas se a natureza nos fornece elementos evidentes de impulso ao espírito, não se pode negar que tal fato exige uma resposta dialética à presença

da morte, tornada consciente pelo ser humano. A relação ambígua, à qual nos referimos, entre “adulto” e “jovem” também nos fornece elementos para ilustrar essa questão.

(104) Após algumas graves crises conjugais, a esposa de um poeta de 54 anos [ver primeira parte, pg. 36] nos escreve as numerosas experiências amorosas do marido. Primeiro não acredita que ele, em plena “idade senil”, vá cortejar mocinhas; mas depois nota que efetivamente o marido se interessa por adolescentes e mulheres “entre 18 e 30 anos”. Várias dentre essas relações provocaram enormes desgostos tanto para o poeta quanto para sua esposa. “Ele se interessa por qualquer mulher, mas uma mulher *jovem* parece-lhe algo assim como uma imagem permanente de sua juventude.” Diz a seguir, e isso é interessante, que o marido sempre se preocupou com o problema da velhice, decadência e esmorecimento (“mais do que o problema da própria morte”). “Quando tinha 30 anos já dizia: ‘A juventude passou’.” A mulher acrescenta logo uma afirmação que só aparentemente contradiz a anterior: “De fato, *por isso* é que ele permaneceu tão fantásticamente jovem; *sua juventude consiste em sua capacidade de se apaixonar*, pois é preciso ter uma grande capacidade para o sofrimento quando se mantém relações amorosas com gente moça. *Ele ainda não chegou ao limite*; continua sem sentir a dor do amor” [grifos do autor].

Aí está um diagnóstico que dá o que pensar; a mulher que o formulou tão inteligentemente talvez não chegue a perceber todas as conclusões que podem ser tiradas daí. Trata-se da questão seguinte: Que “limite” é esse ao qual seu marido ainda não chegou? É o limite da maturidade decente ou o limite da resignação? Sua “capacidade para o sofrimento” (donde, aliás, tira muitas alegrias) significa “masoquismo” ou quem sabe preservação da “paixão”, do Eros? De fato, existe um sofrimento provocado pelos tabus da sociedade e pelas limitações da natureza ainda não inteiramente submetida. Mas não seria também na preservação da “paixão” que reside a força para suportar tal sofrimento? Não seria esse o preço por não querer sacrificar passivamente à morte uma exigência vital e se recusar a aceitar a morte com tranqüilidade?

(124) Vamos ouvir agora a linguagem da resignação, do esforço de tranqüilização. O já conhecido Dr. LON [ver pgs. 101 e 122] queixa-se de depressão. Nunca foi tímido para iniciar relações com mulheres jovens; mas desde que, há um ano atrás, se separou

tempestuosamente de uma parenta (tema do incesto!) de 19 anos, sente-se muito arredio e, mais ainda, inseguro. “É preciso poder encarar a verdade.” Como esse lugar-comum pode ser interpretado das maneiras mais contraditórias, nós lhe perguntamos: qual verdade? Resposta: “A verdade de que existe um abismo entre o homem que envelhece e as pessoas jovens; isso quer dizer que é preciso conformar-se e não bater os pés.” LON acrescenta uma coisa que lembra nossa comparação com a discriminação racial: “Que se pode fazer? Eles são seres humanos diferentes; ou então fomos nós que nos tornamos diferentes. . .” Há pouco tempo apaixonou-se por uma mocinha amiga de sua noiva, agora já separada dele. “Conversamos muito. Ela deixou claro que se sentia interessada em mim. E foi muito amável. Mas houve um momento em que disse: ‘Em geral os *velhos* são mais atraentes que os jovens, porque têm mais experiência’. Isso me fez tremer. Ela quis me dizer algo especialmente amável, quis me agradar, de uma certa forma; mas com essa frase, mostrou *que me considerava um ser pertencente a outra categoria humana*. A partir daí, nunca mais voltei a lhe telefonar; nunca mais nos vimos” [grifos do autor]. Pouco depois disso, o Dr. LON conheceu numa reunião social uma atriz muito popular, tida como fabulosamente atraente e bastante bem-sucedida entre os homens; já não era tão moça, teria uns 35 anos. Simpatizaram um com o outro e marcaram um encontro; então, o Dr. LON, que antes era um “atirado” e quase até um Don Juan, tornou-se “inseguro”. “Para que isso tudo? O que é que eu ainda posso esperar? A inquietação, outra vez; ou então a dor?”; não foi ao encontro; a atriz partiu logo depois para o exterior. O Dr. LON não consegue compreender inteiramente essa “resignação” (ele próprio usa o termo). “Se fosse antes, eu não teria duvidado um segundo. Talvez até a levasse para um hotel, logo que saíssemos da reunião. . . Essa mulher me atraía tanto que eu não iria deixá-la sossegada, especialmente porque ela mesma deu a entender que gostava de mim. Mas quer saber de uma coisa? Eu agora me dou conta de que estou envelhecendo. *Tudo fica estranho e distante, cada vez mais distante*. Talvez o desejo seja o mesmo; mas *já é de algum modo estranho* aquilo que a gente deseja; ou então, já não está à altura da gente. Às vezes penso que envelhecer significa exatamente sentir que a gente se torna cada dia mais velho. *Então, alguma coisa morre dentro de nós*” [grifos do autor].

É provável que o Dr. LON deva à sua formação profissional toda essa precisão de expressão — afinal, trata-se de um psiquiatra; em todo caso, ele deixa claro que o tema da separação amorosa não deve ser abordado exclusivamente através da fenomenologia de uma separação “forçada” entre duas pessoas; prefere fazer também uma análise desses preconceitos e estereótipos introjetados que determinam a separação do indivíduo concreto com relação aos seus próprios modos de ser; eles violentam como se fossem uma intrusão da morte, da aniquilação e do esmagamento em pleno auge da existência.

Por outro lado, às vezes o indivíduo não quer admitir *em si próprio* a ação do morrer — e isso acontece na maioria dos casos; então, tem que se voltar para os outros com agressividade e até mesmo, em última instância, contra o próprio objeto amado:

(145) Um homem de negócios, GEF (56 anos) tem um caso com uma prima de 17 anos (outra vez o tema do incesto). Ela o “traiu” com um amigo de 20 anos. Surpreendentemente, o velho senhor revolta-se contra a “imoralidade” da juventude. Diz que foi a mocinha quem o provocou (no que ele pode até ter razão, mas não vem ao caso). E passa a fazer algumas considerações pessimistas sobre “essa juventude de hoje”.

O Sr. GEF precisa se resignar; e se resigna dentro da velha fórmula da moralização, usada agora *contra* o objeto de seus desejos. Poderíamos dizer que se trata de um hipócrita — sobretudo porque, antes disso, foi ele quem teve um romance com a mocinha. Mas existem muitos de sua idade e condição social que expressam opiniões parecidas — *mesmo que* não tenham se relacionado afetivamente com uma moça tão jovem ou, talvez, exatamente *pele fato de* não terem se atrevido a isso.⁵

⁵ O fato de que essas (e outras) formas de sexualidade em pessoas mais velhas sejam “a-sociais” e “desadaptadas” (ou pior, “narcisistas”, “regressivas”, “perversas”) não é nenhuma desculpa para a ordem social que provoca tais “aberrações”; leve-se em consideração, inclusive, que todo especialista das disciplinas implicadas sabe que as discutíveis cifras de tais práticas não podem quantificar a verdadeira situação. Hans Göppert escreveu um ensaio sobre os problemas sexuais da velhice [“Sexualprobleme des Alters”, in *Jahrb. f. Psychol., Psychotherap. u. med. Anthropol.*, XIV, 1966, 2-4, pgs. 261-267]; aí, interpreta essas manifestações da sexualidade senil como “narcisistas”, “regressivas”, “perversas” ou “ridículas” e as reduz a um impulso para a “auto-afirmação” ou para a “auto-destruição”; acha também que aqui “o substrato corporal (...) ocupa o lugar do desem-

Como tudo o que é humano, a moral também não seria ambivalente por essência? De um lado, manifesta a capacidade humana de abstrair e codificar valores, mas de outro declara *proibido* aquilo que é *desejado* sob pressão da necessidade. Ou seja, na medida que fracassa ante a inércia da necessidade — por pressão social e pressão da natureza ainda não submetida —, o *desejo* se torna “imoral”. Desse ponto de vista, o ser-moral supõe uma grande dose de resignação, pois é no estado de resignação que o homem consegue defender-se mais do que se disporia, normalmente. A ausência de desejos é “moral”; só que o homem morre através dessa moral e aceita a morte, por causa dela.⁶

Do ponto de vista dialético, a resignação é uma antecipação da morte e uma capitulação diante dela. *Resignação* e *mortificação* encontram-se dialeticamente relacionadas entre si. Trata-se de algo tão fácil de dizer que sua comprovação já se tornou uma redundância; entretanto, parece-nos que nem o pensamento causalista linear da ciência nem a atitude conformista da moral comum dão suficiente importância ao conteúdo dialético deste “lugar-comum”. Sem dúvida pode-se constatar uma reação contra ambos os estilos de pensamento; isso ocorre, por exemplo, no campo da ciência, com os esforços da “medicina psicossomática” (mesmo que, às vezes, apresente uma imagem psicologista ou dualista do homem); ou no âmbito mais social da psico-higiene, que dirigiu sua atenção para os problemas da “juventude” e da “velhice” (ainda que, com isso, tenha contribuído involuntariamente para coisificar essas duas categorias, marginalizando-as da sociedade por um excesso de objetivização).

Existe no teatro contemporâneo uma obra que ilustra de maneira impressionante a ação recíproca entre morrer e resignar-se; trata-se de *Le roi se meurt*, de Eugene Ionesco, à qual já aludimos

penho [sic] ou a função”; ora, tomando essa atitude, o autor não faz senão erigir-se em advogado moralizador das ideologias dominantes, sem dar qualquer resposta aos “problemas sexuais”. Não parece evidente que a “insegurança narcisista” do velho (assim como a do jovem, aliás) é *consequência* e não *causa* do mal-estar social?

⁶ No contexto de nossa estrutura social, a mulher é definida com características “infantis” que visam retardar sua liberação; em função disso, a despedida da juventude é um processo geralmente mais doloroso e também mais disfarçado na mulher do que no homem. A mulher que envelhece e que procura o amor de homens jovens (e até o encontra) continua em ambos os casos sendo objeto de escárnio e desprezo muito mais violentos do que no caso do homem.

na primeira parte [pg. 25, nota de rodapé]. O psicanalista Jacques Lacan escreveu sobre ela um comentário que mereceria ser citado integralmente. “Este rei, que (...) morre diante de nós, lutando num longo e cruel jogo entre a vida e a morte, entre o movimento e a rigidez”, é o homem — cada ser humano. Sabe-se que ele viveu durante séculos, que realizou coisas incríveis: conseguiu representar o tempo, acalenta o desejo de realizar todas as atividades, “concebe” o universo. “Nele se resumem a força criadora, o orgulho e a vaidade do homem — mas também sua miséria, pois não consegue deixar de separar-se deste mundo onde criou coisas e se impôs. Como se esqueceu de exercitar no dia a dia a idéia da morte, agora é assaltado por uma angústia indescritível e se apega a qualquer coisa — recordações, fatos quotidianos (‘Você não pôs sola nova nos meus sapatos?!’), vidas alheias, literatura (...). Sua resistência em si é breve, enquanto sua reticência, sua busca desesperada de escapatórias é obstinada. Sempre que a incansável voz do amor (a rainha Maria) quer consolá-lo com uma vida no além, ele responde: ‘Mas eu estou morrendo’.” [Jacques Lacan, “Der König stirbt...”, *Burgtheater im Akademie-theater*, Viena, 1965.] Essa jovem rainha Maria, “a segunda esposa do Rei”, deixa muito claro que o ama profundamente, inclusive em sua agonia; mas o rei, que antes encontrou tanta força em sua ternura juvenil, separa-se dela com resignação: “Acontece que eu estou morrendo”; na montagem comentada, o diretor fez com que o amor-rainha estendesse os braços para o Rei e abandonasse lentamente o palco, nessa atitude de abraço não consumado. A rainha Margarida, “a primeira esposa do Rei”, é feita de outro material. Seu “amor” pelo Rei exige que ele se prepare para a morte e abandone a miragem do amor “terreno”, com isso, ela faz o mesmo que as injeções de morfina, os conselhos dos padres e a compaixão dos familiares durante a vida, ou melhor, durante a agonia do homem. “Uma mão estranha retira [do Rei] sua pretensa ‘carga’ — na verdade, as peculiares riquezas acumuladas da personalidade — e se escuta apenas um murmúrio: ‘Eu... Eu...’, até que as palpitações (‘essa inquietação supérflua’) cessem” [*ibid.*]. A vida é aqui uma “inquietação supérflua” — e poderia pensar-se em Freud, mas também nos seguidores da religião que prometem uma “outra” vida melhor. O mais notável na obra de Ionesco é como o autor mostra o naufrágio do universo *no homem*, quando o homem morre. *Para ele* (o homem), o universo morre quando termina sua vida de homem. “Por que Bé-

renger I é um rei?”, pergunta o próprio Ionesco [*ibid.*]. “Porque o homem é rei, o rei de um universo. Cada um de nós vive no coração do mundo; sempre que morre um homem — ou seja, um rei —, esse homem terá a sensação de que o mundo inteiro desaparece com ele. A morte deste rei é representada como uma série de cerimônias ao mesmo tempo ridículas e pomposas — pomposas porque trágicas. Trata-se então, efetivamente, das várias etapas da renúncia: medo, desejo de sobreviver, sofrimento, saudade, lembranças e, por fim, resignação. No último momento já não lhe sobra mais nada; só então ele sai de cena” [*ibid.*]. Os arranjos da coroação foram devorados pelas traças. Os planetas explodem, a via láctea se coagula, neva no polo norte do sol. Os ministros são levados pelas águas. O palácio apresenta subitamente enormes rachaduras nas paredes. O reino se transforma num deserto; os homens se liquefazem. Se duas horas antes era primavera, agora é junho. O Rei deixa o amor de Maria e mergulha na resignação proposta por Margarida. O Rei morre. Mas para poder morrer, precisou antes destruir suas relações com o mundo e separar-se de si mesmo, separando-se dos amantes e amigos através da renúncia [cf. Eugène Ionesco, *Le roi se meurt*, Gallimard, Paris, 1963].

Há um momento em que o Rei agonizante diz: “Eu fiz de tudo. O que dizem por aí que eu fiz? Eu esqueci, eu me esqueci de tudo.” Esse problema do *esquecimento* como morte da consciência e na consciência está permanentemente presente na separação dos amantes. Em sua obra *A sede e a fome*, Ionesco aprofundou ainda mais a temática da separação, que ele vê como presença da morte em todas as relações entre os seres humanos que se amam; neste caso, “o Rei morre” de diversas maneiras; os seres mais queridos morrem já em sua própria juventude e em seu coração. Jean foge de casa, apesar de amar sua mulher e sua filha; mas “arrancou a flor do amor do seu coração”, pois a estabilidade da vida lhe parece asfíxiante e não pode ficar parado enquanto estiver vivo. No segundo quadro (“O encontro”), parece que a fuga também leva-o para mais perto da morte. Devia ocorrer um reencontro com a amada, de quem ele havia se separado pouco tempo antes, numa paisagem desértica queimada pelo sol. Sobre a plataforma superior encontra-se um “museu” guardado por duas “sentinelas”. Jean deve descrever a elas a figura de sua amada, para que possam identificá-la e informá-la sobre a chegada do amado. Mas acontece que Jean não consegue descrevê-la nem lembrar-se de seu nome. “O senhor tem certeza pelo menos de

que poderia reconhecê-la de novo?”, perguntam os guardas. ‘Porque nada está seguro quando a memória falha dessa maneira’. Mas Jean teima em esperar, acredita na volta da amada, por mais que ela já tenha quase desaparecido de sua memória. Na despedida final, com efeito, ela lhe tinha dito: “Chegarei lá, com certeza; mesmo que deva perder a memória, eu serei sempre eu; mesmo que você se esqueça, continuará sendo você; nós continuaremos sendo nós, apesar de tudo; mesmo sem as lembranças”. E lhe diz ainda: “Eu amo a você, amo a você loucamente, amantíssimo, meu pobre amado; não se aflija.” Mas o esquecimento é mais forte. Em Ionesco, o tempo está surpreendentemente tumultuado. Os amantes deveriam encontrar-se quando? Em junho? Em julho? Às onze? Às quinze? Às dezessete? E o tempo incerto começa a esvaír-se: “Já está tarde”, “as horas passam”, “o dia se acaba, a semana passou, passou a primavera, chegaram as férias” — assim dizem os sentinelas. E Jean: “Passou a vida”. Depois de esperar e perambular, chega finalmente a um “monastério” para onde foram aqueles a quem amou e dos quais tinha se separado. Pela última vez contempla a figura da mulher e da filha mas... já é tarde demais; tornou-se uma coisa, se reificou, precisa trabalhar para a “comunidade monástica”, até à morte. [Eugène Ionesco, *Hunger und Durst*, Lucheterhand, Neuwied e Berlim, 1964. Veja-se também “Am Fusse der Mauer” (terceira parte de *Hunger und Durst*, in *Theater heute*, VIII, 4, abril de 1967, pgs. 65-68.)]

