

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ANTONIO GONÇALVES FERREIRA JUNIOR

A CONSTRUÇÃO AMOROSA AO LONGO DOS TEMPOS: SOBRE OS
CAMINHOS DA TERNURA E DA SEXUALIDADE.

Maringá

2013

ANTONIO GONÇALVES FERREIRA JUNIOR

A CONSTRUÇÃO AMOROSA AO LONGO DOS TEMPOS: SOBRE OS
CAMINHOS DA TERNURA E DA SEXUALIDADE.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Orientadora: Profa. Dra. Angela Maria Pires Caniato

Maringá

2013

FOLHA DE APROVAÇÃO

ANTONIO GONÇALVES FERREIRA JUNIOR

A CONSTRUÇÃO AMOROSA AO LONGO DOS TEMPOS: SOBRE OS CAMINHOS DA TERNURA E DA SEXUALIDADE.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Angela Maria Pires Caniato
PPI/Universidade Estadual de Maringá
(Presidente)

Profa. Dra. Regina Perez Christofolli-Abeche
PPI/Universidade Estadual de Maringá

Profa. Dra. Ana Lila Lejarraga
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Aprovada em: 05 de Abril de 2013.

Local da defesa: Sala 06 do Bloco 118, campus da Universidade Estadual de Maringá.

DEDICATÓRIA

Aos meus pais que o fizeram possível e
a minha esposa e filho que o tornaram
real.

AGRADECIMENTOS

Nesta página muito especial gostaria de agradecer a algumas pessoas, dentre as muitas que me ajudaram a realizar esse trabalho.

Em especial a minha esposa Samara e meu filho Raul: pelos momentos de parceria, carinho e proteção; alimentos tão vigorosos em minha busca de aperfeiçoamento.

A meus pais e minha irmã, sempre presentes na minha vida.

A Profa. Dra. Angela Maria Pires Caniato, pela orientação, pelo incentivo, confiança e amizade.

A Profa Dra. Regina Perez Christofolli Abeche a quem devo os primeiros passos na pesquisa científica, a quem agradeço também pela confiança e amizade.

A Profa Dra. Ana Lila Lejarraga que me concedeu a honra e a felicidade de participar dessa produção teórica e compartilhar o conhecimento.

Aos colegas do Projeto “Phenix: A ousadia do renascimento do indivíduo-sujeito”; e principalmente, a todos os adolescentes das intervenções que aceitaram compartilhar da empreitada de construção de um pensamento crítico. Todos estes companheiros me ajudaram a escutar a advertência do preceito Kantiano de que a vivência sem o conceito é cega e o conceito sem a vivência é vazio.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, pela infra-estrutura e recursos oferecidos para a realização deste trabalho.

A fome e o amor movem o mundo.

(Sigmund Freud)

A CONSTRUÇÃO AMOROSA AO LONGO DOS TEMPOS: SOBRE OS CAMINHOS DA TERNURA E DA SEXUALIDADE.

RESUMO

O presente estudo busca, por meio da Psicanálise freudiana, discutir a chamada *construção amorosa* (Enriquez, 2003) na contemporânea sociedade de consumo. Mais especificamente, visa analisar essa *construção amorosa* tendo por base suas raízes instintuais vinculadas às correntes terna e sensual, que, segundo Freud (1996/1905a), constituem a base fundamental da vida amorosa dos indivíduos, encontrando na dinâmica da repressão a orientação de suas expressões. Para tanto, realizamos um levantamento do conceito de amor na teoria freudiana, principalmente em sua relação com as correntes terna e sensual da vida amorosa, entre outros importantes componentes desta manifestação, como a repressão e o inconsciente. Ademais, com o auxílio das discussões de Lejarraga (2002) a respeito do tema, aprofundaremos a discussão sobre a importância dos instintos do ego e dos instintos sexuais enquanto importantes fundamentos para os desdobramentos das duas correntes da vida amorosa.

Depois, tendo em vista a influência da repressão na dinâmica entre a corrente terna e a sensual, percorremos um breve caminho histórico desde a Antiguidade até a sociedade contemporânea, apontando a influência exercida pelas normas e tradições na configuração de diferentes representações de construções amorosas, considerando principalmente a intensa influência sobre cultura sobre os vínculos entre os indivíduos e suas repercussões na vida amorosa.

Entendemos que, de acordo com as normas e tradições nos diferentes momentos históricos, os caminhos das duas correntes da vida amorosa encontram importantes particularidades em sua expressão. Tal fenômeno é possível porque cada ordem social que fundamentava determinado ideal de *construção amorosa* utilizava-se das proibições e renúncias anteriores para engendrar novas possibilidades na economia libidinal dos indivíduos. Mais especificamente na contemporânea sociedade de consumo, sob a égide da indústria cultural, as repressões são mediadas por ditames como não permanência, não acumulação e não vinculação. Esses pontos dificultam a confluência das duas correntes da vida amorosa e a passagem para o narcisismo secundário, em que existem elementos muito importantes para a edificação de uma *construção amorosa*, em que a alteridade, a sublimação e a mentalização são dessubstancializadas.

Palavras-chave: amor; paixão/ ternura; indústria cultural; construção amorosa; contemporaneidade.