A separação do mundo dos objetos e dos outros homens pertence ao quadro de sintomas da morte e esvazia o próprio Ego: ela separa o homem de seu Ego que não pode viver sem um mundo que seja *comum* a outros homens e objetos. A oposição entre mundo do objeto e mundo do sujeito condiciona a problemática peculiar do homem, ou seja, a dialética entre defesa e simpatia. Mesmo a resignação só pode ser conceituada de um modo dialético, como todo acontecimento no mundo, sobretudo no mundo do homem; nesse sentido, ela é um não ao objeto e ao mesmo tempo um não à morte, em última análise. Talvez a resignação traga algum reflexo da morte animal: parece antecipar e simular a rigidez da morte para criar defesas contra a morte (contra a ameaça do perigo de morte). É justamente a “natureza conservadora dos instintos” (tão ressaltada por Freud) o que acarreta esta ambivalência da resignação; isso porque o mecanismo de defesa protege contra os estímulos vindos do exterior, não apenas para diminuir as exigências exorbitantes da vida mas também para neu-

tralizar as ameaças da morte [ver *acima*, segunda parte]. Essa natureza “conservativa” poderia também ser definida como uma tendência no ser vivo em restabelecer o *statu quo* anterior; ora, do ponto de vista da evolução e do morrer, esse estado continua significando uma fase *anterior* ao perigo da morte.

A renúncia (“tem que ser assim”) transforma-se numa virtude (“deve ser assim”), na mesma medida que o objeto se torna “perigoso” por ser atraente. Se a vida é “perigosa”, escapar dos perigos significa favorecer o jogo da morte — pois a morte, depois de instaurada, já não representa perigo para quem não mais vive; mas assim também, de uma só *cajadada*, procura-se uma tática de proteger a vida, ou o que sobra dela, contra a morte.⁷

Inversamente, a indignação contra as forças da morte parece ser uma atitude inútil, irritante e escandalosa para a ideologia da resignação. Na verdade, essa indignação é um basta. Mas também a resignação dá um basta ao objeto: toda relação com o objeto expande a entropia e toda expansão contém um elemento “nulificador”, “aniquilador”. De fato, qualquer relação é problemática, é um “tornar-se problema” em função do “mundo compartilhado”; a relação significa sempre uma *prova*, um *esforço* — um luxo, porque a vida é um luxo. Em resumo, toda relação com o mundo surge não apenas de um “sim” mas também de um “não” [cf. René A. Spitz, *No y sí. Sobre la génesis de la comunicación humana*, Paidós, Buenos Aires, 1960].

Só muito raramente a confrontação com a morte desenvolve-se de maneira pacífica. Na fenomenologia da agonia encontramos os mesmos sinais que se encontram na fenomenologia de toda separação. Em toda agonia (luta contra a morte) “adulta” existem

⁷ Evidentemente, a “separação de si mesmo” *também* é positiva e necessária *enquanto existir a morte* — ou seja, é de certo modo importante na perspectiva de uma vida *para a morte*. O nascimento já constitui uma separação da primeira forma de existência; e cada nova etapa da personalidade significa também deixar para trás uma etapa anterior, ou seja, representa uma separação de si mesmo. Sob esse ponto de vista, existe um elemento regressivo e mortal no fato de “não se querer a separação de si próprio”; aqui se evidencia a ambivalência fundamental do *processo* vital não desembaraçado da morte; pois com certeza, o desenvolvimento futuro significa o sacrifício de formas anteriores de organização. Portanto, a utopia consistiria em que a totalidade da informação fosse acessível *tanto à espécie quanto ao indivíduo (dotado de reflexão)*, quando então ocorreria uma identidade entre o homem genérico e o indivíduo. Enquanto isso não acontecer, a compulsão à repetição da separação será simultaneamente regressiva e progressiva [consultar a segunda parte].

várias categorias mais ou menos conscientes, que já verificamos na fenomenologia da separação exposta na primeira parte deste livro; são elas: a) a vivência da catástrofe do Ego, que provoca o desespero e, em segundo plano, a formulação de ideologias apocalípticas; b) a agressividade, como reforço à defesa contra o mundo estimulante, que culmina com o isolamento ideológico do mundo; c) a indiferença, evidenciada na resignação e em certo “altruísmo” ideológico; d) a fuga não só pela renúncia, mas também “para frente”, com seu ativismo que sem dúvida produz civilização; e) uma espécie de constante ideologização de caráter estóico ou religioso, que só germina ali onde a vida do homem pode ser arriscada pela vida dos outros e de sua liberdade.

Mesmo que os mortos não precisem mais ser “morais”, uma “moral” da morte sempre obscurece a vida, pois toda moral nascida da morte significa de um modo ou de outro uma negação da vida. Não se trata aqui de simplesmente negar a moral dominante (demasiado discutível) nem muito menos de negar a *necessidade* da própria moral; enquanto ser conscientemente normativo e criador de valores, o homem tenta refletir-se a si mesmo na ética, pois sendo um ente anti-natural ele não pode definir-se apenas através da mera etologia. Ao contrário disso tudo, trata-se aqui de constatar que a moral tradicional e institucionalizada está a serviço da morte. A morte é um fato inegável e não pode nem deve ser ignorada pela moral. Mas pode ser considerada como “solução” ou inclusive como “salvação”; e isso já é uma valoração que consegue a proeza de *julgar a vida do ponto de vista da morte* — exatamente como a hipótese freudiana do instinto de morte. No entanto, ao contrário da hipótese de um impulso de morte, a moral dominante pretende mistificar a morte e, através dela, a vida.

Não é difícil comprovar esta afirmação. A representação da morte na vida psíquica do homem (quer dizer, seu morrer psíquico) consiste em retirar a libido dos objetos e orientá-la para uma morte hipostasiada. Como diz Freud em *O tema dos três escrínios*, o caminho do homem começa então na Genitrix, passa pela amada que a representa e chega até a “Destruidora”, a silenciosa deusa da morte. O desejo do materialmente vivente (do “terreno”) colocaria obstáculos em seu caminho para a morte; então, a “razão” e a “moral” querem “tornar-lhe mais fácil” essa morte inevitável e prepará-lo para morrer; ora, isso não pode acontecer senão através de uma renúncia estóica ou graças à promessa

de uma vida melhor e mais feliz *na morte*. Tanto o legislador quanto o sacerdote são embaixadores da morte: por piedade ou por fé, “eutanásiam” o homem; ajudam-no a renunciar à vida que é o *acontecimento* mais rico e mais notável de todo o cosmos; pedem que ele desista dos seus desejos e separam-no do próprio Eros.

Mas poderiam acaso agir de outra maneira? A idéia de combater a morte e até mesmo vencê-la *através de um processo conseqüente e de uma realização do desejo de viver* é ainda um plano utópico. E no entanto, essa idéia utópica foi, paradoxalmente, o que tornou possível toda a civilização — com seus legisladores, seus sacerdotes e sua essência vital; em resumo, a civilização é uma luta contra a transitoriedade, contra o efêmero.

II. SEPARAÇÃO E MELANCOLIA

Por mais que se queira, não existe uma “energia do desespero”. Na verdade, essa expressão significa o paroxismo de uma esperança sem saída. Toda energia consciente — como o amor (e porque é amor!) — baseia-se na esperança.

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Oeuvres*, I, pg. 257, rodapé.

Tentamos analisar a separação dos amantes, vivida por tantos seres humanos como uma crucifixão. Mas existe ainda uma questão importante para continuar esta análise: estaríamos diante de uma “psicopatologia da vida quotidiana”, de uma psicopatologia de todos ou pelo menos inúmeros homens, de um destino comum vivido até o fim: em resumo, de algo realmente “normal”? Ou, ao contrário, trata-se de estados individuais doentios? Ou então, de estados que são ao mesmo tempo “doentios” e “normais”, quer dizer, de fenômenos que, apesar de sua importância antropológica geral, em sua forma pura só aparecem em sérias crises da existência humana? Se não representam mais do que reações ou variantes insignificantes da essência humana, seria legítimo atribuir-lhes algum valor para a compreensão das formas gravemente perturbadas da existência humana?

O primeiro gesto seria incluir tais fenômenos no âmbito das tendência maníaco-depressivas. A maioria dessas formas de conduta pertencem ao mesmo plano dos abalos emocionais caracterizados pelo luto, desespero, pessimismo, remorso e sensação de vazio; às vezes, num grau mais alarmante, ocorre também a ameaça de suicídio, o que leva a crer (ao menos aparentemente) que se trata de fenômenos ligados à melancolia. Além disso, as modalidades comportamentais descritas mostram também indícios de um humor maníaco que tem sua importância; na verdade, eles evidenciam a fuga pela busca de prazeres e pela compulsão à atividade — com a repressão, e aparente superação da depressão existente.

Mas a tentativa de incluir nosso material no vasto setor das tendências maníaco-depressivas apresenta alguns problemas eviden-

tes. Não poderíamos simplesmente inserir esse fenômeno no quadro clínico da psicose melancólica; qualquer psiquiatra, e com toda razão, rejeitaria uma tal inclusão que viria romper com a precisa delimitação de um conceito médico já aceito; isso significaria, na verdade, transferir indevidamente um conceito próprio da ciência clínica para modalidades de comportamento que, se não de todos os homens, são comuns a uma considerável parcela de indivíduos sem qualquer sintoma de psicose no restante de seu comportamento. Não seria preferível falar de uma reação depressiva transitória em indivíduos “normais”?¹ Mas nesse caso, cor-

¹ A maioria das modalidades comportamentais apresentadas neste ensaio seriam colocadas pela psiquiatria na categoria de “reações depressivas”. A psiquiatria clássica parece considerar “normal” um luto “proporcional” à perda dos seres queridos; mas “seria ‘patológico’ que ocorresse um luto ‘exagerado’”. A dificuldade toda começa quando se pretende determinar com mais precisão o que é “valor normal” e o que é “supervalorização” numa reação de luto. Essa dificuldade aumenta no caso da noção de “depressão reativa” (ou seja, não mais de “reação depressiva”!), da qual são adeptos alguns psiquiatras ilustres, entre eles Paul Kielholz: “Só [se consideram] depressões reativas aqueles abalos do equilíbrio afetivo que, por sua intensidade e/ou duração, manifestam um comportamento inadequado diante das vivências dolorosas que os acarretaram [sic]”. [Paul Kielholz, *Diagnose und Therapie der Depressionen für den Praktiker*, J. F. Lehmanns Verlag, Munique, 1965, pg. 53.] Kielholz tenta inclusive mostrar em gráfico a duração média das depressões psico-reativas [*ibid.*, gráfico 7, pg. 55]; a seu ver, a curva de duração eleva-se continuamente com a idade, e mais intensamente nos homens do que nas mulheres. Descobrimos aí que uma “depressão psico-reativa” em varões de 20 anos dura em média de 7 a 8 dias; em mulheres da mesma idade, dura uns 5 dias; em homens de 50 anos, duraria uns 36 dias; em mulheres de 50 anos a média seria uns 11 dias, etc. Mas nós perguntamos se, nesses casos, não se trataria na verdade de reações universalmente humanas, ou seja, não patológicas. Ou então, provavelmente seria uma exacerbação momentânea dentro de um curso normal, ligada a um certo perigo de suicídio, no mínimo com certa diminuição da consciência. Kielholz distingue dois tipos de reações: apático-inibida e angustiosa-agressiva. A reação apático-inibida se desenvolveria em três fases: rigidez, apatia e elaboração (no sentido exato de uma volta “positiva” para o mundo, ou no sentido de se evitar o mundo); a reação angustiosa-agressiva também ocorreria em três etapas: surto de desespero, agressão contra a pessoa que provocou a decepção e em seguida a elaboração, do mesmo modo como no caso anterior. Kielholz diz ainda: “Caracteres simples e primitivos, assim como os jovens, tendem a produzir reações curtas, de caráter obstinado-agressivo, dirigidas contra o mundo exterior; enquanto isso, as pessoas mais velhas, diferenciadas e maduras tendem a reagir de forma mais prolongada, silenciosa e inibida” [*ibid.*, pgs. 55-56]. Vemos assim que a classificação de Kielholz até certo ponto coincide com a nossa.

reríamos o risco de subestimar e esvaziar a problemática apresentada, reduzindo-a quase a uma reação passageira e secundária; assim, ficaria sem explicar por que essas reações passageiras não sofrem maior influência das condições de vida e das reações psicogênicas dos envolvidos. Os fenômenos que descrevemos se transformariam então (e cremos que equivocadamente) numa reação periférica — em resumo, numa neurose atual exógena; com isso se perderia toda correlação com os grandes quadros antropológicos (às vezes um tanto unilaterais) que a psiquiatria clássica nos forneceu a respeito da esquizofrenia e da psicose maniaco-depressiva.² Trata-se de algo muito diverso da tarefa arriscada (e sem dúvida necessária) do antropólogo (sobretudo se for psicólogo ou psicanalista) em explicar o mais difícil através do mais acessível; é também diferente da tarefa espinhosa do médico que procura penetrar o patológico e o monstruoso através do que se considera universalmente humano — e dessa forma encontrar uma terapia e profilaxia para o elemento doentio. Pode-se partir do pressuposto de que os fenômenos descritos não afetam apenas um setor secundário e periférico do homem mas têm também um sentido “existencial”. Para nós, “existencial” significa que *tais fenômenos afetam também a auto-compreensão do homem e, portanto, uma melhor compreensão de suas relações constitutivas com seus congêneres*. Em relação a esse aspecto pessoal (e indiscutivelmente central) das separações discutidas, nós nos atrevemos a situar suas manifestações dentro da área “endógena” (quer dizer, constitutiva) do “ser-assim” do homem.

O conceito de “endógeno” parece ter sido frequentemente mal interpretado pelos representantes tanto das teorias “somáticas” quanto das teorias “psicogênicas”. Não há dúvida que falta uma definição mais clara do conceito de “endógeno”. Inato enquanto potencialidade e prematuramente condicionado enquanto atualidade, o endógeno talvez seja aquele “caráter” que irá definir especificamente todas as modalidades comportamentais, inclusive as “meramente psicogênicas”. Nós compartilhamos a opinião dos

² Seria perfeitamente possível dizer de antemão que certas *ligações* que *acabam em separações*, ou *separações surgidas de certas ligações* “a-sociais”, sejam neuróticas. Por outro lado, esperamos ter deixado claro que nada nos autoriza a estabelecer automaticamente tal subordinação — a menos que pretendêssemos definir a neurose como um desvio perturbador das regras sociais dominantes (definição distorcida que mereceria, além de tudo, uma longa análise).

psicanalistas de que não se herda o “caráter” já pronto e de que ele se forma através de condicionamentos precoces; mas mesmo assim, julgamos que essas marcas antecipadoras não dependem exclusivamente de sua intensidade ou do momento em que ocorreram; dependem também da capacidade potencial de resposta do organismo que recebe seletivamente os estímulos e os traumas. Essas provocações do meio-ambiente têm um papel predominante na formação de um caráter, uma neurose ou uma psicose; a tópica e a dinâmica intra-psíquicas da economia instintiva ou pulsional descobertas pela psicanálise fornecem algo assim como um padrão formal para o sentido de um caráter, mas não desvendam *todo* o “colorido” específico desse caráter; e isso porque se poderia comparar o “padrão” estudado com um sistema de canais que primeiro precisa ser preenchido pelo “caráter” constitutivo, “endógeno”. Tanto as qualidades potenciais de um caráter como também seus condicionamentos por estímulos e traumas deveriam ser considerados de um ponto de vista autenticamente “psico-somático” — pois não existe condicionamento imaterial, qualquer que seja sua índole. Assim, pois, ao se estudar o caráter com suas neuroses e psicoses, deve-se manter uma atitude aberta tanto no sentido biológico quanto no sentido psico-social.

O componente oral, por exemplo, tão evidente nas pessoas que estudamos aqui, não provocaria, por si mesmo, reações especificamente depressivas à perda do ser amado; isso só acontece porque tais pessoas têm uma qualidade constitutiva que as predis põem a sentirem dessa exata maneira a “frustração primordial”, e não deixa que elas sofram posteriores frustrações, p. exemplo, de tipo maníaco ou esquizofrênico. Admitindo-se *exclusivamente* esse ponto de vista, pode parecer que em cada um dos casos de separação apresentados, cada indivíduo é “responsável por sua própria desgraça”; é preciso lembrar que a separação aqui se caracteriza como um comportamento depressivo também porque já pôde ser pré-determinada por uma direção “endógena” do caráter; mais ainda: talvez porque tenha sido exatamente preparada de antemão para isso.³

³ Para a discussão do conceito de “endógeno”, ver Hubert Tellenbach, *Melancholie*, Springer Verlag, Berlim-Göttingen-Heidelberg, 1961: “Quando nos relacionamos com coisas do mundo, tudo o que acontece pode tornar-se nosso — podemos nos apropriar de tudo e tudo pode se transformar em nós, por ‘natureza’...” [pg. 18]. A “origem especificamente unívoca” da natureza humana *assim* (terrenalmente) entendida é o “Endon”, cujas

De resto, para poder conceituar como “existenciais” e “endógenas” as modalidades comportamentais aqui descritas, é necessário que consideremos também como existencial o paradigma da autêntica depressão endógena (a melancolia). E não nos parece que aconteça sempre assim; é muito comum o psiquiatra clássico considerar as “grandes psicoses” como endógenas na medida que aparentemente não apresentam transição nem analogia com os estados caracterológicos e reativos. No caso, a psicose é o inteiramente outro, uma *alienatio* absoluta. Parece-nos curioso que não só psiquiatras exclusivamente clínicos partilhem dessa opinião; pensam assim também certos teóricos “existencialistas”, como Ludwig Binswanger. Não há dúvida que este pensador estuda o mundo vivencial do doente maníaco-depressivo de um ponto de vista fenomenológico; mas na realidade, acaba negando a própria doença no sentido existencial, pois no seu entender trata-se de uma “experiência natural” no ser humano; a melancolia, segundo Binswanger, não é um “fenômeno humano primordial mas sim um ‘fenômeno

“emissões” e cujo espectro constituem exatamente o “endógeno” [*ibid.* pgs. 17, 19]. Por outro lado, surge uma “ameaça ao Endon, quando se impõem ao homem certas modalidades de existência que [ainda] não existem mas que não podem ser evitadas (...). Então, acreditamos que a psicose endógena provém das possíveis manifestações do comovido Endon” [*ibid.*, pgs. 18-19]. Assim entendida, a endogenia define-se como uma categoria antropológica; acreditamos que, longe de excluir os determinantes “psicogênicos”, a endogenia nos lembra exatamente essas “formas de existir” nas quais o homem não pode viver — mais concretamente, uma situação *social* semelhante ao princípio de desempenho de Herbert Marcuse.

Portanto, estamos seguros de que, entre as pessoas por nós estudadas, não existem tanto “reações depressivas” ou mesmo “depressões reativas” e sim “depressões endógenas” — por mais que o ponto de vista psicanalítico tradicional preferisse o termo “neurose”. Tanto aqui quanto no diagnóstico psiquiátrico clássico, a dificuldade está numa perfeita avaliação do princípio de realidade e do conflito dele decorrente: “A ameaça reside tanto na maneira fáctico-mortal com que a própria ordem é afirmada e vivida quanto no fato de que a auto-realização depende disso” [*ibid.*, pg. 66]. “Maneira fáctico-mortal de afirmação da ordem” é uma boa definição para o *princípio de morte* que nós estudamos na separação. Com muito fundamento, Tellenbach define como melancolias *endógenas* as “melancolias de atitude equivocada e as depressões neuróticas” [*ibid.*, pg. 156]. L. Binswanger [*Melancholie und Manie*, Günther Neske, Pfullingen, 1960, pg. 18 *ss*] tem a mesma posição neste ponto, ainda que em outros se oponha diametralmente a Tellenbach e não aceite que a depressão endógena apresente um sentido psico-social e existencial.

da natureza” [op. cit., pg. 57].⁴ Não nos parece aceitável a idéia de uma separação assim tão categórica entre a falta de sentido da experiência natural e a existência de um sentido inerente a todo ser humano (*Sinnhaftigkeit des Daseins*). Também nós achamos que a ocorrência fundamental de forças extra-humanas na existência do homem deve ser interpretada *antropologicamente*; uma catástrofe fundamental que não fosse enfrentada pelo homem seria algo estritamente sem sentido. Por outro lado, o psicótico é no mínimo vítima e testemunha de sua psicose — toma uma posição diante dela, ainda que seja sob coerção e à margem de sua própria liberdade. Além disso, ele não se encontra sozinho no mundo; é um homem entre outros homens que têm responsabilidade para com ele; mesmo que sucumba à catástrofe, seus congêneres estão obrigados a assumir o seu destino — como se fosse por delegação. Uma experiência natural que destrói ou no mínimo diminui gravemente a auto-compreensão do homem constitui uma alienação no complexo das relações inter-humanas; em seus resultados e reper-

⁴ A análise feita a partir de nossa casuística também mostra que a separação não é tanto (ou sempre) “causa” quanto “manifestação simultânea”, ou mesmo resultado de abalos emocionais: “as pessoas carregam a separação dentro de si”; toda separação é a representação do mesmo tema, retomado mediante a compulsão à repetição: a perda “futura” dos que se separam já se baseia na fixação de um tema passado. Graças à sua resistência a toda interpretação psicológica dos fenômenos antropológicos, Binswanger abandona totalmente esse aspecto da questão; admite apenas a “intercambialidade” aparente dos pretextos. Segundo ele, a melancolia não tem absolutamente nada a ver com a “tristeza” nem com o “sofrimento” ou “luto” normais. Binswanger fala muito bem sobre a melancolia: “...aqui a perda como tal passa para primeiro plano, enquanto o tema correlativo vai para segundo plano” [*Melancholie und Manie*, pg. 48]. Ora, a perda é *mais ou menos* o tema de *toda* existência, por mais que esse tema em geral permaneça *num segundo plano* — como se o humor depressivo extraísse seu tema do plano de fundo e o vivesse em primeiro plano. Para Binswanger, surge então um desespero “absurdo” sobre a “perda de tudo” e a “ruína do nada” [*ibid.*, pg. 130]. Por isso, não podemos concordar com Binswanger quando nega o caráter existencial da melancolia, que para ele significa uma “experiência natural” [*ibid.*, pg. 59] onde entra em ação “não o mero existir-ai, mas o mero estar-em-vida” [*ibid.*, pg. 60]. Todos nós convivemos com nossa morte e “protendemos” para o nada; diante de tal circunstância, todos os humanos nos sentimos tentados a viver, nesta complicadíssima vida, mais o esvaziado “existir-ape-nas-na-vida” do que o “mero existir-ai” (?!).

cussões, já não significa uma experiência da natureza, mas algo “existencial”, e como tal deve permanecer.⁵

A proposta de L. Binswanger facilita nossa compreensão dos fenômenos aqui descritos, por mais que Binswanger subordine esses critérios somente à melancolia no sentido estrito. Assim acontece com o conceito de “carência” da existencialidade elaborado pelo próprio Binswanger, que se apresenta como a destruição da temporalidade e, com ela, a destruição da trama histórico-vital. Entende-se aí o fato de que a quebra de relações, ocorrida no passado, não permanece intencionalmente só no passado: transfere-se para todo o futuro, de modo que o melancólico já não pode ter nenhum futuro; seu futuro é uma privação eterna, quer dizer, trata-se de um futuro literalmente *negativo*, “um tornar-se cada vez menos” [barão V. E. von Gebattel]. Conforme L. Binswanger evidenciou, a conseqüência desta desestruturação e desta inversão da temporalidade, entretanto, é a destruição das relações entre perda (ou privação) e luto. Já não é a perda que condiciona o luto, mas o luto que determina a perda (ou privação). No fundo, a pessoa que está enferma de melancolia perdeu o interesse pelo *perdido*, já que agora não se interessa senão pela *perda* como tal.⁶

⁵ Em todo caso, empregamos a palavra “existencial” no sentido adotado por nós, que não é idealista-transcendental. A existência do homem enquanto pessoa soberana está sempre comprometida quando entra em jogo “a riqueza de suas relações *autênticas*” cf. Karl Marx). A alienação da existência acontece portanto sempre que as relações *autenticamente pessoais* são suplantadas por relações *aparentes e coisificadas*; nesse sentido, todo produto da alienação — a reificação — é também *existencial*, mas apenas enquanto significa uma contradição ainda a ser resolvida, uma mistificação por desmascarar, enfim, uma *carência* existencial que ainda está para ser superada. Toda interpretação terapêutica que *realmente* contribua para superar a alienação é portanto existencial — seja ou não assim denominada, venha ou não de uma escola “existencialista” de psicopatologia. A teoria de L. Binswanger sobre a destruição da temporalização na melancolia é sem dúvida uma teoria “existencial”, independentemente do fato de se reconhecer ou não a si mesma como tal. [Sobre as variadas posições dentro das *escolas*, consulte-se Medard Boss, *Sinn und Gehalt sexueller Perversionen*, prefácio à terceira edição, Hans Huber, Berna-Stuttgart, 1966, pgs. 1-4.]

⁶ L. Binswanger segue o mesmo caminho de Husserl quando chama “os momentos estruturais intencionais e constitutivos dos objetos temporais — futuro, passado e presente — como *protentio*, *retentio* e *presentatio*” [L. Binswanger, *op cit.*, pg. 25]. Recorre a um exemplo de Wilhelm Szilasi: “Enquanto falo, quer dizer, na *presentatio*, já tenho *protenções*, caso contrário não poderia terminar a frase; também no ‘durante’ a *presentatio* vivo

É preciso utilizar com a máxima cautela essas interpretações que se acercam da avaliação axiológica; acreditamos que Binswanger de certa maneira sucumbiu ao perigo aí implícito: de que sigamos o doente, quase que involuntariamente, no seu mundo de delírio. Na medida que o doente não é nada além de privação, ele segue sua própria lógica desatinada ao *privar-se* também da *privação viva* do *vivente perdido*. A privação (ou perda) se torna um fim em si mesma, uma vivência autóctone; após a perda “em si”, desapparece o homem perdido “para si”. Portanto, não há porque admirar-se de que o melancólico já não perceba a existência nem a morte do ser lamentado, exceto enquanto ausência, enquanto não-presente; na verdade, ele se consagrou inteiramente ao culto do luto como tal e o luto esgota todo seu ser, de maneira que já não é possível relacionar-se com o objeto de seu sofrimento. Binswanger analisou convincentemente este aspecto absurdo do modo de ser do melancólico.

(101) O Dr. C.D. escreve sobre a destruição do “mundo compartilhado”, uns dois anos após sua separação da senhorita L.: “Como pudemos os dois fracassar tão radicalmente? Nossa saudade não tem sentido e é ilusória, pois nós dois devíamos saber que na realidade só queremos de volta nosso passado comum e não o presente ou o futuro — porque no presente e no futuro estamos separados pela vida real. Durante a separação, progredimos diariamente, encontrando novos conteúdos para a vida; o verdadeiro Ego de um não poderia fazer outra coisa além de atrapalhar e abalar o Ego do outro. Vivemos intensamente uma vida em comum, mas deixamos que ela se esvaísse — por egoísmo e covardia; o *kairós* comum passou direto com todas as suas riquezas. Quer dizer, amamos a uma pessoa como ela foi e nunca mais será. Mas que espécie de amor é esse que não conhece a pessoa atual e futura, considerando-a inclusive perturbadora do amor para com a pessoa pas-

igualmente a *retentio*, senão eu não saberia do que estou falando” [*ibid.*, pgs. 25-26]. Por outro lado, a perda sofrida na melancolia domina também o futuro: a *retentio* “se mistura e se troca” [*ibid.*] com a *protentio*, que não tem senão o vazio à sua disposição: o futuro é o vazio. Por isso também — sempre segundo Binswanger — acontece a “intercambialidade” ou permutabilidade dos temas melancólicos [*ibid.*, pg. 28]: o tema melancólico “não é sustentável” [*ibid.*], na medida que seu futuro encontra-se no vazio; às vezes, o doente pode chegar a perceber que a causa que ele próprio deu para sua depressão não pode ser uma causa real; daí recorrer a outra “causa”.

sada? Para poder sobreviver, o amor tem que se alimentar da realidade presente; se estiver preso às fantasias do passado, torna-se inimigo do verdadeiro ser humano”.

(146) Acreditamos que a tentativa de *encontrar um sentido* — inclusive na “absurdidade” melancólica — *pode* ter uma ação terapêutica; isso se verifica no fato de que até a explicação de Binswanger contribui para a cura, conforme mostraremos a seguir. Era um caso de depressão endógena não muito grave, na verdade, e que estava em vias de se curar: MAR, um filósofo profissional de uns 40 anos, passou para tratamento ambulatorio quando ficou melhor, após permanecer 6 semanas numa clínica onde começou a se curar com timolépticos. Depois de algumas entrevistas terapêuticas, nós lhe demos para ler o livro *Melancholia e mania (Melancholie und Manie)*, de L. Binswanger. Por aquela época o paciente ainda se sentia atacado quase diariamente por dolorosos “pensamentos obsessivos” que lhe traziam à lembrança uma separação sofrida quatro anos atrás. Durante alguns dias, o paciente estudou intensamente a teoria acima citada, onde Binswanger fala da “confusão” da *retentio* e da *protentio*; então, subitamente compreendeu que a perda concreta e aniquiladora por ele sofrida era um motivo do passado que estava sendo vivido como “futuro” do “vazio”, como “nada” futuro; o pensamento obsessivo desapareceu e MAR conseguiu definitivamente ver a separação como “passado” e a pessoa perdida como um “Ego autônomo” com um futuro pela frente — “um futuro que é *distinto* do passado”. Sem dúvida, não foi uma cura “causal”, mas sim um reconhecimento da relação causal possibilitado pela quimioterapia; ao mesmo tempo, MAR percebeu a ação prolongada de suas frustrações infantis, e tratou-as em entrevistas terapêuticas. [Cf. W. Walcher e I. A. Caruso, “Einige Bemerkungen über die Kongruenz psychopharmakologischer und psychotherapeutischer Behandlungsmethoden, insbesondere der Depression”, in *Zeitschrift für Psychosom. Med. u. Psychoanalyse*, XIII, 1967, 2, pgs. 130-138.]

A melancolia ocorre ante a radical perda de sentido da vida, de modo não diverso da “tristeza [Schwermut] existencial” que L. Binswanger, ao contrário de Tellenbach, não pretendia relacionar com a melancolia; isso porque não se pode compensar a falta de sentido imanente recorrendo a um pretenso “fundamento” transcendente e absoluto; seria o caso de perguntar-se aqui se a melancolia não ilustra, de modo conseqüente e até sóbrio, a “doença

para a morte” de Kierkegaard. No entanto — ou talvez por isso mesmo — a melancolia também é em si mesma o reino do “absurdo”, na medida que representa sem dúvida o triunfo do “impulso de morte” sobre a libido.

A melancolia é, num sentido especial, uma doença do Ego. O Ego sadio cria de um lado compromissos ótimos entre as exigências da libido (que deseja a união amorosa com “objetos instintuais”) e as exigências sociais e, de outro, cria também o princípio de morte (considerado como aumento de entropia). Binswanger afirma, e não sem razão, que até a esquizofrenia pode ser emocionalmente mais bem compreendida do que a melancolia [*ibid.*, pg. 138] — e isso ao contrário da opinião geral. Na verdade, o isolamento esquizofrênico do mundo (que torna impossível uma vida humanamente digna) para o mundo interior, relaciona-se com as mais profundas regressões a níveis libidinais narcisistas — mas é ao mesmo tempo uma tentativa de transformar esse mesmo mundo, ainda que num espaço fantasioso. O mesmo não acontece com a melancolia. Esta em princípio desaba em cima do próprio Ego, pois introjeta totalmente o outro, o próximo, a pessoa amada, sem poder evitar sua perda. Além disso, o objeto introjetado no próprio Ego é como que aniquilado por isso mesmo; então, a perda é sentida como doença e aniquilação do próprio eu. Considerando-se que um objeto se perde na realidade, o objeto introjetado será sempre e repetidamente infiel — porque suas relações com o mundo apesar de tudo não se acabaram; ele será eternamente “perdido” e sua perda significa a erradicação do Ego — fato que pode acarretar a morte real, numa situação limite. Ora, a experiência da perda e do aniquilamento do próprio Ego dá a amostra de um futuro totalmente negativo; portanto, como acabamos de ver, a perda é o fator dominante na relação concreta com o objeto (perdido). Mas se o objeto se perde no passado, pode-se afirmar com L. Binswanger que a compulsão à repetição faz com que a perda (ou privação) se torne uma firme determinação e apresente um futuro imprevisível; daí decorre o vazio estereotipado do luto melancólico.

A depressão melancólica significa o drama da perda num mundo que não se encontra esquizofrenicamente alienado: apesar de todos os horrores, trata-se de um mundo dos homens; é por isso que tal depressão dá testemunho de uma passagem potencial, ainda que bloqueada, para o outro Ego. Ludwig Binswanger nos fornece uma análise fenomenológica dos momentos frustrantes na

estruturação do “mundo compartilhado” do maniaco, a partir dos abalos da *apresentatio*.⁷ A eliminação da distância graças à diluição de idéias não permite ao doente maniaco formar com os outros homens um “mundo compartilhado”; mas parece-nos que Ludwig Binswanger se equivoca quando diz que esse fracasso na construção de um “mundo compartilhado” ocorre exclusivamente no caso do maniaco e não do melancólico. Não há dúvida que se trata de fracassos muito diferentes no melancólico e no maniaco; especialmente porque este último usufrui de uma falsa integridade existencial que aparentemente lhe torna inútil a constituição de um “mundo compartilhado” com os outros. O melancólico, ao contrário, se consome numa nostalgia do “mundo compartilhado” que ele transformou em seu próprio mundo, para assim aniquilá-lo. A melancolia se caracteriza pela catástrofe de um “mundo compartilhado”; por isso é que, com razão, Tellenbach considera-a uma doença do ser-para-outros.⁸

A constituição do “mundo compartilhado” baseia-se na possibilidade de afirmar a presença do próximo — de uma forma satisfatória e flexível e não de forma rígida e conformista, ou muito menos desordenada e arbitrária. Para retomar o exemplo de W. Szilasi, o interlocutor consegue cons-

⁷ Para tanto, ele se apoia novamente em Wilhelm Szilasi, a quem devemos também o exemplo anterior sobre a frase [pg. 308, nota 6]. Trata-se da frase citada enquanto “*presentatio* com sua correspondente *retentio* e *protentio*” [op. cit., pg. 75]. Quem escuta a frase, compreendendo-a e integrando-a em seu próprio mundo, cria um “mundo compartilhado”, através da atitude de *apresentatio*. Tanto quem fala como quem escuta são Egos autônomos e soberanos, que *hic et nunc* formam um “mundo compartilhado”, onde cada qual se comunica com o outro.