THE LOVE CONTRUCTION ALONG THE TIMES: ON THE PATHS OF TENDERNESS AND THE SEXUALITY

ABSTRACT

This study seeks, through Freudian psychoanalysis, called to discuss the construction loving (Enriquez, 2003) in contemporary consumer society. More specifically, it aims to analyze this construction based on loving their instinctual roots tied to current tender and sensual that according to Freud (1996/1905) is the fundamental basis of the love life of individuals, finding the dynamics of repression the guidance of their expressions. Therefore we conducted a survey of the concept of love in Freudian theory, especially in its relation to the current tender and sensual lovemaking, among other important components of this manifestation as repression and the unconscious. Moreover, with the help of discussions Lejarraga (2002) on the topic, deepen the discussion about the importance of the ego instincts and sexual instincts as important foundations for the developments of the two currents of lovemaking.

Then, in view of the influence of repression on the dynamics between current tender and sensual, come a brief historical journey from antiquity to contemporary society, pointing out the influence that rules and traditions play in setting different constructs representations of love. Considering mainly the intense mediation of culture on the links between individuals and their impact on lovemaking. We understand that in accordance with the standards and traditions in different historical paths of the two currents of lovemaking are important characteristics in its expression. This phenomenon is possible because each social underpinning certain ideal construction used up loving the prohibitions and waivers prior to engender new possibilities in the libidinal economy of individuals. More specifically in contemporary consumer society under the aegis of the culture industry repressions are mediated through dictates as no permanence, no accumulation and not binding. These points hinder the confluence of two streams of love life and move to the secondary narcissism, as important elements to building a building that loving otherness, sublimation and mentoring are the exponents.

Keywords: Passion. Tendernes. cultural industry. Love Construction. Contemporaneity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Quadro 1 – O “reencontro com o objeto” segundo a obra “A vida” de Pablo Picasso
..... Anexo I
- Quadro 2 – A confluência das duas correntes da vida amorosa (a erma e a sensual) de acordo
com a obra “Gioconda (Monalisa)” de Leonardo da Vinci
..... Anexo II
- Quadro 3 – A passagem do amor supremo para o prazer na modernidade exemplificada pela
pintura “O amor triunfante” de Michelangelo
Caravaggio.....Anexo III
- Quadro 4 – A coexistência entre o luxo e a religião de acordo com a obra “A festa de
Baltasar” de RembrandtAnexo IV

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 - TERNURA E SEXUALIDADE: PERCORRENDO OS CAMINHOS DA NOÇÃO DE AMOR E DA PSICOSEXUALIDADE NA PSICANÁLISE FREUDIANA.....	17
1.1 - Entre ternura e sexualidade: uma compreensão freudiana sobre o surgimento de uma “noção de amor” e os caminhos da libido na vida amorosa	20
<i>1.1.1- Diante do corpo e do psíquico: o surgimento de uma noção de amor a partir da construção teórico-metodológica da Psicanálise freudiana</i>	<i>20</i>
<i>1.1.2 – O advento da teoria do recalque e as novas reformulações na noção de amor: a sexualidade infantil e o reencontro com o objeto</i>	<i>26</i>
1.2 - Encontros e desencontros: a balisa da repressão na orientação da vida amorosa	37
<i>1.2.1 - O amor e a psicosexualidade entre o inconsciente e o reprimido.....</i>	<i>41</i>
<i>1.2.2 - A psicologia do amor: desencontros e reencontros</i>	<i>43</i>
1.3 - O amor e as vicissitudes do instinto.....	53
<i>1.3.1 – Os instintos.....</i>	<i>53</i>
<i>1.3.2 - O amor e os instintos.....</i>	<i>57</i>
1.4 - O amor sob o enfoque o narcisismo.....	62
1.5- A construção amorosa entre ternura e sexualidade.....	72
<i>1.5.1 - Amor de si, amor pelo outro</i>	<i>76</i>
2 - OS DIFERENTES CAMINHOS HISTÓRICOS DA CONSTRUÇÃO AMOROSA EM SUAS REPRESENTAÇÕES DA CORRENTE TERNA E SENSUAL	81
2.1- Cidadão ou forasteiro: a construção amorosa entre virtudes e vícios na Polis grega.	87
<i>2.1.1 – A helênica construção amorosa: o amor segundo Sócrates.</i>	<i>91</i>
2.2- Entre a salvação e o pecado: a construção amorosa na Idade Média.	103