⁸ Uma história clínica de Tellenbach, por exemplo, “mostra claramente como a depressão surge sempre que o mundo vital diminui pela perda de um ser querido, fazendo crescer a solidão. Para o tipo melancólico, na verdade, é uma tarefa extremamente difícil procurar realizar sua existência como um ser-para-si-mesmo, com um ser sozinho. De acordo com a ordem que é congênita nele [?], o sentido de sua existência só pode ser completado no ser-para-outros; e significa sempre uma grande ameaça a possibilidade de que esses outros lhe sejam retirados pela culpa ou pelo destino, ou então que a relação amorosa se veja ameaçada ou desapareça graças à doença e à morte” [A. Tellenbach, op. cit., pg. 69]. Aqui também a correlação entre luto e melancolia está muito claramente visível — assim como disse Freud e L. Binswanger negou. No caso da separação, produz-se um acirramento especial: a compulsão à separação reclama do amante uma separação em forma suicida; o objeto amoroso é introjetado mas ao mesmo tempo apartado.

truir um “mundo compartilhado” com o locutor quando se relaciona abertamente com ele, quando o sente como um ser humano que pode lhe oferecer algo de novo; e quando não o rejeita de antemão como a um idiota nem, ao contrário, absolutiza superficial e absolutamente o outro, por submissão à autoridade. *Uma tal* relação com o mundo torna-se extremamente difícil não apenas para o maníaco mas também (e de maneira diferente) para o melancólico. O “mundo compartilhado” se transforma em algo exclusivamente pessoal, onde o Ego do objeto como que se dilui na própria dor do Ego do sujeito. Para usar de novo a expressão do nosso paciente MAR [pg. 310], a melancolia não permite o reconhecimento e a aceitação de um “Ego autônomo” — inclusive do próprio Ego do sujeito. Vamos repetir: enquanto doença do “ser-eu-mesmo-no-outro” e do “ser-do-outro-em-mim”, a melancolia é fundamentalmente uma doença do Ego. Mas como afeta a própria raiz da relação do Ego com o mundo, a melancolia revela uma problematidade que é inerente à fragilidade de *todo* “mundo compartilhado” em nossa existência; ao revelar essa problematidade, ela torna evidente um significado antropológico especial tanto para o doente (que não se dá conta desse significado) quanto para o observador (que, em seu lugar, dispõe-se a deslindar tal significado). Assim, naquilo que L. Binswanger chama de “experiência natural”, estão implicados muitos esforços de superação da *anarke* natural. Os exemplos de separação e perda por nós apresentados mostram que a desintegração pela separação permite superar a existência de uma espécie de negativo da superação dessa perda. Mesmo isolando-se completamente, o melancólico continua sendo um amante que, de maneira conturbada e irreconhecível, abandona seu próprio Ego em favor do amado a quem ama como a si mesmo.⁹

⁹ De um ponto de vista axiológico (evidentemente não jurídico!), a melancolia é algo muito complexo e, mais do que isso, paradoxal — na medida que significa uma perda do Ego (*ao se perder* o outro), uma participação na morte do outro, um morrer pelo-outro e para-o-outro. A perda (privação) do Ego na melancolia é uma perda de vida, uma perda da “psique” num sentido semelhante àquele da palavra “psique” no Evangelho; G. Dautzenberg deixou evidente que as raízes das locuções evangélicas não se encontram na filosofia dualista dos gregos mas numa conceituação realista-materialista da “vida” enquanto força, sentimento e exigência de vida [cf. Gerhard Dautzenberg, *Sein Leben bewahren*, Koesel-Verlag, Munique, 1966].

Graças à compulsão à repetição, o melancólico sente novamente a perda (privação) primordial que forjou novas analogias em seu mundo atual; não foi sem motivo que tentamos demonstrar o profundo enraizamento da compulsão à repetição no “princípio de morte” (na segunda parte). No entanto, nossa demonstração incluía o conceito de “superação” (*Aufhebung*), segundo o qual o repetido não pode, no fundo, ser uma mera cópia do começo; ou seja, na repetição encontra-se uma intenção de treinar para melhorar — mesmo quando isso só raramente possa ser conseguido, nas formas patológicas de vivência. Basta lembrar alguns dos casos aqui apresentados [por ex., o Dr. C.D. e L. (101), ou o Dr. IBN e MAI (116)]; deve-se reconhecer que, pelo menos na intenção do amante, a separação do amado não significa apenas violência e morte, desconhecimento e reificação; na intenção do amante (que pode se realizar também na prática), o amado se torna inteiramente ele mesmo no amante e só então consegue sua realização total e sua unicidade pessoal. Com isso queremos dizer que o amado não é apenas despersonalizado; ao contrário, ele também determina a “praxis” do amante, vive uma epifania no “mundo compartilhado” com o amante. Ou seja, o amante não é apenas um homicida; ao contrário, ele também despeja sua própria vida na vida do amado; assim, poder-se-ia dizer com São Paulo: “Não sou eu quem vivo, é o amado que vive em mim”. Não há dúvida que o amante sofre a morte do amado em seu próprio Ego (do amante); mas esse sofrimento torna-o um vidente, na medida que ele sente o amado (inclusive no desespero), como futuro e realidade — mesmo que, ao viver o vazio de seu próprio futuro e a insipidez da realidade, morra em consequência disso...

Na separação, a tristeza e depressão resultantes apresentam uma convergência e uma divergência com relação à melancolia enquanto psicose. A convergência consiste, em primeiro lugar, no fato de que o consolo se apresenta tão inacessível para quem sofreu a separação quanto para o melancólico; em segundo lugar, existe uma convergência porque a separação, em sentido estrito, não é causa e sim consequência da depressão: ela é inconscientemente introduzida como pretexto. Essa dupla convergência entre os fenômenos da separação e da melancolia não nos fornece uma explicação *total* sobre a essência da melancolia, onde domina absoluta a compulsão à repetição; mas nos permite sim divergir da opinião de L. Binswanger, pois a compreensão da separação contribui, por analogia, para uma explicação parcial da melancolia. Na verdade,

a divergência consiste apenas em que a separação nunca deixa de ser uma separação atual e real entre amantes (ainda que surja inconscientemente); a melancolia, ao contrário, não atualiza nem torna visível tal analogia a não ser no plano delirante — seja no delírio de empobrecimento, de perda, de pecado, de diminuição, etc. A divergência é decisiva, porque se fundamenta na diferença entre o mundo e o delírio; mas ao mesmo tempo não é assim tão definitiva, pois no fundo temos que lidar com o mesmo mecanismo de compulsão à repetição, em ambos os casos.

É importante lembrar aqui o condicionamento social da melancolia, que assim se juntaria à endogenia reconhecida. Não pretendíamos provar que existem apenas transições oscilantes (e talvez somente “quantitativas”) entre os fenômenos da separação e os da melancolia. A questão aqui é diferente. Queríamos na verdade salientar a existência de uma comunidade parcial dos mecanismos desencadeadores e de uma analogia entre os dois processos. Pensávamos assim afirmar o caráter inter-humano (ou seja, social) dos fatores desencadeadores dos estados depressivos: tanto a separação quanto a melancolia (depressão) endógena são modos análogos de desesperar-do-mundo graças à perda do amado. Ao contrário do que geralmente se supõe, os quadros clínicos nas duas áreas são sem dúvida existenciais — pois revelam, com total contundência e dramaticidade, um escândalo nas relações inter-humanas. Nossa sociedade é co-responsável não só pela separação mas também pelo destino do melancólico — por mais que um “fenômeno natural” [L. Binswanger] o torne alienado! A sociedade se dá ao luxo de tratar a melancolia com timolépticos; a maioria dos farmacólogos talvez não perceba que com isso estão realizando um desejo de Freud [cf. S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse*, 1938, G.W., XVII, pg. 108. *Esboço de psicanálise*, Ed. St., Vol. XXIII]. Ora, os timolépticos não resolvem o problema; não se combaterão as raízes existenciais da melancolia senão quando a sociedade deixar de empregar seu princípio de desempenho para destruir os amantes — no mais amplo sentido da palavra.

III. SEPARAÇÃO E OPRESSÃO

*... e eu morri. Constatou-se assim que o preceito dado para a vida produziu a morte.
Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte?*

SÃO PAULO, *Epístola aos Romanos*, VII, 10 e 24, Ed. Paulinas, São Paulo, 1976.

A repressão à sexualidade infantil foi consolidada através da tese que a considera psico-fisiologicamente imatura e socialmente inaceitável. Tal tese acabou provocando o efeito contrário: criou o mito da “inocência” e da “pureza” infantis, utilizando para tanto, um mecanismo de defesa.

Conforme vimos no final da segunda parte, ocorreu algo semelhante com a mitologização da sexualidade feminina. A tese sobre uma radical alteridade biológica da mulher (sua passividade, sua fraqueza, sua sensualidade e também, paradoxalmente, sua capacidade menor ou nula de flexibilidade sexual, sua “fragilidade mental” e “biológica”, sua “frigidez natural”) transformou-se numa mistificação complementar; ou seja, criou o culto do “eterno feminino”, da “misteriosa” feminilidade, da virgindade, do “especificamente feminino ou maternal”, etc. Empresando-se de forma seja depreciativa seja sentimental e glorificadora, essa mistificação esconde sempre um mesmo fundamento: a *negação* da mulher enquanto *ser humano*, exatamente porque o homem (quer dizer, o macho) é a *medida do humano*. Assim, o mito é ao mesmo tempo expressão de uma opressão social de certas classes humanas e sintoma da opressão do Eros em geral — isso tudo a serviço de uma estrutura concreta de dominação. A mesma coisa acontece com todas as categorias de marginalizados, entre os quais o “negro”, o “proletário”, os “menores”, os “súditos”, igualmente reprimidos pela estrutura econômica da sociedade e cercados de proibições eróticas (inclusive o fascínio erótico entre essas categorias). Uma “pessoa” não se casa com sua cozinheira, sobretudo se esta é preta; uma “pessoa” não tem relações com seu chofer, especialmente se ele é mais jovem. Quem é essa “pessoa” criadora de mitos? Essa “pessoa” é um burguês, branco, adulto e macho [cf. Igor A. Ca-

ruso, *Psicanálise e Dialética*, Bloch Editores, Rio de Janeiro, 1967]. Na mitologia patriarcal e em sua manifestação degenerativa burguês-capitalista, a mulher tem que ser também *corruptora*,¹ enquanto essencialmente alienada ou submetida à moral masculina. Mas como é possível que a Genitrix — mais ainda, a “dama”, a “esposa”, a “mãe”, estereótipos dos valores morais burgueses — seja uma corruptora latente? Por que o sexual se concentra de tal modo na mulher e é, ao mesmo tempo, angustiadamente negado nela?

Existe em Freud uma certa timidez e perplexidade muito evidente que nos leva à suposição de que se ele, por um lado, não acitou a hipótese de um “princípio feminino” (ou, em geral, de um natural-ctônico) maléfico, por outro lado também não o desmistificou senão muito palidamente. Afinal de contas, Freud era filho de seu tempo e de sua sociedade. Desde que o núcleo central das relações familiares recebeu o nome do rei Édipo, essas relações ficaram também de certa forma mitologizadas.² Freud absorveu (pelo menos indiretamente) os elementos do mito de que a mulher foi, sem querer, a causa da perdição de Édipo — ou seja, do homem, do Rei. A Genitrix é o começo de um caminho cada vez mais apertado, que passa pela irisada e circumspecta amada (sob a qual se esconde a mãe e se prenuncia a destruidora), até chegar à deusa da morte. E como poderia ser de outro modo

¹ Em última análise, parece que essa é também a posição de Freud — pelo menos quando faz uma prefiguração da deusa da morte em *O tema dos três escrínios*. A mulher encontra-se do lado da morte — seja como “chamariz”, seja como mãe (retrospectivamente) e Mãe-Terra (prospectivamente); Freud seria perfeitamente capaz de ver aí, com inigualável clareza, a repetição da nostalgia infantil reprimida pelo seio materno; mas pode-se compreender sua idéia depreciativa da mulher se se considerar que ele era fundamentalmente um homem de sua classe e do seu tempo; portanto, também Freud obedecia ao “princípio de desempenho”; nessa mesma medida, o importante para ele não devia ter sido a moral “adulta”, e sim, pelo menos aparentemente, aquilo que *eclodia* de modo reprimido.

² Ou melhor, ficaram *novamente* mitologizadas — e ao mesmo tempo desmitologizadas. Vale a pena perguntar até que ponto uma realidade tão complexa a nível inconsciente pode ser adequadamente descrita sem recorrer a uma terminologia mitologizante. Negar o Édipo, em função disso, seria o mesmo que jogar a criança fora com a água da bacia. Na verdade, enquanto *intérprete* universal do mito de Édipo, Freud se tornou até certo ponto o autor de uma *nova versão* desse mito. Claude Lévi-Strauss percebeu isso em sua *Antropologia estrutural* [Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1970].

se o seio da progenitora irá se transformar uma vez mais no seio da destruidora, surgindo daí a ameaçadora e angustiante figura da *vulva dentata*? C. G. Jung acabou por mistificar essa posição que, na antropologia freudiana, era curiosamente ambivalente; reviveu-se, agora de modo claro e indiscutível, o velho mito da *Magna Mater* que, tenebrosa e ameaçadora, foi colocada na quaternidade mística da divindade junguiana. Pode-se compreender muito bem como o racionalista Freud rejeitou, com aversão, essa Gnose. Mas inclusive em Freud, a mulher aparece marcada ou pelo menos não suficientemente clara em sua definição; talvez por isso os estudos psicanalíticos sobre a feminilidade deixem um gostinho rançoso de escolástica — sem excluir os estudos realizados por psicanalistas mulheres.

É no entanto, esse mesmo equívoco mostra que a teoria edipiana (sem relíquias místicas) tem fundamento. A ação cultural só se torna possível pela introjeção do pai e, mesmo assim, somente depois que foi objetivada e superada; do contrário, o homem não poderia compensar com êxito seu inacabamento pré-fixado ou pretender “ser adulto” dentro da ordem e da lei. O rebelde constrói a civilização sob a lei do país, que foi assumida contra sua vontade. Ora, siso não significa senão que a natureza (o princípio ctônico) é subjugada e que o homem se separa dela com horror, para em seguida poder dominá-la e violentá-la. O homem deseja submeter a natureza porque ela, depois de lhe dar a vida, transformou-se em perigo de morte. A relação ambígua com a mãe-matéria — da qual viemos e para onde vamos — transfere-se com demasiada facilidade para a mulher-mãe, que deve ser submetida e violada. É certo que a morte acabará levando consigo o homem (“as coisas inanimadas existiram antes das vivas...”); então, a partir daí, basta um passo para transformar a mãe-matéria (e a mulher-mãe) em “deusa da morte”.³ Existe uma ilusão mas-

³ Podem se notar aqui sinais do não resolvido platonismo da filosofia freudiana [a respeito, cf. A. v. Wucherer-Huldenfeld, *Infantilismus und Religion*, comunicação no Simpósio do Círculo de Innsbruck de Psicologia Profunda, 24-26 de setembro de 1965]. A especial ambivalência da imagem feminina foi favorecida pelo amplo espectro que vai desde a sexualidade “má” até os tabus que definem a mulher como “ultra-sensível”. Existem duas variações opostas que apresentam uma transfiguração onde se une a “maldade” da natureza com o horror ao incesto: de um lado, a virgem mãe de Deus e, de outro, a prostituta; ambas são “intocáveis” e no entanto *hyle* — “matéria”, “mulher”. Na Imago da “prostituta”, mistura-se o tabu e o desejo agressivo (mas compensadoramente agressivo). Todo psicanalista

culina imposta até mesmo à mulher e levada a sério inclusive por Freud; trata-se da idéia de que a mulher está muito próxima da terra, do oceano, da natureza — e do mal; isso fica ainda mais evidente pelo fato de que esses elementos acabaram sendo realmente associados — *tria insatiabilia: mare, infernum et vulva*. Mediante uma curiosa incongruência, o macho utilizou o mecanismo de mudança no contrário, e tornou a mulher o sexo sem dúvida “fraco” mas sem dúvida “amável”, ou seja, a virgem, a santa, o anjo assexuado. Por isso ele se desconcerta quando a mulher o ataca com suas próprias armas e, em nossa época de transição, transforma-se numa incômoda competidora e exige igualdade de direitos, inclusive na área sexual. Neste momento do processo, a realidade psicológico-evolutiva reflete a realidade sócio-econômica.

praticamente sabe como é freqüente a associação entre a imagem da mãe e as imagens tanto da virgem como da prostituta. Nosso estudo mostra a reativação dessas mesmas associações, neste caso relativamente à imagem da amante separada que se torna ao mesmo tempo um objeto idealizado e temido. Escreveram-se bibliotecas inteiras sobre a prostituição; entretanto, esse problema diz respeito ao nosso estudo (a separação) muito mais do que o leitor talvez suponha. Como precisamos limitar nossas aspirações, faremos apenas algumas alusões ligeiras a pontos de vista importantes, que podem ser encontrados no trabalho de F. J. H. Wong Lun Hing, *Prostitutie*, Utrecht, 1962 [ref. na *Revue Abolitionniste*, XC, 1965, 209, pgs. 29-31]; aí o autor informa que a prostituição é possível também com *uma só* pessoa, na medida que se exige dela uma contra-prestação material; a prostituição no sentido próprio do termo relaciona-se diretamente com a regulamentação do matrimônio; o aviltamento da mulher na prostituição e no casamento patriarcal está em perfeita correlação com o mito da virgindade; a imagem da destruidora é um pretexto para a agressão masculina anti-feminina; a Imago da corruptora acabou sendo introjetada também pela prostituta, como vingança contra o homem; não se pode entender a prostituta sem o homem prostituidor, ou seja, sem o honrado burguês; o narcisismo e a frigidez nas prostitutas representam mecanismos de defesa; a regulamentação policial, por sua vez, só faz piorar a prostituição, que não pode ser combatida sócio-psicologicamente senão por meios preventivos. De um ponto de vista sociológico, a prostituição evidencia-se como um produto da exploração e alienação do socialmente mais débil; seja no caso da mulher, da criança ou do indivíduo homossexual, o *trabalho* e o *sexo* tornam-se concomitantemente objeto de alienação, ao mesmo tempo que coisificam as pessoas, transformando-as em mercadorias [cf. Ann Stafford, *The age of consent*, Hodder & Stoughton, Londres, 1964]. Houve sociedades arcaicas onde certas formas de prostituição eram sagradas, pois a alienação se produzia em favor da divindade. O tabu do “estranho (e estrangeiro)” e do ctônico determina de modo ambivalente tanto o culto do sexo quanto sua condenação.