2.2.1 – <i>A construção amorosa confessada : O amor segundo Santo Agostinho.</i>	109
2.3 – Os caminhos da construção amorosa no Esclarecido Renascimento (século XIII à XVIII) e na Modernidade.	116
2.3.1 - <i>O amor cortês.</i>	119
2.3.2 - <i>A mecânica construção amorosa: O amor segundo René Descartes.</i>	120
2.4 – A (re)construção da noção de amor na Modernidade	127
2.4.1 – <i>A construção amorosa desde o estado de natureza: o amor segundo Jean Jacques Rousseau</i>	131
2.4.2 - <i>Da Revolução Francesa ao liberalismo econômico.</i>	136
2.4.3 - <i>O amor romântico: os possíveis caminhos da construção amorosa na modernidade</i>	139
3 - A INDÚSTRIA CULTURAL E A FORMAÇÃO DAS SUBJETIVIDADES CONTEMPORÂNEAS	149
3.1 – A Escola de Frankfurt e a Psicanálise aplicada à Sociologia	149
3.1.1- <i>A indústria cultural e a razão instrumental</i>	157
3.1.2– <i>A indústria cultural e a formação das subjetividades contemporâneas</i>	166
3.2 - A construção amorosa na sociedade de consumo	173
3.2.1 – <i>Perdidos entre construções, reconstruções e desconstruções: a vida amorosa sob os interditos da indústria cultural.</i>	173
3.2.2- <i>Os caminhos das duas correntes da vida amorosa sob a tirania da indústria cultural</i>	187
3.3 - Os futuros de algumas ilusões : os amores ágape, cortês, romântico e líquido e suas relações com as realizações disfarçadas de desejos reprimidos.	204
3.3.1- <i>Delírios e fantasias</i>	210
3.3.2 - <i>Conflito psíquico: confluências do instinto sexual e dos instintos do ego na formação das fantasias</i>	216
3.3.3 - <i>Sob o império dos processos primários: a influência dos dois princípios fundamentais do acontecer psíquico na formação e sustentação das fantasias</i>	219
CONSIDERAÇÕES FINAIS	226

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	229
ANEXO.....	235
ANEXO I – “A vida” de Pablo Picasso.....	236
ANEXO II – “A Gioconda/Monalisa” de Leonardo Da Vinci.....	238
ANEXO III – “ O amor triunfante” de Caravaggio	241
ANEXO IV- “A festa de Baltazar” de Rembrandt	244

INTRODUÇÃO

O presente estudo busca, por meio da Psicanálise freudiana, discutir a chamada *construção amorosa* (Enriquez, 2003) na contemporânea sociedade de consumo. Mais especificamente, visa analisar essa construção amorosa tendo por base suas raízes pulsionais vinculadas às correntes terna e sensual, que, segundo Freud (1996/1905), constitui a base fundamental da vida amorosa dos indivíduos, encontrando na dinâmica da repressão a orientação de suas expressões. Utilizaremos também a teoria crítica de Theodor W. Adorno para analisar a sociedade contemporânea, teoria que será abordada principalmente por meio do conceito frankfurtiano de indústria cultural.

Para tanto, realizamos um levantamento do conceito de amor na teoria freudiana, principalmente em sua relação com as correntes terna e sensual da vida amorosa, entre outros importantes componentes desta manifestação, como a repressão e o inconsciente. Ademais, com o auxílio das discussões de Lejarraga (2002) a respeito do tema, aprofundaremos a discussão sobre a importância dos instintos do ego e dos instintos sexuais enquanto importantes fundamentos para os desdobramentos das duas correntes da vida amorosa. Com base nestes conhecimentos sobre a noção de amor, percorreremos as reflexões de Eugene Enriquez sobre a chamada “*construção amorosa*”, inscrita na passagem do narcisismo primário para o narcisismo secundário nas relações amorosas. Como referencial bibliográfico para tal empreitada nos embasaremos – entre outros - principalmente nos textos “Três Ensaio sobre sexualidade”, de 1996/1905; “Contribuições à Psicologia do amor”, de 1996/1910, e “Moral Sexual “Civilizada” e Doença Nervosa Moderna”, de 1996/1908, todos da autoria de Sigmund Freud.

Depois, tendo em vista a influência da repressão na dinâmica entre as correntes terna e sensual, percorremos um breve caminho histórico desde a Antiguidade até a sociedade contemporânea, apontando a influência exercida pelas normas e tradições na configuração de diferentes representações de construções amorosas, considerando principalmente a intensa influência da cultura sobre os vínculos entre os indivíduos e suas repercussões na vida amorosa. Em nossas análises sobre a *construção amorosa* na Antiguidade recorreremos aos pensamentos de Sócrates como base para entendermos a vida amorosa dos cidadãos gregos. Na ética da Polis a economia libidinal dos indivíduos apresentava-se mediada pelos vícios e pelas virtudes, que eram como que representantes da corrente terna e sensual.

Na Idade Média os elementos que mediavam a *construção amorosa* entre os indivíduos eram os dogmas religiosos, que conferiam às duas correntes da vida sexual o caráter de virtude ou pecado, representados pelo Amor Ágape. Para fundamentar nossas análises nessa época recorreremos aos escritos de Santo Agostinho, importante representante desde momento histórico. Num terceiro momento discutimos a *construção amorosa* na Modernidade, cujo máximo representante é o *amor romântico*. Neste momento histórico, segundo Monzani (2011), o amor sofre uma considerável individualização, mediada pelos padrões burgueses de sociedade e ciência, em que a dinâmica entre as correntes torna a sensual oscila entre a tentativa de união idealizada e a tentativa de “ganhar dos dois lados” na dupla moral burguesa.

Por último, visamos analisar a “*construção amorosa*” na contemporaneidade, que, segundo Adorno e Horkheimer (1985), tem a chamada *indústria cultural* como mediadora da vida amorosa dos indivíduos, culminando na manifestação do que Bauman (2000) chama de *Homo consumens*, ou seja, indivíduos que tem sua economia libidinal embasada na lógica da mercadoria aviltando a lógica do desejo, em que tudo se torna líquido e rotativo. Aqui entendemos os relacionamentos da contemporânea sociedade de consumo - pautados pela não permanência e rotatividade - como expressões de uma sociedade que, orientada pelo *duplo fetiche* (Severiano, 2010), colabora para a cisão entre a corrente terna e a sensual mediante novas proibições da indústria cultural.