Não é de espantar que, de saída, a mulher se vê oprimida com tanta facilidade, numa cultura que só conhece como base econômica a concorrência para obter os maiores lucros no desempenho do trabalho; isso também favoreceu, por outro lado, a projeção de imagens sombrias sobre ela. Por estar oprimida, a mulher é uma pessoa “inferior” (numa sociedade competitiva, quem sucumbe é inferior) e perigosa (quem sucumbe, um dia pode reviver os motivos e as causas de sua derrota). Além disso, o criador dos valores e sustentáculo da ordem não pode encarar o inferior e o perigoso senão com desconfiança. Isso porque os valores sociais se revelam através da hierarquia dos desempenhos — hierarquia essa que é cuidadosamente protegida por ele: o branco, o burguês, o “adulto” portador de pênis. Enquanto isso, o oprimido traz consigo o perigo de querer destruir a hierarquia dos desempenhos e derrubar, desse modo, a hegemonia do pênis. Qual seria então a consequência direta? Não somente a destruição social de um desempenho que funciona à base da competição e coerção, mas também, como manifestação psico-biológica concomitante, a erotização do não-pênis — da vulva, e quem sabe até de todo o corpo, liberado da escravidão e da ascese do trabalho forçado; entretanto, traduzido em idéias patriarcais-capitalistas do mundo atual, isso significaria anarquia, infantilismo e provavelmente perversão.

Na sociedade opressiva tal como existe (quer dizer, condicionada pelo burguês), a única sexualidade supostamente sadia e adulta é aquela que garante um herdeiro para perpetuar a estirpe. Até há pouco tempo atrás julgava-se (e em certos lugares ainda se julga) que o valor do ato sexual diminui ou se escazia completamente não só quando se evita a concepção de filhos mas também quando se gera uma criança do sexo feminino. Esses valores negativos naturalmente sobrecarregaram ainda mais a atuação espontânea dos instintos infantis parciais; daí se originou a “perversão” desses mesmos instintos e o mito (muitas vezes aceito pela psicanálise) de que a única sexualidade verdadeiramente “adulta” e “madura” é a “organização sexual genital”. Na prática (isto é, na área social), esta organização “genital” deveria, ao contrário, ser qualificada como fálico-primitiva. É aqui, exatamente, que acontecem os mal-entendidos; muita gente se esquece que a discussão desse tema não pode abstrair das estruturas econômico-sociais que o condicionam nem das estruturas morais que lhe impõem uma tábua de valores. Ocorre que tanto a estrutura capitalista em franca decadência quanto a estrutura socialista emergente (que só

pode ser provisoriamente entendida como reação à anterior) compõem a estrutura econômico-social de uma época de transição e se baseiam ambas na sublimação forçada e repressiva da sexualidade; as energias desviadas por essa repressão na verdade são utilizadas na produção da mais-valia de um trabalho que assenta sobre a idéia do máximo rendimento possível. *Nessa circunstância*, evidentemente, uma dessublimação e uma erotização do corpo não pode ser considerada senão como perversora. Ora, trata-se de uma suposição ideológica sofismática afirmar que a auto-sublimação do homem terminaria *necessariamente* em perversão, quando ele cria cultura e trabalha com liberdade numa estrutura social não opressiva nem fundamentalmente centrada no desempenho rentável e na competição. Na verdade, o “princípio de desempenho” no sentido marcusiano só dá importância à organização sexual “madura” e “adulta” enquanto, na prática, significa uma organização sexual patriarcal-masculina. Justamente por isso, tudo aquilo que não tem uma orientação “masculina” e “genital” deve ser forçado, enquanto inferior, a aceitar a organização sexual genital como seu ideal ético. Ora, as zonas erógenas parecem ser mais difusas e mais ativas na criança (com sua organização sexual pré-genital) e na mulher (possível novo argumento contra a tese de Kinsey) do que no varão; assim, tanto a criança quanto a mulher acabam sendo objeto de uma educação opressiva e inimiga do prazer.

Por outro lado, a atividade reprimida dos instintos parciais não retorna apenas sob forma de “perversão” (ou de sublimação), mas também enquanto consciência infeliz e falsa. A compulsão à repetição significa aqui uma tentativa de recuperar e reviver, de modo simbolicamente análogo, aquelas necessidades que foram reprimidas e traumatizadas. De fato, enquanto procura a catarse e o controle, a compulsão à repetição precisa ao mesmo tempo passar pela censura; então, mascara-se em castigo e sofrimento — por exemplo, tornando-se um sintoma portador de conflito. Em resumo, para serem tolerados pela censura do Super-Ego, os instintos parciais reprimidos voltam sob forma de perversão conflitiva ou (sem outros sintomas “neuróticos”) sob forma de uma “paixão infeliz”. O proibido pode retornar mais facilmente camuflado como infelicidade, inclusive porque *essa é a forma que já traz consigo a penitência*. Chegamos assim diante de uma situação paradoxal: se bem que, pela separação, condene à destruição aquelas necessidades instintivas, nossa cultura as tolera na medida que se realizem num *amor desgraçado e infeliz*, chegando mesmo a

glorificá-las desde que sejam assim castigadas. Não cabe aqui realizar uma pesquisa histórico-cultural sobre o significado especial que o Ocidente atribui à separação amorosa; mas nem por isso deixaremos de fazer algumas rápidas observações sobre o aspecto histórico-social desse tema.

A cultura “ocidental”, que aparenta absorver cada vez mais as outras culturas do mundo, caracterizou-se, entre outras coisas, pela separação de matéria e espírito. A tragédia antiga, com sua tensão entre vontade e submissão, mostrava ao mesmo tempo o castigo e a exaltação da paixão que, como uma maldição do destino, desaba sobre o homem para destruí-lo. O espiritualismo cristão posterior e o moralismo burguês secularizado da época moderna criaram o tabu do sexo e forçaram o processo de sublimação a chegar até a opressão sádica do corpo. Disso nasceu uma tensão, especificamente ocidental, entre Eros e Tanatos, entre o amor “material” e as exigências do Super-Ego social. A contrapartida dialética e inevitável dessa atitude foi a *absolutização da paixão (tornada infeliz)* e simultaneamente a *inevitabilidade desta infelicidade enquanto expiação e enquanto pretexto*. Em seu conhecido trabalho sobre o amor “ocidental” [*L'amour et l'Occident*, Plon 10/18, Paris, 1962], Denis de Rougemont mostrou que o “grande” amor “autêntico” assumiu, a partir do declínio da Idade Média, a forma da paixão destruidora: a *passio*, o sofrimento, a separação, a morte; Rougemont coloca as origens desta conceituação no maniqueísmo; a partir de então, “o amor feliz não teve mais lugar na história ocidental” [*ibid.*, pg. 42]. E na verdade, a separação e a morte constituem o tema principal de toda a literatura do individualismo ocidental — desde *Tristão e Isolda* até *Madame Bovary* e *Ana Karenina*.

O espiritualismo reprimiu o desejo à felicidade terrena, ao mesmo tempo que criava-lhe uma saída através da infelicidade tida como castigo. A libertinagem buscou provocar uma reação; mas o demonismo da paixão sucumbiu ao demonismo do vício: a rebelião ainda foi pensada com as categorias da opressão. Houve um momento em que a Ilustração e o humanismo integral do século XIX tentaram devolver o amor feliz ao homem, a partir da alienação total de sua infelicidade. Nesse sentido, surgiu primeiro a obra dos hegelianos de esquerda e depois o trabalho de um Sigmund Freud, para nos fazer entender que a infelicidade do amor (onde se insere a separação) é antes de tudo filha da morte; mais do que sua consequência, a morte é seu pressuposto.

As características dominantes da cultura “ocidental” (que agora se tornou cultura universal) estão presentes não apenas na rígida regulamentação da pretensa genitalidade madura mas também na negação e, quando isso não for possível, na repressão cruel dos instintos parciais da sexualidade “infantil” — ou melhor, da *sexualidade infantil e juvenil normais*. Essa perseguição à necessidade humana primordial de prazer torna-se cruel e utiliza meios tanto bárbaros quanto hipócritas; já existem numerosos estudos psicológicos, sociológicos e políticos sobre isso, sem que se tenha podido penetrar, de modo significativo, a consciência mistificada do “burguês médio”. Para maior esclarecimento de um ponto de vista sócio-psicológico a esse respeito, devemos mencionar a separação enquanto castigo que recai sobre aquelas relações amorosas nascidas de um apetite de prazer não controlado e, às vezes, até mesmo de derivantes (proibidos) dos instintos parciais “infantis”. Não pretendemos aqui completar um material já vasto; queremos apenas recordar que a *estrutura de domínio de nossa sociedade influi ideologicamente sobre a separação*; e mais: ela é, em grande parte, sua causa — pois a separação de uma união “ilegítima”, “passional” e “escandalosa” interessa sócio-economicamente a essa estrutura de dominação. Mas os separados não sabem que, mesmo enquanto separados, continuam objeto da exploração social. Os poucos que suspeitam disso não são capazes de impor sua rebelião *individual* contra o poder da sociedade; na verdade, o Super-Ego socialmente condicionado dos próprios amantes separados obriga-os a valorizar a proibição *em sentido moral*, ao invés de tirar conclusões críticas sobre o “princípio de desempenho” social.

Dentre as inúmeras e mais acessíveis pesquisas sobre o exercício verdadeiro da sexualidade infantil e juvenil, deve-se destacar os estudos de Wolfgang Hochheimer e René König, ao lado de outros [W. Hochheimer, “Das Sexualstrafrecht in psychologisch-anthropologischer Sicht”, in *Sexualität und Verbrechen*, S. Fischer, Frankfurt, 1963, pgs. 84-117; do mesmo autor: “Zur Rolle von Autorität und Sexualität im Generationskonflikt”, in *Konflikt der Generationen*, Ernst Kett Verlag, Stuttgart, 1966; R. König, “Sittlichkeitsdelikte in der Gegenwartsgesellschaft”, *Sexualität und Verbrechen*, S. Fischer, 1963, pgs. 337-362]. Na Europa central, a atividade sexual pré-matrimonial é uma regra para ambos os sexos; em muitos países, a regra vale pelo menos para o homem jovem. Ora, a idade real em que se começa a exercer a sexualidade deve ser situada na infância — fato que não sur-

preenderá a ninguém que estiver familiarizado com as descobertas de Freud. Apesar ou talvez graças a isso, existe uma cruel “situação em torno da sexualidade infanto-juvenil e de sua necessidade de proteção” — nas palavras de Hochheimer [“Das Sexualstrafrecht...”, *op cit.*, pg. 108]. “A criança não é apenas um objeto sexual para alguém insatisfeito em sua existência adulta, que gostaria de expandir-se com ela e de liberar-se através dela. *A criança é também um sujeito sexual com características próprias, sobejamente negadas ou desconhecidas, e discutidas com fanatismo.* Exatamente por suas características de existência e reação específicas é que as crianças também são sujeitos no plano sexual e genital. Elas estão permanentemente vivendo sensações amorosas, reações ao contacto psico-somático e estímulos tácteis. São tão completas e vão tão longe quanto suas necessidades exigem. Ao lado disso, podem ocorrer sensações e emoções parciais precocemente independentizadas, com necessidade de gratificação ligada tanto a estímulos próprios quanto a estímulos de outros” [*ibid.*, pg. 109; grifos do autor]. Referindo-se às pesquisas de Kinsey e colaboradores, Hochheimer reúne alguns exemplos impressionantes de atividades sexuais comuns nas crianças. Uma das pesquisas de Kinsey mostrava que dentre 214 meninos, 200 deles tinham orgasmo pré-púbere; a esses, deveriam ser acrescentados outros 273 casos relatados pelo próprio Kinsey. “É espantosa a freqüência da capacidade infantil ao orgasmo.” [*Ibid.*] Entre os meninos, é comum que possam ter quatro ou cinco ejaculações num curto espaço de tempo; mais do que isso, numa quarta parte dos casos eles podiam ter inclusive dez ou vinte ejaculações durante algumas poucas horas. Apesar das draconianas proibições morais, as brincadeiras homo e heterossexuais entre as crianças são muito mais correntes do que poderiam supor até os pais mais “avançadinhos”. Também são freqüentes os contactos sexuais de crianças pequenas com gente mais velha, adolescentes ou adultos. Mas como a sociedade castiga com especial rigor estes últimos contactos, a “delinqüência juvenil” aumenta na área sexual. O próprio Hochheimer apresenta algumas estatísticas alemãs (nele o leitor poderá encontrar também as indicações bibliográficas correspondentes): “Nessa área, as estatísticas analisadas apresentam os seguintes resultados: em 1960, por exemplo, um dentre cada dez filhos ilegítimos procedia de uma jovem em idade escolar; que a cada oito dias uma moça falta às aulas, para ir dar à luz; que existem 40% de jovens obrigados a participar de imoralidades;

que, dentre 100 delitos contra a moralidade 'descobertos' em 1956, 11,8% foram cometidos por jovens; que, em 1950, quase 16% das prostitutas clandestinas da República Federal da Alemanha tinham menos de 14 anos; que, segundo estatísticas americanas, 31% de todas as violações são perpetradas por jovens; que o montante da delinquência juvenil, no contexto da delinquência total na República Federal da Alemanha, triplicou nos últimos 20 anos. Os crimes aí predominantes são os de 'corrupção de menores' (ou, mais exatamente, pederastia). Na República Federal, 3.000 homens por ano e uns 10 por dia são condenados por 'pederastia'; entre eles, encontram-se pais muito jovens. Houve 820 casos em 1947, aumentados para 5.500 em 1952... por delitos contra 'crianças' menores de 14 anos! Dentre as meninas de 13-14 anos aí incluídas, 25% já tinham sido defloradas; e tal porcentagem aumenta cada vez mais rapidamente" [*ibid.*, pgs. 111-112].

Hochheimer comenta esses dados: "Trata-se apenas da ponta visível de um *iceberg* que absolutamente não mostra tudo o que os números ocultam [*ibid.*, pg. 111]. Nem tudo o que acontece chega a se tornar público! Na verdade, nem tudo o que se condena acaba sendo levado à Justiça. Uma vez mais nossa antropologia se equivoca. Em nenhuma outra área os chamados 'números ocultos' ou clandestinos são mais altos do que no âmbito sexual" [*ibid.*, pg. 91]; cita-se Kinsey, segundo o qual, apenas *um por cento* (!!!), ou ainda menos, dentre as pessoas em conflito com a lei, por seu comportamento sexual, são de fato perseguidas ou punidas por ela. O leitor poderia até se sentir efusivamente feliz com isso; mas, que leis são essas e que ordem social é essa onde, não obstante uma preocupação evidente, acabam ficando impunes mais de 99% dos crimes numa área considerada vital — e mais, crimes que praticamente a totalidade da população comete? René König analisa pormenorizadamente a (necessária) tendência a esconder uma estatística assombrosa; mas, ao lado dessa camuflagem prudente, parece-nos que existe algo ainda mais violento, que König indica a seguir: "Uma surpreendente mudança na consciência dos implicados e, muito freqüentemente, também dos espectadores indiferentes ou das pessoas informadas a respeito" [*op. cit.*, pg. 340]. É evidente que encontramos aqui uma tendência à repressão ou ao isolamento psíquico sobre o que realmente acontece; senão, de que outro modo podemos interpretar essa "surpreendente mudança na consciência"? Tendência consciente a esconder, repressão e depauperação da consciência — tudo

isso é resultado da pressão social insustentável que se exerce sobre a vida sexual do homem "ocidental".

Mas nem a tendência consciente a esconder, nem a repressão inconsciente podem, em circunstâncias tão desonrosas, evitar que a fonte principal do prazer humano seja pervertida, desaprovada, culpabilizada, criminalizada. . . Violência, vergonha, culpa, canalhice, comercialização e chantagem: esses são os *verdadeiros* resultados da "ordem" dominante na área da vida sexual. Em seu rigoroso estudo, Hochheimer manifesta de vez em quando sua "estranheza e espanto" diante do modo como a sociedade "regulamenta" o prazer: "A prática do prazer acaba parecendo-nos animalesca e indigna do homem. Para nós, o prazer e seus fundamentos psico-somáticos carregam uma predisposição ao pecado, ao afastamento de Deus, à sujeira, à maldade, à delinqüência. Está ligado ao 'pecado original', onde o homem perdeu sua 'inocência'. Nós acabamos achando que a 'disciplina' e a 'moralidade' são necessárias para conter esse perigo dentro dos limites da decência. Descontração, equilíbrio, descanso, alegria e felicidade através da sexualidade? Isso nos parece impraticável antropológicamente, psicologicamente e sobretudo moralmente. Seríamos capazes pelo menos de não sobrecarregar a sensualidade com valores culturais, de considerá-la como um dom inato da natureza e de assumi-la sem culpa, na orientação de nossa vida? É justo inculcar em nossos filhos a idéia de que essa descarga sexual equilibradora, já vivida e praticada por eles, não passa de uma coisa 'pecaminosa' e 'suja'? Será que temos o direito de considerar a sexualidade antecipadamente má, em nosso juízo de valores que na verdade constitui um juízo de desvalorização? Ou, ao contrário, fomos nós quem tornamos a sexualidade má porque estamos de tal modo apodrecidos pela ansiedade, racionalização, moral, rigidez, sentimento de culpa e consciência compulsiva que já não podemos mais encarar com naturalidade um dom natural? Impusemos a nós mesmos o valor do esforço, do dever, do trabalho, suor, ascese, autoridade, moralidade rígida e falta de independência; e continuamos impondo isso tudo aos nossos filhos, através de uma identificação auto-justificadora e autoritária com uma antropologia nascida de uma pré-história cruel, construída por outros homens, em outras circunstâncias" [W. Hochheimer, *ibid.*, pgs. 113 ss. Sobre a repressão da sexualidade infantil por intermédio da escola, ver Otto Brüggemann, *Sexuelle Konflikte in Gymnasien*, Verlag Quelle & Meyer, Heidelberg, 1967]. W. Hochheimer diz também que a

tarefa social da educação familiar é barrar a tendência ao prazer, nas crianças, *com todos os meios* ao seu alcance. R. König diz algo no mesmo sentido: “Em toda parte, a *educação sexual* é dever da família. Dadas as circunstâncias, talvez seja esta a carga mais pesada que se lhe apresenta. Neste ponto precisamos ser absolutamente sinceros. Na verdade, é surpreendente que a família, nem hoje nem no passado, conseguiu desenvolver regras especiais de conduta sexual. O que sempre acontece é que a *sociedade como um todo* acaba criando essas regras...” [*loc. cit.*, pg. 358]. “Já as reações iniciais de quem pela primeira vez educa os primeiros impulsos das crianças correspondem ao ‘tipo de personalidade básica’ (Kardiner) padronizada e imposta pela cultura vigente. Por isso, nossa atitude ante a sexualidade está em boa parte pré-determinada. E isso vale não só para nossas opiniões e valores conscientes como também para nossas tendências inconscientes em reagir da maneira como fomos condicionados a agir” [W. Hochheimer, *ibid.*, pg. 84].

Aqui, Hochheimer refere-se diretamente à crítica social de Freud. É evidente, diz ele, que as energias contidas nos instintos poderiam ser utilizadas de “forma diferente”. “Mas seria possível, a partir daí, atribuir a difamação e a guerra à natureza instintiva do homem?” [*Ibid.*]

Vamos ver o que Freud diz a respeito: “A estrutura econômica da sociedade também influencia a quantidade de liberdade sexual remanescente. Aqui, como já sabemos, a civilização está obedecendo às leis da necessidade econômica, visto que uma grande quantidade da energia psíquica que ela utiliza para seus próprios fins tem de ser retirada da sexualidade. Com relação a isso, a civilização se comporta diante da sexualidade da mesma forma que um povo, ou uma de suas camadas sociais, procede diante de outros que estão submetidos à sua exploração. O temor de uma revolta por parte dos elementos oprimidos a conduz à utilização de medidas de precaução mais restritas” [S. Freud, *Das unbehagen in der Kultur*, 1930, G.W., XIV, pgs. 463-464. *O mal-estar na civilização*, Ed. St., Vol. XXI, pg. 124-125]. Até mesmo aquele pequeno setor da vida sexual “que permaneceu isento de proscrição, é restringido por outras limitações, apresentadas sob a forma de insistência na legitimidade e na monogamia. A civilização atual deixa claro que só permite os relacionamentos sexuais na base de um vínculo único e indissolúvel entre um só homem e uma só

mulher, e que não é de seu agrado a sexualidade como fonte de prazer em si própria, só se achando preparada para tolerá-la porque, até o presente, para ela não existe substituto como meio de propagação da raça humana. Naturalmente, isso configura um quadro extremado. Todos sabem que ele se mostrou inexequível, mesmo por períodos muito breves. *Apenas os fracos se submetem a uma usurpação tão ampla de sua liberdade sexual*, e as naturezas mais fortes só o fizeram mediante uma condição compensatória, que será posteriormente mencionada.⁴ A sociedade civilizada viu-se obrigada a silenciar sobre muitas transgressões que, segundo seus próprios princípios, deveria ter punido. Mas, por outro lado, não devemos errar, supondo que, por não alcançar todos os seus objetivos, uma atitude desse tipo por parte da sociedade seja inteiramente inócua. A vida sexual do homem civilizado encontra-se, não obstante, severamente prejudicada; dá, às vezes, a impressão de estar em processo de involução enquanto função, tal como parece acontecer com nossos dentes e cabelos. Provavelmente, justifica-se supor que sua importância enquanto fonte de sentimentos de felicidade e, portanto, *na realização de nosso objetivo na vida*, diminuiu sensivelmente” [*ibid.*, pgs. 464-465 e 125-126, grifos do autor].

Apesar de se expressar sempre com serenidade e moderação (exceto num único momento), Freud traça aqui uma imagem que, além de lúcida e eloqüentemente sombria, pretende sobrecarregar ainda mais o nosso desespero. A cultura se apropria exatamente do nosso “objetivo na vida”, pois emporcalha e envenena a própria “fonte dos sentimentos de felicidade”; “domina” a sexualidade, “explora-a” (!) e lhe rouba uma grande quantidade de energia psíquica que utiliza para seus próprios fins”. Mas estaria pelo menos utilizando a felicidade vital para aplicá-la, por outras vias, no crescimento dessa mesma felicidade? As reflexões de Freud apresentam aqui também uma resposta negativa. Então, onde é que a ordem dominante “emprega” a “energia” roubada? Ela paga o que retirou dos explorados, mas não em forma de bem cultural; ao contrário, guarda para si uma gigantesca mais-valia, dificilmente

⁴ Este é sem dúvida um dos momentos mais estranhos e exacerbados da linguagem de Freud, geralmente tão fria. Até onde se pode supor (dentro dos difíceis e sinuosos raciocínios de *O mal-estar na civilização*), a “condição compensatória” significa a confluência dos instintos de libido e agressividade, onde a agressividade adotaria formas “altamente morais”.

calculável. Com muita propriedade, Freud qualifica essa operação com o termo marxista “exploração”. Talvez um pouco do pessimismo cultural de Freud se deva ao fato de que ele não aplicou a teoria da mais-valia também *aos valores sociais do desempenho sexual*; Herbert Marcuse foi quem realizou essa tarefa em seu livro *Eros e Civilização* [Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975], já tantas vezes aqui citado. A mais-valia da sublimação é retirada da *opressão suplementar* e não funciona como contra-prestração cultural ao sistema humano de auto-sublimação; ela serve mais para aumentar o poder da estrutura de dominação que pretende assim se perpetuar — e tal é a finalidade própria da presente estrutura de classes.

Esta correlação psico-sociológica é de fundamental importância para a compreensão da separação amorosa num contexto social. É verdade que em certos momentos deste nosso trabalho afirmamos que a separação dos amantes mobiliza reações neuróticas e significa uma catástrofe existencial. Mas devemos acrescentar agora que, além da compulsão à repetição baseada em experiências infantis, existem outros motivos para a crise neurótica; o pretexto ou motivo imediato da situação deve-se antes de tudo às regras sociais; é preciso lembrar inclusive que o Eros “infantil” não é “em si mesmo” um Eros pervertido.

Existe portanto uma exploração da “fonte de prazer”, quando se confisca toda “mais-valia” sexual alheia à *instituição* regulamentada do matrimônio, tolerada com a finalidade de produzir filhos — que é a medida do “valor de gozo” permitido. Ora, deve ficar definitivamente claro que a exploração da “fonte de prazer” serve, na realidade, para preservar uma estrutura de dominação opressiva; melhor ainda, serve para manter uma forma de dominação social que efetivamente se baseia na propriedade privada e na concentração dos meios de produção — seja qual for a posição que se tenha em relação ao sistema. Esse fato se relaciona inevitavelmente com as tão peculiares *relações possessivas* existentes nas relações familiares e eróticas; tais relações de posse alienam o Eros de sua função de fornecedor de prazer, em favor do desempenho social; e sacrificam-no a Tanatos, como um elemento já sem vida. Em nome da moral, da lei, da ordem e da decência, utilizam-se pressões, ciúme, castigo e culpa para obrigar o homem a criar separações e, inclusive, empregar contra o outro

um esquema semelhante de coação, ciúme e reivindicações de propriedade.⁵

Vamos voltar à função da diferença de sexos no problema da separação. Pelo menos em nossa sociedade, é importante que já de saída a vivência da separação seja diferente para o homem e para a mulher. Esta diferença da situação inicial costuma ser racionalizada, recorrendo-se de preferência ao “direito natural” ou ao direito divino; e assim se justifica a diferença sociológica de nível entre o homem e a mulher — conforme imposta pela sociedade capitalista-patriarcal em decadência. Como a sociedade forma a família e a família condiciona a criança em crescimento, encontramos aqui diante de um círculo vicioso que pode se assemelhar ao *Destino*; se as diferenças entre homem e mulher são indiscutíveis, nada mais fácil do que tomá-las como um resultado inevitável da biologia ou, conforme o caso, da vontade de Deus.

As opiniões em contrário geralmente não passam da boca para fora, de tal modo que a mulher continua sendo desfavorecida pela retaguarda da legislação e da opinião pública. Neste período de transição, ela sofre uma tripla desvantagem. Primeiro: a sociedade ainda exige dela o que supõe ser especificamente feminino (o “eterno feminino”) e, a partir disso, designa-lhe a tarefa de ser mulher (fêmea). Em segundo lugar: existem os irrefreáveis processos revolucionários dentro dessa ordem social; eles determinam que a mulher deve entrar em competição com o homem

⁵ Evidentemente, não pode ser feliz uma sociedade que oprime implacavelmente o prazer e o explora, ao invés de utilizá-lo pelo menos para a sublimação cultural. Pode, por um lado, realizar obras que exigem grande descarga de tensão e até superar, provisoriamente, outras sociedades com as quais compete. Por outro lado, entretanto, deverá crescer o descontentamento e o perigo de destruição. No período de divisão colonial da África, um chefe negro escreveu para a rainha Vitória: “Estamos dispostos a reconhecer a autoridade da grande rainha branca. Mas não podemos tornar-nos amigos de seus representantes em nosso país, porque os homens brancos estão sempre apressados, impacientes e irritados.” Esta sábia descrição dos portadores do princípio capitalista de autoridade aplica-se à mesma realidade ainda hoje tão nefasta aos nossos filhos como foi naquela época para a tribo africana. O tratamento selvagem dado às crianças é um eloqüente testemunho da confluência da agressividade com a libido (reprimida). Na República Federal da Alemanha, morrem anualmente de 90 a 100 crianças, em consequência dos maus-tratos e torturas infligidos por seus pais. Provavelmente a cifra real — mantida oculta — é muito mais alta, como se pode inferir da discussão ocorrida no Bundestag alemão a 17 de março de 1967 [*Deutscher Bundestag*, sessão 100, Bonn, 17/março/1967, pgs. 4622(D)-4624(A)].

e apoderar-se daquilo que até agora se considerou como especificamente masculino (na vida profissional, por exemplo) — e para tanto lhe pagam salários mais baixos que os do homem; daí, o papel da mulher se torna paradoxal: ser um homem de segunda classe. Finalmente: a mulher já começa a pressentir mais ou menos conscientemente que as relações homem-mulher não são relações inter-específicas; ao contrário, através delas deverá preencher uma função não de todo definida, mas indubitavelmente *humana*; também neste sentido a tarefa da mulher é a mais difícil de realizar: voltar a si mesma como ser humano, tornar-se pessoa humana.

Tal situação é complexa não só psiquicamente mas também do ponto de vista da subsistência material; como em todas as catástrofes do Ego (e já dissemos que a separação constitui uma das piores), entre os que se separam brota uma dinâmica muito especial de amor e ódio, que até certo ponto chega a ser complementar. Quaisquer que sejam as formas de relação pessoal entre os que se separam, normalmente a mulher é e continua sendo a oprimida e o homem o opressor. A partir daí, os fenômenos de agressividade, de culpa, resignação, etc. distribuem-se de algum modo em inter-relação com os papéis sociais assumidos. Seria ingenuidade pensar que só o opressor se manifesta agressivamente e a oprimida não. Graças à psicanálise, sabemos que existe a agressão introjetada, quer dizer, uma identificação com o agressor. Reciprocamente, a agressão do homem pode adotar formas compensatórias de preocupação, cuidados e proteção.

Voltamos a insistir sobre esse ponto: nossa ordem social, que influi e condiciona a separação, baseia-se na propriedade privada e é portanto uma ordem *possessiva*. Consciente ou inconscientemente, vive-se a separação como um *grave prejuízo à propriedade*. O luto após a perda (e *perda* já é uma expressão dúbia) não pode deixar de acionar um dinamismo agressivo, de um ponto de vista sociológico, na medida que a separação viola os “direitos de propriedade” consagrados pela moral dominante. Então, como procura garantir a propriedade ao proprietário, uma ordem social possessiva é sempre uma ordem *moralista*. Por isso, ela geralmente funciona através do mais rígido Super-Ego, que desencadeia a separação e os sentimentos de culpa enquanto elementos masoquistas característicos. De resto, também a parte “prejudicada” ou “legítima” provoca a culpabilidade dos que se separam, aumentando assim o sofrimento e o castigo contra os amantes transgres-

sores. Se, por um lado, a separação significa um prejuízo para as relações possessivas, por outro lado ela foi acarretada para proteger a propriedade *legítima* do casamento possessivo e da estrutura social baseada na posse.

Não é apenas o ato de ruptura que influi na fenomenologia da separação; também a elaboração da separação — o “trabalho do luto” — está condicionado pela estrutura social. Se a sociedade define a moral dominante, todos os que se separam já sabem de antemão o que e como devem sentir a situação, mesmo que se rebelem contra ela. A sociedade cria normas para elaboração de uma catástrofe do Ego, especialmente quando essa catástrofe é, do ponto de vista social, culpa das próprias vítimas; e isso é o que acontece sempre no caso da separação dos amantes.

A vivência da separação não pode ser analisada fora de um contexto social mais amplo. Na verdade, a separação não ocorre entre dois seres humanos que vivem exclusivamente para si mesmos, dentro de um espaço vazio; precisam enfrentar a catástrofe *com os instrumentos oferecidos pela própria sociedade*. Em outras palavras, para os envolvidos, a elaboração psíquica da catástrofe da separação está intimamente ligada àquilo que consideram como o “sentido da vida”; ora, o “sentido da vida” não é uma idéia platônica; ao contrário, trata-se do conjunto das *possibilidades* objetivas e subjetivas de ser feliz e de realizar suas exigências pessoais. E cada sociedade tem sua medida concreta e específica de possibilidades oferecidas ou prometidas ao homem nesse sentido.

Numa época de crise radical dos velhos valores das tradições morais e legais, mesmo que as diversas ideologias forneçam explicações e codificações diferentes, o “sentido da vida” continua sendo pouco efetivo na própria vida das pessoas.

Numa ordem social possessiva e opressora, baseada na exploração das classes sexuais, busca-se a felicidade enquanto sucesso individual e quantificável tanto quanto possível. Não se sabe ainda quanto, mas sem dúvida isso exerce influência no desencadeamento dos mecanismos de defesa estudados na primeira parte — tais como a fuga pelo trabalho e a fuga pela indiferença. Por isso mesmo, o trabalho — enquanto *desempenho* rentável, não enquanto Eros! — constitui a principal virtude burguesa, o remédio universalmente indicado por nossa sociedade, o dever máximo e venerável. Tal tipo de trabalho é, no entanto, *alienador*: não me satisfaz nem favorece a justa distribuição do seu produto; serve apenas para a consolidação do sistema de dominação. Daí, o homem

sente a virtude maior como a pior condenação — a própria Bíblia considera o trabalho de maneira muito semelhante. Sobrevindo a catástrofe da separação, fundamentalmente nada mais resta a fazer senão sublimar a contragosto ou percorrer compelidamente o caminho da regressão. É através de mistificações que a alienação do homem vai se estruturando, antes e depois da separação.

Numa sociedade baseada na luta competitiva, isto é, no egoísmo e na guerra de todos contra todos, uma catástrofe do Ego, sobretudo quando ocasionada pela separação, será naturalmente vivida e elaborada na mais absoluta solidão. Um drama individual sempre afeta todo o resto, de tal modo que a sociedade olha-o com certa suspeita. Se bem que o princípio social do desempenho provoca a catástrofe, nem por isso consegue impedi-la; existem apenas tentativas de curá-la individualmente (através de um tratamento psicanalítico, por exemplo) ou então de anestesiá-la com a solidão.

O leitor estaria totalmente equivocado se imaginasse, a partir da análise vivencial anterior, que sou um defensor do adultério, da poligamia, da promiscuidade, da perversão e atitudes parecidas. Uma coisa é certa: em nossa opinião, aquilo que os homens procuram e chamam *amor* não pode se concretizar senão em liberdade e não se deixa facilmente encaixar dentro de normas. Acreditamos também que só em casos muito raros, o adultério, a perversão e congêneres violam um autêntico bem jurídico-social — para usar a linguagem dos juristas. Parece-nos que, num moderno estado de direito, o âmbito pessoal da sexualidade deveria gozar da mais ampla liberdade; enquanto tiver que existir Estado, só haveria interferência estatal quando um bem jurídico concreto, e não a moralidade abstrata sofresse ameaça. O Estado moderno não tem motivos para julgar a moral privada e muito menos para determinar a pecaminosidade de seus cidadãos. Nesse aspecto, a legislação dos países germânicos e anglo-saxões é das mais retrógradas do mundo. Mas nem por isso, iríamos adotar uma posição radicalmente contrária. Não podemos fazer a apologia de uma libertinagem sexual porque nosso estudo, assim como muitas outras pesquisas, evidenciam que a “libertinagem sexual” *não é absolutamente um conceito que se mantenha igual a si mesmo* em todos os contextos; ao contrário, ele também é consequência de uma situação social concreta.