Neste último estágio estudado por nós, entendemos que os *amores livres* da sociedade de consumo, mais do que encontrarem-se em harmonia com as regras de uma sociedade marcada pela rotatividade e rapidez, foram construídos em contraposição aos antigos preceitos da sociedade de produção. É aqui que a indústria cultural ganha sua grande potência para atuar como mediadora de repressões. Os elementos importantes para a edificação de uma *construção amorosa* na atualidade encontram-se corrompidos por uma cultura que aprisiona os indivíduos numa ditadura da intimidade em que a busca de prazer e sucesso suplanta a importância de um outro da relação. Isso também pode ser entendido como uma fragilização da possibilidade de se alcançar plenamente o narcisismo secundário, porque estão enfraquecidos os elementos que atuariam como fortalecedores ou norteadores do ego na apreensão da realidade – como as identificações, por exemplo -, na busca por amar e ser-amado. Esse enfraquecimento é corroborado pela lógica da indústria cultural, que deifica os bens de consumo a partir do duplo fetiche, em que a consequência direta é a subjetividade reificada.

O presente estudo, além de buscar contribuir para a produção de referências bibliográficas sobre o tema, pretende realizar uma análise crítica das construções amorosas, de modo a possibilitar a compreensão de que cada momento histórico diferente - sob a égide de uma determinada ordem social - e diferentes modos de produção criam orientações variadas para a vida amorosa, embora sempre fundadas nas mesmas predisposições psíquicas dos indivíduos.

Nosso objeto de estudo – *a construção amorosa* - será abordado por meio de uma pesquisa bibliográfica conforme o método histórico-dialético. Segundo Lakatos & Marconi (1991, p.37), a pesquisa bibliográfica “oferece meios para definir, resolver, não somente problemas já conhecidos, como também explorar novas áreas onde os problemas não se cristalizaram suficientemente” e tem por objetivo permitir ao pesquisador reforço paralelo na análise de suas pesquisas ou na manipulação de suas informações. Desta forma, a revisão bibliográfica não é mera repetição do que já foi dito ou escrito sobre o assunto, mas permite examinar um tema sob um novo enfoque e chegar a conclusões inovadoras.

Partindo da conceituação de pesquisa qualitativa de Gonzales Rey (2005), este estudo configura-se como uma pesquisa baseada no caráter construtivo-interpretativo do conhecimento, tendo como técnica principal que embasa as interpretações a técnica psicanalítica. que Freud (1996/1917) assim descreve:

O que caracteriza a psicanálise como ciência não é o material de que trata, mas sim a técnica com a qual trabalha. Pode ser aplicada à história da civilização, à ciência da religião e da mitologia não em menor medida do que à teoria das neuroses, sem forçar sua natureza essencial. Aquilo que ela visa, aquilo que realiza, não é senão descobrir o que é inconsciente na vida mental (p.389)

A pesquisa qualitativa propõe uma posição reflexiva que permite fundamentar e interrogar os princípios metodológicos, identificando os limites e possibilidades da construção do conhecimento, visando assim “romper com a consciência tranquila e passiva com a qual muitos pesquisadores se orientam no campo da pesquisa”. (Gonzalez Rey, F. 2005, p.3).

O conhecimento produzido pela pesquisa qualitativa legitima-se pela capacidade de produzir permanentemente novas construções no curso da confrontação do pensamento do pesquisador com a multiplicidade de eventos coexistentes no processo investigativo.

Gonzales Rey (2005) aponta que, no caso das ciências antropológicas, tal modelo de pesquisa reafirma a singularidade do objeto de estudo, levando sempre em conta as

características da subjetividade humana configurada na cultura e dela constituinte. Assim a subjetividade assume um valor teórico no estudo do homem, da cultura e da sociedade como um todo, na condição subjetiva que define a ontologia desses três sistemas complexos de realidade.

Neste sentido, nosso fundamento teórico-metodológico para atingir o objetivo proposto será a psicanálise na perspectiva psicossocial, e os autores contemplados em nosso estudo serão Freud, Adorno, Lejarraga e outros que trabalham nesta perspectiva.

1 - TERNURA E SEXUALIDADE: PERCORRENDO OS CAMINHOS DA NOÇÃO DE AMOR E DA PSICOSSEXUALIDADE NA PSICANÁLISE FREUDIANA.

A partir da psicanálise freudiana analisaremos neste capítulo a definição e a psicodinâmica do amor, para mais adiante entendermos os elementos que compõem a chamada *construção amorosa*. Para tanto, desvelamos as diferenças e interrelações entre amor e psicosexualidade na referida obra, com o auxílio de outros autores que também se debruçam sobre o tema, como Lejarraga (2002), Enriquez (2003), e Aulagnier (1985). Entendemos que os elementos estudados são legítimos representantes das constantes transformações que a teoria freudiana apresenta em relação aos seus conceitos ao longo de seu desenvolvimento - conceitos que não estanques e isolados, mas dinâmicos e inter-relacionados com o avanço e aprimoramento da teoria e técnica da psicanálise freudiana.