Na verdade, uma posição assim radical estaria se baseando *exclusivamente em situações relacionadas com uma determinada*

sociedade histórica, ou seja, numa moral sexual consagrada socialmente *com esse conteúdo e não outro* — por exemplo, na suposição de um casamento e uma moral sexual consagrados aqui e agora (mesmo que de maneira abstrata), dentro de uma cultura histórica e economicamente determinada, e de caráter mais ou menos determinante. Em resumo: corre-se o risco de estar confundindo uma forma institucional, relativa e historicamente condicionada, com a idéia platônica e puramente abstrata dessa instituição. Não existe, em nenhum período da história, um tipo de casamento que seja o casamento “por essência” (se é que absolutamente se pode falar de uma tal “essência”): nem o casamento “primitivo”, nem o casamento do matriarcado, o casamento do patriarcado em sentido estrito, o casamento feudal, o casamento da emergente época burguesa, nem a grande família até há pouco tempo ainda muito comum, nem o tipo pálido de matrimônio burguês atual, com sua família tão pequena; e no entanto, cada uma dessas formas estratificou-se, através das legislações correspondentes a cada época, como norma de validade eterna. O *Manifesto Comunista* de 1848 refere-se ao matrimônio burguês contemporâneo como uma forma de prostituição, baseado na dupla moral do varão, que possui um direito de propriedade ilimitado sobre a mulher por ele comprada.⁶ É verdade que a situação mudou

⁶ Evidentemente, não é a monogamia *enquanto tal* que se torna alienadora e portanto imoral: alienante é a *coerção* e também a *ficção* da monogamia. De resto, a coerção produz a ficção, que forçosamente irá implicar na “comunidade burguesa das fêmeas”, à qual se refere o *Manifesto Comunista*. A obrigação eclesiástico-ocidental à monogamia só foi relativamente tolerável sem o divórcio enquanto existia uma vida média muito curta; assim, na Idade Média, não só a maioria das crianças e jovens morriam, como a expectativa de vida conjugal *em comum* foi sempre extraordinariamente reduzida; em nossos dias, nos países altamente desenvolvidos, essa expectativa de vida *em comum* dos casados pode alcançar até 50 anos, o que em geral torna altamente complicada a expectativa de fidelidade mútua e livre. De resto, o divórcio não passa de um “mal menor”, como toda correção. É indiscutível e notório que o divórcio em sua forma atual pode criar mecanismos neurotizantes sobre os filhos; e no entanto, um mau casamento não dissolvido pode ser tão ou mais neurotizante para as crianças. A resistência reacionária contra o planejamento familiar parece-nos uma intromissão sutil do princípio de desempenho no âmbito do casamento. Já para a preservação da humanidade, trata-se de uma resistência perigosa: neste momento, a alternativa para a inusitada explosão demográfica acaba sendo a guerra e a morte pela fome. Por outro lado, uma real evolução da poligamia para a monogamia é muito lenta e só pode efetivamente ocorrer num espírito de liberdade. Nos

muito e melhorou bastante desde as primeiras críticas ao casamento burguês. Mesmo assim, as instituições do casamento e da família ainda se encontram forçosamente baseadas na opressão, já que a própria forma de sociedade onde se inserem está também movida pela opressão.

Em resumo, seria absurdo imaginar detrás de nossas reflexões uma mal disfarçada intenção de mais ou menos propor de novo a poligamia. Em suas formas institucionalizadas e decadentes, a poligamia significaria um lamentável retrocesso. Mas o casamento burguês atual também não é uma boa alternativa; nas áreas de cultura europeu-americana, entretanto, não se conhece outra forma, até o momento (inclusive nos países socialistas onde, por razões político-estatais, essa mesma velha instituição mal foi tocada, e de modo muito fugaz). Por mais que tenha melhorado desde os tempos de Marx e se diversifique nos vários países, no casamento burguês continua predominando a forma opressiva da propriedade contratada. É verdade que o divórcio, por exemplo, está permitido na maioria dos países civilizados e não sofre pressões dema-

países africanos, a poligamia institucionalizada garantia a estrutura econômica e moral do esquema familiar tradicional; a abolição da poligamia, entretanto, provocou manifestações de transição: a insegurança da mulher legítima e a expansão da "comunidade burguesa das fêmeas"; ou seja, as relações conjugais regulamentadas dentro da poligamia foram substituídas por relações incontroláveis, irregulares e egoístas [a respeito, cf. V. Jakovljevic, "Kulturnoantropolosko proucavanje u africkoj Guineji", in *Zbornik Etnografskog Museja u Beogradu*, Belgrado, 1963; e também a comunicação oral de Vladimir Jakovljevic ao autor, em 9 de outubro de 1965]. Não há dúvida que a instituição da poligamia favorece tanto a exploração sexual e econômica quanto a reificação das mulheres em favor do varão; mas, tal como é praticada e como se fundamenta ideologicamente, a instituição da monogamia também apoia-se nas *relações de propriedade*, tornando necessária a proteção opressora de um "bem jurídico" abstrato e mentiroso. É fantástica a maneira equivocada como uma crítica social ainda não voltada contra a instituição do casamento analisou essa situação. O *Manifesto Comunista*, inclusive, faz a crítica do casamento burguês a partir de suas aberrações e imoralidades, quer dizer, a partir de uma sintomatologia que na verdade significa meramente *uma correção* da compulsão à posse sexual: "Para o burguês, sua mulher nada mais é que um instrumento de produção [isto é, o instrumento para uma finalidade — sexual ou de conservação da família — e não a pessoa soberana]. Ouvindo dizer que [na sociedade comunista] os instrumentos de produção serão explorados em comum, conclui naturalmente que haverá comunidade de mulheres. Não imagina que se trata precisamente de arrancar a mulher de seu papel atual de simples instrumento de produção. (...) Nossos burgueses, não contentes em ter à sua disposição as mulheres e as filhas dos

siadamente fortes. Assim, a diferença com os tempos de Marx consiste em que a opressão se abrandou e a moral masculina começou a se prolongar até à mulher — o que não deixa de ser uma tentativa de equilíbrio. Sem dúvida, tudo indica que esta forma institucionalizada vive um processo de transformação e dissolução. Mas ainda assim, o casamento de nossos dias continua sendo um ato de *coação* — para os dois sexos; o marido de hoje não tem motivos para rir; basta verificar o batalhão de mulheres americanas separadas (já tornado anedótico e caricaturesco) e que não significa exatamente uma volta ao matriarcado. Tais zonas de fricção provocam inevitavelmente uma nova luta pelo poder econômico e sexual — são sintomas da dialética senhor/escravo. Com isso não estamos querendo dizer que pessoas de grande equilíbrio e muito amor devam necessariamente sentir sua união conjugal como uma obrigação insuportável ou como uma situação demasiado desagradável; mas mesmo que dois seres humanos se amem dentro de um verdadeiro impulso de liberdade, a opressão continuará existindo pelo menos subterraneamente e pode mani-

proletários, sem falar da prostituição oficial, têm singular prazer em cornearem-se uns aos outros. O casamento burguês é, na realidade, a comunidade das mulheres casadas. (...) De resto, é evidente que, com a abolição [*Aufhebung*] das relações de produção atuais, a comunidade das mulheres que deriva dessas relações, isto é, a prostituição oficial e não oficial, desaparecerá” [Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, Editorial Vitória, Rio de Janeiro, s.d., pg. 43]. M. Bacúnine vai ainda mais ao fundo do núcleo perfeitamente imoral da instituição, quando fala sobre a coação por ela exercida: “Dois indivíduos maiores de idade [!] e de sexo diferente [!] têm o direito de se unir e se separar conforme sua vontade, seus interesses comuns e as necessidades de seu coração, sem que a sociedade tenha o direito de impedir sua união ou obrigá-los a mantê-la. (...) A união dos dois sexos deve gozar da mais completa liberdade que aqui, como em toda parte e sempre, é a condição *sine qua non* de uma atitude moral sincera. — Nem a violência da paixão, nem os direitos antes concedidos com toda liberdade poderão servir de pretexto para qualquer atentado de um dos dois contra a liberdade do outro; um atentado dessa natureza deverá ser considerado como um crime” [Michel Bakounine, *La liberté*, J. J. Pauvert, Paris, 1965, pg. 265-266. *Dialética da liberdade*, Editorial Presença, Lisboa]. Parece-nos engraçado verificar a mesma indignação moral tanto em Marx quanto em Bacúnine... Só lentamente, entretanto, os críticos perceberam com maior clareza que a instituição do casamento não é imoral *em si*, mas apenas enquanto se apoia numa *base possessiva*, quer dizer, na medida que o casamento automaticamente corresponde às relações do *ter* e *cobiçar*. Nelas, os cônjuges se reduzem à condição de escravos e se afundam na mentira, no ciúme, na amargura, na culpa e no desespero.

festar-se a qualquer momento, sempre que sua união estiver sancionada pela lei. O casamento atual tenta se corrigir na prática, através de “expedientes de emergência” que desafogam, de modo não oficialmente tolerado, seu caráter compulsivo. Assim acontece com os tais “amassos” (*petting*) obrigatórios antes do casamento, nos círculos americanos mais burgueses — criando uma armadilha em substituição às carícias “normais”; e também com o propalado mas caro divórcio — que, por sua vez, mostra claramente que nem tudo vai bem na instituição. As mulheres austríacas parece que reagem de maneira mais sadia: as estatísticas oficiais da Áustria informam que mais de 70% dos primogênitos nascem antes que os pais completem nove meses de casados. Mas mesmo em si liberal, esse dado evidencia que o casamento *na forma presente da instituição* só pode se manter, inclusive em países mais desenvolvidos, graças ao subterfúgio da dupla moral e com o apoio de leis reacionárias.⁷

Parece-me irrelevante e sem sentido discutir se o homem é, por natureza, monogâmico ou poligâmico. O homem é “por natureza” um *ser cultural*; ocorre que atualmente essa cultura está sofrendo uma revolução sem precedentes, através da qual a suposta “natureza” do homem também deverá mudar. Ora, segundo Friedrich Engels, o casamento é exatamente o momento de transição da natureza para a cultura. Sendo o único vivente criador de ideais, o homem parece que tenta realizá-los no âmbito sexual; assim, apesar de outras inclinações, ele tenderia a um certo tipo de *casamento principal* ou união privilegiada, reconhecida e baseada no amor pessoal, mas que em geral não excluiria totalmente outras ligações afetivas. Assim, a humanidade se transforma com a história que ela mesma constrói, e quanto mais viver, tanto mais irá se transformando. A sociedade dos homens também evolui,

⁷ Hoje em dia, a facilidade e entusiasmo com que os jovens se casam cedo é uma evidência de que as relações pessoais entre os sexos estão se afirmando ou pelo menos tentando se afirmar; mas isso não constitui, de modo algum, um argumento em favor da instituição matrimonial atual; não se pode esperar uma atitude crítica profunda dos jovens, que ainda não estão equipados nem com suficiente informação nem com uma capacidade de consciência reformuladora; além de tudo, eles encontram-se sob a enorme pressão de uma contradição entre a sub-cultura “adulta” e a sub-cultura “adolescente”; por fim, essa contradição tende a aumentar, de um lado, graças à aceleração psico-biológica e o retardamento social referente à independência pessoal; de outro lado, aumenta também na mesma medida que os jovens crescem em idade e chegam à maioridade.

procurando abandonar cada vez mais as formas bárbaras da propriedade e a reificação do homem aí implícita; mas o matrimônio obrigatório continua baseando-se sempre no direito de propriedade e na coerção. As circunstâncias resultantes dessa transformação são múltiplas e diversificadas. Até bem pouco tempo atrás a mulher não passava de uma máquina de parir e criar numerosos filhos. Já nesta forma atual de sociedade de transição, esse papel começou a deixar de ser uma necessidade absoluta. A mulher já é muito menos aquela que cuida da ninhada; por mais que ainda se encontre longe de ter conseguido uma solução satisfatória para sua situação, ela já cria de maneira independente e autônoma. Essa fase crítica tem sobrecarregado muito mais a mulher do que o homem; de um lado, ela ainda não se despojou totalmente de suas características reificadas; mas de outro, já assumiu as obrigações de um ser humano (ainda não completamente) autônomo e independente.

Os prognósticos sobre a forma futura de casamento talvez caibam mais ao universo da fantasia. O certo é que, tal como se encontra hoje, a instituição matrimonial ainda não significa uma ligação livre entre pessoas livres. Examinando-se o fenômeno mais de perto, pode-se notar seu caráter opressivo, tanto mais claramente quanto mais essa opressão imanente (isto é, a luta de interesses entre homem e mulher) for introjetada por ambos e produzir uma ideologia falsa que nenhum dos dois consegue desmascarar. A luta de classes atinge, por um lado, a família e as relações entre os pais; por outro, ela marca também as relações entre os pais e os filhos.

Já vimos como a psicanálise provou de maneira convincente que a criança tem sua índole neurótica condicionada pela família; essa constatação pode ser complementada com o que expusemos até aqui, ou seja, que a família é, por sua vez, condicionada pela sociedade cheia de formas de dominação e opressão. Assim, ao invés de fazer prognósticos irrelevantes sobre o tipo de relações entre os sexos, no futuro, preferimos dizer apenas o seguinte: primeiro, essas relações seriam, *por sua própria essência*, muito diferentes numa sociedade menos opressiva que a atual, ao mesmo tempo que a opressão não se filtraria tanto para a relação com os filhos; depois, e em conseqüência, a problemática da *separação*, da fidelidade e do amor seria, numa sociedade menos opressora, *por sua própria índole* muito diferente do que vemos hoje — entre outros motivos, porque os instintos parciais, que atualmente mos-

tram-se tão perniciosos nessa questão, seriam canalizados e estruturados de maneira muito diferente.

Na complexa problemática atual do amor escravizado — dentro e fora do casamento —, o narcisismo desempenha uma função que não deve ser subestimada; em nossa sociedade, só muito parcialmente ele pode contribuir para o amadurecimento das relações genitais livres; isso porque a “organização sexual genital” do modo como existe hoje constitui uma organização mais agressivo-fálica do que genital livre. Exatamente por isso o narcisismo é inimigo da sociedade — e também de uma psicanálise empenhada na “adaptação a todo custo”. De fato, não se leva em conta que o narcisismo primário significa o primeiro pré-estágio das relações em germinação do homem consigo mesmo e com o mundo; nesse sentido, ele é o fundamento imprescindível, o solo nutritivo, a origem e o ponto de partida da relação pessoal. Para contrabalançar os juízos de valor rasteiros de uma psicanálise conformista, parece-nos necessário fazer a “louvação do narcisismo”. O narcisismo não significa enclausuramento e sim amor consigo mesmo; sem esse amor, *jamais* se amará o “próximo”. Ser narcisista quer dizer também descobrir o prazer — sempre ligado ao sujeito — ao descobrir o próprio corpo; através das relações do *corpo* (alimentação, calor, afeto, segurança) com o “próximo”, significa também a descoberta do outro e do infinito, irrepetível mundo humano presente no outro. Não se pode re-conhecer o mundo sem o sujeito, nem o sujeito sem o mundo — eis aí um lugar-comum que, no entanto, é preciso reconsiderar. Do mesmo modo, não será possível nem a amizade humana nem a aventura do cosmonauta se não houver antes o amor primário ao próprio corpo, que determina a relação com o mundo. Nem mesmo o narcisismo secundário e “doentio” significa um auto-erotismo sem maiores implicações; ⁸ trata-se, no caso, mais de uma defesa, às vezes até mesmo de uma perversão agressiva e, naturalmente, de uma regressão; mas ele também encontra-se condicionado pelas irrefreáveis exigências de uma sociedade que agride com sua escravização ao dever. Herbert Marcuse descreveu muito bem como o narcisismo se torna o herói de uma rebelião [H. Marcuse, *Eros e civilização*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975], isto é, a rebelião contra a exploração utilitária do amor. Como suas aspirações não podem

⁸ É legítimo supor-se que, sendo “auto-erótico”, o narcisismo secundário talvez venha compensar, de modo essencial para a vida, a alienação que criou barreiras às exigências de prazer.

ser satisfeitas em meio à opressão, o narcisismo se contrapõe ao desempenho rentável exigido pela ordem dominante e, por isso, é hoje definido exclusivamente como auto-erotismo e perversão; portanto, numa sociedade menos opressora, esse mesmo narcisismo deveria trazer uma importante contribuição à felicidade do homem, quer dizer, à sua auto-realização.

Os elementos agressivos e regressivos da separação dos amantes podem se agregar ao emaranhado de questões relativas à “perversão”; ora, já constatamos como esse emaranhado esconde dentro de si um outro problema: a ruptura, a submissão e o menosprezo pelo desejo humano de prazer, sob pressão da forma atual de dominação e de seu princípio de desempenho. Considerando-se que a personalidade é um conjunto de relações do sujeito com o mundo e que abrange o amor e o trabalho, deve-se supor que, numa nova ordem social, a necessidade de prazer (dispensadora de vida) também seja integrada pela personalidade e não envenenada em suas raízes.

A imagem atual dos instintos parciais caracteriza-se por duas circunstâncias. Primeiro, eles são dificilmente controláveis, opõem-se à institucionalização e buscam obstinadamente o prazer e não o desempenho rentável; são por isso considerados anti-sociais e cruelmente reprimidos. Segundo, a organização sexual genital “matura” (que aliás só existe a nível ideal) parece que satisfaz a exigência de prazer no casamento monogâmico, mas na verdade serve a outros objetivos alheios, ligados ao princípio de desempenho social. A institucionalização e a falta de liberdade tiram-lhe uma grande quantidade de prazer, que então é canalizado para o desempenho social; portanto, tudo o que não pode ser assim socializado, torna-se *perverso*.

Marx mostra como a maior parte do trabalho humano se aliena do homem através da forma social de dominação e, dessa forma, é explorado pelo mesmo sistema de opressão. Freud, por sua vez, mostra como a maior parte do amor humano se aliena do homem e é explorado pela estrutura de dominação introjetada.