Neste contexto perguntamos: sobre quais alicerces se embasam as diferenças teóricas e categóricas da *construção amorosa* e seus elementos constituintes - como o amor e a psicosexualidade - no arcabouço teórico da psicanálise freudiana? Em nossas discussões neste capítulo buscaremos identificar o desenvolvimento da concepção de amor em sua relação direta com a repressão, as duas classes de instintos e suas vicissitudes¹. Depois, como

¹ Segundo James Strachey (1996), deve-se observar que o termo inglês “*instinct*” equivale ao alemão “*Trieb*”; mas a palavra *instinto* aqui empregada não deve ser encarada em seu sentido biológico, em que parece ser mais utilizada por algumas correntes de biólogos, embora Freud utilize algumas vezes a palavras “*Instikt*”, tão parecida morfológicamente, mas tão diferente quanto a seu significado para a psicanálise.

Ernst Jones (1989) nos diz que sobre a obra “Os instintos e suas vicissitudes” esta intitula-se “*Trieb und Triebschicksale*”, que, como observamos, tem sido usualmente traduzido como “Os instintos e suas vicissitudes”. O autor nos esclarece que a palavra “*Trieb*” é menos comprometedor que a palavra inglesa “*instinct*”, que pode remeter a algo mais pautado no biológico, inato e hereditário, podendo perder sua vinculação como fronteira entre o psíquico e o somático. Segundo Jones (1989), foram sugeridas outras palavras, como “*urge*” (ímpeto), *impulsion* (impulsão) ou *drive* (impulso ou pulsão), mas nenhuma delas alcançaria o grau de satisfação diante do referencial psicanalítico.

É interessante ressaltar que, segundo o autor, quando esta palavra é empregada por Freud ela constumeiramente remete ao sentido estrito da palavra “*instinto*”, e que a única ressalva do autor a este termo é que esta utilização pode levar alguns impacientes a uma tendência de ligá-la ao sentido biológico que a palavra pode ter. Outro ponto interessante a ser ressaltado é que, segundo Jones (1989), Freud fora advertido pelo fato seu tradutor inglês talvez não tivesse predisposição epistemológica e linguagem científica suficientes para fazer uma tradução adequada de sua obra. Advertência que levou a Freud a responder que preferia alguém com boas intenções com a Psicanálise para traduzir sua obra, a alguém acéptico e com bom faro de tradução.

Segundo Hans (2004), a tradução mais recente de “*Trieb*” por “*pulsão*” não se refere ao temor de que a palavra *instinto* possa remeter-se a uma tendência reducionista da biologia, mas ao fato de que talvez este termo remeta a uma representação mais desligada dos aspectos representacionais fundamentais para uma compreensão psicodinâmica e metapsicológica do inconsciente. Por isso a escolha recaiu sobre um neologismo oriundo do francês e já usual na psicanálise brasileira: ‘pulsão’ - que, apesar de menos compreensível do que “*instinto*”, tem a vantagem de remeter foneticamente a algo que ‘pulsa’ e a ‘impulsão’.

Devido a tais discussões que circundam o conceito de “*Trieb*” em sua tradução por “*instinto*” ou “*pulsão*”, mesmo sabendo que a tradução por pulsão pode ser a mais satisfatória, decidimos por uma saída que privilegia o referencial bibliográfico usado em nossa pesquisa.

mencionado, apoiar-nos-emos na delimitação do termo “*construção amorosa*”, que remete à passagem do narcisismo primário para o narcisismo secundário em meio a processos de idealização de, formação de ideais e outros, na subjetivação dos indivíduos.

O aprofundamento destes caminhos, que possibilitam uma construção teórica sobre o fenômeno amoroso a partir da psicanálise freudiana, é o objeto de nossa pesquisa e principalmente deste capítulo, uma vez que nosso estudo sobre a construção amorosa perpassa brevemente importantes momentos da sociedade ocidental, convergindo para uma relevante análise do objeto de estudo na contemporânea sociedade da mercadoria (do consumo). Isto torna necessário buscar compreender a dinâmica que envolve e fundamenta o fenômeno amoroso a partir dos conhecimentos psicanalíticos sobre a vida amorosa e suas duas correntes: a terna e a sensual.

Para tanto, veremos que num primeiro momento de sua obra Freud apresenta o amor e a sexualidade como correlatos. Isso ocorre concomitantemente à preocupação do autor em consolidar a psicanálise enquanto ciência com base no conceito de trauma. Neste contexto, a ênfase das explicações e do processo terapêutico das neuroses fundava-se na possibilidade de ab-reação de uma afeto estrangulado, que trabalharia como agente da neurose. A distinção da natureza desses traumas individuais não havia sido aprofundada. Também ainda não havia a diferença qualitativa (imprescindível na teoria freudiana) entre os instintos, essa diferença era apenas esboçada por Freud.

Em um segundo momento Freud passa a dar ênfase aos conteúdos psicosssexuais na etiologia das neuroses e, conseqüentemente, aprofunda a teoria do recalque. Com isso Freud sela sua divergência com Breuer e se pauta principalmente pela diferença – e algumas vezes contraste - entre os instintos sexuais e os instintos ou pulsões do ego.² Nesse contexto teórico do pensamento freudiano o fenômeno amoroso passa a tomar contornos mais claros que no momento precedente. Devido à importância dada pela psicanálise ao inconsciente, a repressão

Nós utilizamos em ampla e larga escala os textos da Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud da imagem sob a edição de tradução feita por Jaime Salomão. Esta orientação se deve a que as edições mais recentes ainda não possuem tradução de muitos textos utilizados por nós; assim, optamos por manter o termo “instinto” no lugar de “pulsão” visando um acoação textual entre nossa pesquisa e as citações diretas de Freud em seus textos trabalhados.

² Freud e Breuer (1905b) inicialmente tinham como causa de sua união quanto ao estudo com as histéricas certa divergência com as ideias de Pierre Janet. Segundo este, o colapso psíquico observado nos fenômenos histéricos resultaria de uma insuficiência psíquica acarretada por degenerações no sistema nervoso. Ao contrário de Janet, Freud e Breuer acreditavam que a cisão de mente observada nas pacientes não era de origem somática, mas sim de natureza psicogênica. Mais tarde Freud e Breuer entraram em divergência quanto à natureza dos conteúdos, que se tornavam a causa destas cisões e dos sintomas. Para Freud (1905b), estes conteúdos eram principalmente de natureza sexual, ideia que Breuer nunca aceitou.

e a sexualidade infantil e a escolha do objeto amoroso na vida adulta começam a ser compreendidas como uma repetição/elaboração/reencontro com o objeto primevo (de caráter incestuoso), com base na matriz das primeiras relações amorosas. Descortina-se um campo de tabus, regras e normas em que a civilização/cultura passa a ter grande importância teórica, pois é entendida como o elemento que exerce massiva influência na cisão de duas importantes correntes da vida sexual do indivíduo: a corrente terna e a sensual.³

Por fim poderemos destacar outra importante transformação na compreensão freudiana do amor, que ocorre com a sistematização do conceito de narcisismo. Com ele podemos identificar uma nítida construção teórica sobre o amor, em que Freud não abandona os progressos anteriores, mas os inclui de forma dinâmica no conceito de narcisismo. Este é compreendido como uma fase do desenvolvimento da libido na necessária passagem do autoerotismo para o amor objetal. Tal passagem é possibilitada por este momento de reorganização pulsional, que ocorre principalmente a partir de duas vias ou modelos: a escolha narcísica e a escolha de objeto por apoio. A teoria do narcisismo na psicanálise freudiana também possibilitou a diferenciação clara entre o amor e paixão, em que este está diretamente ligado ao narcisismo secundário (superego/ideal-*de-ego*), enquanto aquela se aproxima do narcisismo primário (*ego-ideal*).

³ Freud, em seu texto intitulado “Notas sobre um estudo Autobiográfico”, de 1926, chega a apontar que existiriam duas tópicos sobre os instintos separados em três grupos diferentes. A primeira diferenciação era embasada na diferença entre os instintos do ego e os instintos sexuais, que, como veremos, encontrará eco nas duas importantes correntes da vida amorosa. A segunda diferenciação é pautada no conceito de libido egoica e libido narcísica, que como podemos perceber, envolvem das formulações a respeito do narcisismo e marcam uma importante fundamentação sobre a teoria do amor; e a terceira diferenciação no âmbito das pulsões é a pulsão de vida e a pulsão de morte.

Em nosso estudo que trata das duas correntes da vida amorosa, deteremos nosso enfoque sobre a primeira tópica destas formulações; mas, como escreve o próprio autor, uma formulação não exclui a outra, muito pelo contrário, elas se complementam e se aprimoram. Um exemplo disso é que em seu texto “Psicologias de Massa e análise do ego” Freud, mesmo já tendo formulado seu conceito sobre o narcisismo e sobre os instintos de vida e morte e estando prestes a escrever sobre sua segunda tópica do aparelho psíquico (Id, Ego e Superego), ainda continua a utilizar os conceitos de corrente e terna e sensual em sua análise da vida amorosa, num subcapítulo intitulado “Estar amando e Hipnose”.

1.1 - Entre ternura e sexualidade: uma compreensão freudiana sobre o surgimento de uma “noção de amor” e os caminhos da libido na vida amorosa

1.1.1- Diante do corpo e do psíquico: o surgimento de uma noção de amor a partir da construção teórico-metodológica da psicanálise freudiana

Segundo Ferreira (2004), *Amor* é o sentimento de dedicação absoluta de um ser a outro, ou a uma causa. Esse termo ainda pode denominar uma forte inclinação sexual para com outra pessoa. Já a palavra *sexualidade* significa condição de sexual, refere-se diretamente à cópula. O termo *paixão*, por sua vez, dissocia-se do term *amor* por corresponder a um sentimento ou emoção levados a um alto grau de intensidade que conduz a uma atividade, a um vício ou a um hábito dominador. Apesar de esses termos estarem próximos e subsistirem sob o mesmo tema, o ato de amar tem a particularidade de não excluir os outros elementos apresentados: pode equivaler a ter sentimento mútuo de amor, ternura e paixão.