A partir de pressupostos psicanalíticos, alguns críticos atuais das ideologias perceberam que essa alienação e dessexualização forçada alimentam, com seus esquemas de repressão, os métodos sádicos da opressão social. Norman O. Brown observa que, além de estimular a sublimação, a opressão ao prazer e a dessexualização do corpo provocam também a agressão e a perversão no seu sentido atual [Norman O. Brown, *Vida contra morte*, Editora Vo-

zes, Rio de Janeiro, 1974]. Ao lado dele, Herbert Marcuse igualmente demonstrou que os instintos parciais do homem trazem em si mesmos uma especial capacidade de transferência e de integração, ao mesmo tempo que se ativam com a *erotização do trabalho* — e aqui se trata, evidentemente, do trabalho livre, criador e cheio de sentido. Acontece que, na verdade, o trabalho está tão alienado quanto o amor. Por isso, os instintos parciais sempre resistem a se integrar, enquanto o trabalho se transforma em dever e coação, exatamente como o amor. Para ser completamente socializado, o trabalho tem que ser quase todo despojado de prazer; do contrário, a propaganda edificante não insistiria tanto em nos mostrar como ele é necessário e gostoso. O amor “permitido” é igualmente escasso em prazer — na mesma medida que a propaganda aqui também insiste em nos mostrar como ele é necessário e gostoso. O amor “permitido” é igualmente escasso em prazer — na mesma medida que a propaganda aqui também insiste em nos mostrar como é necessário e agradável o amor controlado. Por comodidade, incluímos entre os instintos parciais o amor “proibido” (inclusive quando aparenta ser genital), porque ele contém sempre a repetição das exigências do Id contra a proibição. Ora, todos esses instintos parciais conforme se apresentam hoje são hostis ao *desempenho* alienador, tanto no trabalho quanto no amor institucionalizado. Na medida que são impiedosamente reprimidos (inclusive pelo Super-Ego) para garantir a exploração e opressão da ordem estabelecida, os instintos parciais se transformam, no decorrer do conflito, em perversões e neuroses. Sem dúvida, os dois casos têm origem na infância; o conflito do amor oprimido é uma *repetição* dos primeiros conflitos infantis; e aqui vemos, novamente em ação, o princípio de desempenho conforme definido por Herbert Marcuse. Numa sociedade cujo princípio de realidade pudesse diferenciar-se do desempenho alienado, os instintos parciais se superariam (*aufheben*) a si mesmos em boa parte, e no sentido dialético do termo — ou seja, permitiriam o prazer imediato, a auto-sublimação (que no homem é essencialmente prazer) e a livre criação daquilo que se ama; isso porque *o ato de amor e a criação livre são fenômenos análogos*. Acontece porém que, sob o regime do princípio de desempenho, as punições introjetadas envenenam simultaneamente o trabalho e o amor: o corpo *se vende* à sociedade para servir como instrumento, no trabalho forçado, e como cumpridor do dever, no amor.

Devemos reconhecer que se a imagem da auto-sublimação não é uma realidade atual, nem por isso deixa de ser uma imagem realista; porque o único mecanismo desencadeador inato e específico do *Homo Sapiens* é a sublimação, a criação da cultura, a transformação do instinto em elemento espiritual e atividade técnica — e nada disso existe no restante da filogenia. O homem é o único animal capaz de refletir sobre si mesmo e sobre o mundo; por isso, mesmo, pode também transcender a ambos. Assim, ainda que tenham suas raízes na natureza, é só no ser humano que os processos instintivos (mecanismos desencadeadores inatos, segundo K. Lorenz) têm influência e se canalizam na história da cultura. Tanto quanto os animais, o homem está “constituído” para obedecer cegamente a seus esquemas comportamentais; *mas, além disso, está também “constituído” para sublimá-los — precisa transformar e integrar seus esquemas num esquema criador, através da reflexão.* Aqui então, a quantidade se transforma em qualidade; quer dizer, não é uma diferença puramente quantitativa: a nível humano, ela se torna qualitativa; trata-se pois de um fato paradoxal, onde o esquema comportamental *específico* e natural do homem exige que ele não se contente em dar vazão ao conjunto de outros esquemas (*inespecíficos*) do comportamento, mas obriga-o a ir além e lhe impõe a sublimação cultural desses outros esquemas inespecíficos. Portanto, o paradoxo consiste em que, sendo “natural”, o esquema humano impulsiona o homem a liberar-se da história natural, de tal modo que a natureza bruta passa a ser sentida como alienação para o homem; em outras palavras, o paradoxo está também no fato de que o mecanismo inato de desencadeamento impulsiona o homem ao trabalho consciente — ou seja, à direção e canalização *históricas* de seu destino e de sua felicidade, assim como ao conhecimento de si, numa atitude de superação sem fim.

Os animais são grandes “trabalhadores”, mas o trabalho específico do homem é qualitativamente diferente daquele realizado pelo animal. Em seu sentido novo e humano, o trabalho faz do homem um ser histórico; por isso, a contraposição entre *Homo Faber* e *Homo Sapiens* parece-nos inteiramente idealista.⁹ O tra-

⁹ Com isso não queremos dizer que as expressões técnicas *Homo Faber* e *Homo Sapiens* sejam sinônimas! Já os últimos representantes do *Australopithecus* — no começo do Pleistoceno, há quase dois milhões de anos atrás — começaram provavelmente a produzir instrumentos primitivos (“pebble tools”); os outros primatas, ao contrário, ocasionalmente utiliza-

balho é sublimação, quer dizer, autêntica libertação, criação verdadeira, ponto de transição do Id ao Ego, exatamente como no caso da consciencição; aliás, não se pode separar a consciencição do trabalho, pois o trabalho do homem é práxis de tomada de consciência, a qual por sua vez fundamenta teoricamente novo trabalho. “Com uma participação tão especial na hominização do animal, o trabalho é originariamente libidinal. Freud deixa muito claro que tanto o amor sexual como o amor sublimado uniram-se no trabalho comum [em *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, G.W., XII, pg. 113. *Psicologia de grupo e análise do Ego*, Ed. St., Vol. XVIII]. O homem começa a trabalhar porque encontra prazer no trabalho — e não depois do trabalho; trata-se do exercício de suas faculdades e realização de suas necessidades vitais: não um meio de vida, mas vida em si mesma. É para garantir e perpetuar o prazer que o homem começa a cultivar a natureza, a cultivar a si próprio e a cooperar” [Herbert Marcuse, “Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse”, in: *Freud in der Gegenwart, Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, Vol. VI, Europäische Verlagsgesellschaft, Frankfurt, 1957, pg. 418].

Através da reflexão, o homem pode objetivar, retomar e conscientemente manipular seu comportamento e seus mecanismos inatos de desencadeamento; exatamente por isso, ele é também o único ser vivo que cria simulacros para si mesmo e pode perverter o sentido de seus esquemas comportamentais — e “simulacro” tem aqui o sentido usado pelos etólogos, como desencadeador esquemático de um ciclo funcional, criado pelo homem através de analogia abstrativa. De resto, o homem é também o único ser que pode superar (*aufheben*) essa perversão, graças à correção pela atividade reflexiva e à compreensão do processo histórico, podendo elaborar

vam instrumentos mas não podiam produzi-los por si mesmos. Aí estaria um desempenho já especificamente humano no *Australopithecus*: o começo da técnica, do trabalho humano, da cultura. Mas foi só quando atingiu o pleistoceno médio que o *Pitecantropus* adquiriu um grau de inteligência planificadora e reflexiva (especialmente pela produção do fogo — Prometeu foi um *Pitecantropus* tardio); nos últimos 500 mil anos, o *Homo Sapiens* (ou *pré-Sapiens*) desenvolveu-se muito depressa, através de uma linguagem e uma arte relativamente evoluídos; é adequado denominar o autêntico homem “moderno” de *Homo s. Sapiens*, na medida que ele evoluiu há uns 30 ou 35.000 anos; mas seria este *Homo s. Sapiens* um verdadeiro *Homo Historicus*? Estaria já, por si mesmo, dirigindo sua própria evolução para canais racionais? Com isso queremos apenas evitar a dissociação entre os critérios de “trabalho” e “razão”.

uma nova teoria e uma nova prática. Quando não existe uma compreensão suficiente do processo histórico, a organização do trabalho esquece o crescimento do prazer e acaba perpetuando um certo tipo de dominação que só pode subsistir através do desempenho rentável da parte oprimida. “A transformação repressiva do Eros” [H. Marcuse, *op. cit.*, pg. 431] forçou o corpo a se tornar instrumento de exploração e a abandonar o prazer. Nessa organização, portanto, o trabalho e o prazer ficam separados; o corpo foi deserotizado e dessexualizado com violência, ao mesmo tempo que o prazer foi regulamentado segundo formas determinadas — precisamente aquelas que menos contradiziam o princípio de desempenho e relacionadas com os pontos de vista mais rígidos. Na melhor das hipóteses, só se tolerou o prazer enquanto prêmio ao desempenho rentável; mas ao mesmo tempo, impôs-se o prazer como um dever, para impedir a manifestação de outras formas de prazer. O mais sério, no caso, é que as etapas de transição dominadas pelos instintos parciais não foram sublimadas no trabalho livre nem integradas numa forma livre de amor; ao contrário, foram por um lado dissociadas do desempenho e do amor regulamentados e, por outro, sofreram as mais rigorosas repressões. Com isso, transformam-se em perversões anti-sociais que vão *contra* a ordem opressora e contra a forma de organização familiar consagrada; como não podem desenvolver-se num sentido *progressivo* dentro do amor e do trabalho, esses instintos parciais conformam-se em tomar o caminho da *regressão*, transformando-se em impotência, fuga, agressão, ciúme, ódio, ressentimento e compulsão sexual à repetição.¹⁰ Por tudo isso, uma nova organização do trabalho e da propriedade deveria preocupar-se em promover a libertação de Eros e, indiretamente, solucionar as questões levantadas neste ensaio.¹¹

¹⁰ Pode-se encontrar uma análise aprofundada desta realidade histórica nas obras de Herbert Marcuse, especialmente três delas: *Eros e civilização*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975; “Trieblehre und Freiheit”, in *Freud in der Gegenwart, Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, vol. VI, pgs. 401-424; “Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse, *ibid.*”, pgs. 425-441.

¹¹ A esse respeito, Herbert Marcuse escreve: “Um princípio de realidade qualitativamente distinto substituiria o princípio de realidade repressivo, e com isso todo o plano psíquico-humano e histórico-social se transformaria por si mesmo. O que aconteceria se tal situação, hoje apresentada como pura utopia, se tornasse cada vez mais real? O que sucederia se uma automatização mais ou menos total modificasse a estrutura da socie-

A partir do que se disse, podemos concluir que o problema da separação, do modo como foi analisado neste ensaio, é típico da sociedade repressiva. Dentro de uma organização social assim, na verdade, todo protesto contra a ordem repressiva do trabalho e do amor provocará necessariamente conflitos muito graves; para nos restringirmos ao nosso tema: o protesto contra essa ordem de relações humanas irá provocar, entre outras conseqüências, os sofrimentos de um amor infeliz. Os amantes não podem fugir do princípio de realidade dominante ou, para usar a expressão de Marcuse, do princípio de desempenho. Dele, nem o próprio militante revolucionário consegue se safar; sua vantagem está em poder organizar a luta solidarizando-se com uma classe econômica, para assim transformar a ordem do trabalho. O amante inconformista, ao contrário, não pode organizar-se *enquanto* amante. Como diz Ernst Bloch, a história é o desenvolvimento das relações econômicas e não o desenvolvimento das relações libidinosas; mas nem por isso se pode, na história, separar os dois aspectos da exploração; nem isolá-los hermeticamente, como fazem os marxistas e psicanalistas "ortodoxos".

É verdade que, *no contexto da ordem social vigente*, não há condições de compactuar com a "perversão" correspondente a essa

dade e se estendesse a todos os níveis da vida? Para tentar delinear essas conseqüências, remeto-me aos conceitos fundamentais do próprio Freud. A primeira conseqüência consistiria no fato de que a força da energia instintual liberada pelo trabalho mecanizado já não precisaria ser usada em atividades desagradáveis, indo transformar-se em energia erótica. Poderia, assim, haver uma reativação de todas as forças e modalidades comportamentais eróticas que tinham sido podadas e dessexualizadas sob o princípio de realidade repressivo. O resultado disso tudo costuma ser objeto dos mais graves mal-entendidos, de modo que eu gostaria de insistir nele; ou seja, não desapareceria a sublimação; ao contrário, ela cresceria como energia erótica que iria abastecer as forças criadoras de cultura. A conseqüência não seria o pansexualismo, que talvez signifique antes de tudo um componente da sociedade repressiva; quer dizer, o pansexualismo só pode ser pensado enquanto explosão de energias instintivas reprimidas e não como realização ou manifestação de energias pulsionais não reprimidas. A medida que fosse realmente libertada, a energia erótica deixaria de ser mera sexualidade e se tornaria uma força que influiria em todas as modalidades comportamentais, dimensões e metas do organismo. Em outras palavras, o organismo se apresentaria como é e como não pôde ser sob o princípio de realidade opressor. A diretriz básica no desenvolvimento da existência humana seria: desejar a mais plena satisfação num mundo feliz". [Herbert Marcuse, "Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse", *loc. cit.*]

ordem; mas nem por isso iremos esquecer que a questão da *separação dos amantes* também está condicionada por essa mesma ordem; a separação existiria de maneira absolutamente diferente numa outra sociedade que não estivesse fundamentada na opressão e na exploração. Portanto, a transformação das bases da sociedade seria a condição prévia para uma solução prática do problema analisado neste nosso ensaio.

Não há dúvida que seria necessária uma outra pré-condição, que só poderia existir a partir de uma transformação total — antropológica, social, biológica, técnica e espiritual. Essa pré-condição não é outra senão a superação da morte: *a alienação humana não acabará definitivamente enquanto a natureza, dissociada do homem e dominada por ele, continuar sendo mais forte que seu amor e sua força criadora*. Para atingir esse novo modo de existência especificamente seu, o homem precisará humanizar tudo o que está dentro de si e à sua volta (isto é, alienado dele); deverá identificar como projeções os deuses e demônios, para depois eliminá-los; e terá que substituir tanto a escatologia quanto a utopia por uma história que as atualize em função de todos. Enfim, inserido no mundo dos homens, o ser humano precisará voltar-se inteiramente para si mesmo.

Viena, fevereiro de 1963, maio de 1964, março de 1965, março de 1966, janeiro-maio de 1967.

A SEPARAÇÃO DOS AMANTES

“O presente livro está dedicado a todos aqueles que sofreram a separação: os que se amaram, os que sentiram ódio, os que reagiram com indiferença, os que ficaram perplexos e os que demonstraram confiança. É dedicado a eles todos, no desejo de que o homem reencontre o caminho de volta a si mesmo, em espírito de liberdade”.

Psicanalista do Círculo Vienense de Psicologia Profunda, freudiano à maneira de H. Marcuse, Igor Caruso atira-se aqui ao estudo da separação dos amantes, percebida como uma das mais dolorosas experiências pelas quais pode passar o homem. Mais ainda: a separação dos amantes vista e analisada desde um ponto de vista crítico, que percebe que a rígida e opressiva ordem social em que vivemos força os amantes “não enquadrados” à separação (em nome da preservação da “harmonia estabelecida”) e logo os abandona, na medida em que não oferece nenhuma compensação real, em troca da renição incondicional de Eros à (falsa, mas alardeada) realidade e ao princípio de desempenho.

Como alguns dos mais agudos pensadores deste século, Igor Caruso entrega-se à tarefa de explorar o tema da separação dos amantes — o tema do Amor e da Liberdade, sabendo que sobre este chão construiram-se as maiores obras da literatura mundial, da arte dos mais de vinte séculos de nossa cultura. Mas não esquece em nenhum instante que a grande tragédia dos grandes amantes, da grande literatura, das grandes obras de arte eternas, tem sua humana e diária e proletária medida na tragédia de cada homem do povo, de cada mulher, de todos os amantes, de todos os que, quase naufragados na luta desesperada pela sobrevivência ainda não abriram mão de seus direitos à vida, à felicidade e à paixão.

CRESCIMENTO E AJUDA:

Veredas em Psicologia

MAURO MARTINS AMATUZZI, 104p.

Obra que mostra uma visão da pessoa humana a partir da descrição dos momentos cruciais de seu desenvolvimento e utiliza esta visão para compreender os processos de ajuda, especialmente o aconselhamento psicológico. Escrito numa linguagem às vezes até poética, conduz o leitor a reflexões pessoais.

PSICOTERAPIA DO OPRIMIDO

ALFREDO MOFFATT, 248p.

Obra que tem como alicerce as experiências do autor como psiquiatra e psicoterapeuta dentro do Hospital Nacional de Borda. Investigação de anos no campo da Psiquiatria Social, em particular com relação à psicoterapia em classes populares.

O REENCONTRO

Análise das Relações do Indivíduo consigo Mesmo e com os Outros.

FIORANGELA DESIDERIO, 112p.

Obra composta de duas partes, sendo a primeira de cunho filosófico-pessoal, onde a Autora se posiciona perante a vida, frisando-lhe alguns aspectos, e, a segunda, de cunho técnico em psicologia que pretende ser o início de um trabalho referente à energia psíquica presente nas relações humanas.

TERAPIA DE CRISE

Teoria Temporal do Psiquismo

ALFREDO MOFFATT, 152p.

Obra que desenvolve um novo enfoque no campo das terapias breves e de urgência. A terapia de crise vê a enfermidade mental como um momento de descontinuidade no processo de viver. A proposta terapêutica do autor envolve quatro etapas intensivas, com o emprego de diversas técnicas específicas.

“Para atingir um modo de existência especificamente seu, o homem precisará humanizar tudo o que está dentro de si e à sua volta (isto é, alienado dele); deverá identificar como projeções os deuses e demônios, para depois eliminá-los; e terá que substituir tanto a escatologia quanto a utopia por uma história que as atualize em função de todos. Enfim, inserido no mundo dos homens, o ser humano precisará voltar-se inteiramente para si mesmo.”

Com estas palavras, Igor Caruso encerra o estudo da “Separação dos Amantes”. Trata de toda uma grande gama de problemas, em seus aspectos psicanalíticos, sociais, antropológicos, ao estudar o fenômeno da separação, em vida, de pessoas que se amam, dos amantes no sentido mais claro da palavra. Para este estudo, Igor Caruso lança mão de um amplo repertório de casos que lhe são apresentados pela sua experiência como psicanalista e pela primeira vez o tema da separação dos amantes é proposto à análise científica de psiquiatras, antropólogos, sociólogos, cientistas sociais em geral.

Igor Caruso é psicanalista do Círculo Vienense de Psicologia Profunda.