Por sua vez, a palavra construção remete ao ato de construir, dar estrutura, edificar e conceber. Juntas, as palavras construção e amor formam o que Eugene Enriquez (2003) denominou de *construção amorosa*, termo que se refere ao movimento no qual amantes orientam suas energias para conceber, construir e edificar uma comunhão afetivo-sexual que sai da esfera puramente corpórea dos encontros amorosos.

De início podemos notar que, para a linguística, a diferença entre esses elementos constituintes da *construção amorosa*, além de suas diferenças qualitativas, apresenta também uma importante diferença quantitativa, expressa na intensidade de sua manifestação. Tomando as definições expostas, podemos supor que tudo que envolve o amor necessariamente traz consigo a sexualidade; mas não é prudente subentender o contrário, pois nem a toda sexualidade subjaz o amor. Levando em consideração a palavra construção, subentendemos que o amor, enquanto movimento de dedicação, pode ser um exímio colaborador no ato de construir, edificar e conceber, ao passo que a paixão, enquanto intensificadora de uma atividade, pode atuar como importante combustível ou catalisador, mas, em excesso, pode prejudicar aquela construção. Se, como vimos, no amor podem coexistir a paixão e a sexualidade, somos levados a tentar encontrar uma ligação entre estes três elementos que possibilite esta convergência.

À primeira vista, esta ligação entre estes termos/manifestações parece residir na substancial orientação para a união e/ou ligação que tanto a paixão quanto o amor parecem representar - união que parece ter seu objetivo escancarado no caminho e orientação da

sexualidade; mas será que a sexualidade tem tamanha importância na vida psíquica e na constituição destas manifestações, ao ponto de subsistir enquanto norteadora de fenômenos aparentemente tão contrastantes?

Sigmund Freud (1996/1917) apontara que a humanidade precisou enfrentar três importantes momentos na sua história recente que resultaram em uma guinada na sua forma de ver o mundo e nele se orientar. Nestes acontecimentos a ciência fora a responsável por ferir o seu narcisismo mediante desconcertantes resignificações de seus próprios costumes ou concepções. O primeiro destes acontecimentos reside na descoberta de Nicolau Copérnico, que levou até as últimas consequências o projeto do antropocentrismo, descobrindo que o sol não girava em torno da terra, mas, ao contrário, era a terra que girava em torno do sol. O segundo acontecimento foi responsável por tirar os homens do lugar de privilegiados aos olhos de uma providência divina, quando Charles Darwin elaborou sua teoria da evolução situando a humanidade numa escalada animal de evoluções por meio da seleção natural; e por último, o próprio Freud, que abalou os preceitos iluministas de uma razão absoluta, apontando que o homem não é dono de sua própria casa, pois conteúdos inconscientes se apresentam como fatores fundamentais de sua vida anímica. Essa assertiva de Freud remete à Psicanálise e à sua técnica de estudo do inconsciente, que desvendam neste um importante elemento na formação, estruturação e orientação das subjetividades. Na dinâmica deste inconsciente, a sexualidade assumiu papel preponderante em suas discussões.

De acordo com Freud (1996/1916), as ideias suscitadas a partir do conhecimento adquirido pela Psicanálise não demoraram a encontrar inimigos e opositores. Este fato, segundo o autor, é perfeitamente compreensível, pois esta ciência, a partir de seus estudos dos neuróticos, acabou por trazer à tona uma série de discussões que foram penosamente rechaçadas e negligenciadas ao longo dos tempos. Estes opositores da Psicanálise encontram nas discussões sobre o inconsciente e a sexualidade – principalmente a sexualidade infantil – as pretensas justificativas para uma severa batalha.

A compreensão sobre o conceito de inconsciente, segundo Freud (1996/1916), esbarra principalmente na magnitude de crédito dado à consciência e à razão desde o nascimento da filosofia até a construção da ciência moderna; mas é justamente a primeira que encontra uma incrédula opositora. Segundo o autor, diminui esta dificuldade em reconhecer algo inconsciente - que encontra em si mesmo sua razão de ser e foge ao estatuto da consciência - quando se compreendem e se percebem os produtos deste inconsciente na vida cotidiana. Esses precipitados são conhecidos como parapraxias, chistes, atos falhos, lapsos de linguagem, de escrita, de fala, etc., e encontram nos conteúdos do inconsciente motor de seu

aparecimento. Não obstante, segundo o autor, é sem dúvida nos sonhos que se encontra a via régia para a compreensão e estudo do inconsciente.

O segundo foco de uma severa discussão empreendida pela Psicanálise reside no fato de que, com os estudos dos neuróticos, essa ciência demonstrou que grande parte do sofrimento enfrentado pelos neuróticos nas psiconeuroses de defesa (histeria, neurose obsessiva, etc.) tinha como núcleo de sua etiologia a famigerada sexualidade. Ainda mais: ao investigar as bases desta etiologia a Psicanálise acabou chegando aos campos mais longínquos do desenvolvimento da personalidade, encontrando na mais tenra infância as motivações dos sofrimentos neuróticos da sexualidade infantil. Assim, segundo Freud (1996/1916), a Psicanálise foi responsabilizada por violar uma suposta inocência dos infantes e sua sexualidade - oposição que, segundo o autor, encontra energia justamente nessa imparcialidade dos adultos em lidar com as questões de ordem psicosssexual. Não obstante, mesmo sofrendo tantas acusações e desconfianças, a Psicanálise alcançou proeminência e o estatuto de uma das ciências mais importantes surgidas no século XX, a qual, segundo Freud (1996/1913a), além de suas aplicações médicas, ainda possibilita importantes aplicações não médicas – por exemplo, na filologia, na biologia, na filosofia, na sociologia, na educação e outras.

Seria possível a partir da Psicanálise freudiana, chegar a uma distinção entre amor, paixão e sexualidade? Ainda mais: conseguiríamos, diante desses elementos, entender a dinâmica que envolve uma *construção amorosa* e suas particularidades diante da cultura? Buscaremos responder a essas questões neste capítulo.

Lejarraga (2002a) afirma que na construção e desenvolvimento dos estudos psicanalíticos de Freud a conceituação sobre o amor enquanto um fenômeno psíquico com categorias próprias delineado no fenômeno amoroso aconteceu gradualmente. Segundo a autora, isto se deveu ao fato de Freud, no início de seus trabalhos, ter tido outro objetivo a ser alcançado, qual seja, construir uma teoria psicanalítica da histeria tendo como base os conceitos de trauma, defesa, mecanismos de formação dos sintomas e sua relação com a vida erótica de suas pacientes. Ele tinha como objetivo principal integrar esses elementos fundamentais das psiconeuroses com a sua tese da etiologia sexual da/na primeira infância dos pacientes.

Para Lejarraga (2002a), Freud inicialmente não apresentou uma distinção conceitual profunda e clara entre os elementos/manifestações do enamoramento, do amor com as relações referentes à sexualidade e excitações sexuais. A autora aponta que a primeira menção de Freud sobre a noção do amor e seu fenômeno apareceu em 1890, em seu “*Artigos sobre*

Hipnotismo e Sugestão”. Nele Freud expõe as convergências entre o fenômeno amoroso e a manifestação observada na relação entre o hipnotizador e seu hipnotizado. Este assunto foi evado a cabo pelo autor porque a hipnose foi o primeiro método utilizado por ele no tratamento da histeria. Freud só veio a encontrar uma resposta satisfatória sobre a relação entre enamoramento e a hipnose quase três décadas depois, em seu texto de 1921 “Psicologia de massas e análise do ego”.

Esta busca de explicação do fenômeno amoroso em sua relação com a hipnose e depois com a melancolia se insere nas possibilidades metodológicas de Freud no início de sua teoria porque ele utilizou o método hipnótico como ferramenta no estudo da histeria. Segundo Ernest Jones (1989a), Freud foi um importante responsável pela mudança de paradigmas na psiquiatria de sua época. Para autor, Freud, ao entrar em contato com os conhecimentos produzidos pela escola de Charcot e Berheim, foi levado a um novo horizonte no tratamento e estudo dos fenômenos histéricos. Charcot ajudou Freud a lançar luz sobre a importância de conteúdos não conscientes na formação dos sintomas histéricos, levando a utilizar-se da hipnose como técnica de intervenção clínica para o tratamento da doença. Não obstante, a utilização desta técnica por Freud esbarrou em importantes obstáculos.

Segundo o próprio Freud (1996/1905b), sua busca por um novo método para o tratamento da histeria a partir do abandono da hipnose contou com três importantes pontos. O primeiro é que, segundo o autor, o método hipnótico era uma intervenção muito invasiva, uma vez que os pacientes em sugestão hipnótica não tinham consciência dos conteúdos trabalhados na elucidação de seus sintomas. Em segundo lugar, Freud afirma que os progressos alcançados pela hipnose eram muito modestos, uma vez que não possibilitavam um afastamento permanente daqueles sintomas. O último e mais importante ponto para nossa discussão atual é o fato de que Freud não dominava de forma primorosa a técnica da hipnose, tanto que alguns de seus pacientes relutavam em entrar na sugestão hipnótica, o que inviabilizava o trabalho com a técnica. Assim, Freud foi levado a indagações sobre a hipnose e seus elementos constituintes, como o questionamento sobre qual o elemento de possibilita uma boa utilização do método. Foram estes questionamentos, entre outros, que levaram Freud às analogias entre o hipnose e o fenômeno do enamoramento.

Segundo Lejarraga (2002a), Freud discute que essa singularidade na relação entre hipnotizador e hipnotizado é também encontrada na relação das crianças com os pais e entre os enamorados. Essas indagações e curiosidades sobre similaridade entre esses fenômenos acompanharia toda a construção teórica freudiana. Nos dois casos (hipnotismo e enamoramento) nota-se um considerável nível de obediência crédula do sujeito à sua fonte de

amor, uma relação pautada principalmente na estima exclusiva de um pelo outro. Freud (1996/1905c) retoma estas ideias em seu artigo sobre o tratamento anímico ao apontar as aproximações entre o hipnotizado e o apaixonado:

Mas o fato de o mundo do hipnotizado estar como que restrito ao hipnotizador não é tudo. Ocorre ainda que o primeiro torna-se completamente dócil perante o segundo, ficando obediente e crédulo, e de um modo quase ilimitado na hipnose profunda. Na maneira como se dão essa obediência e essa credulidade mostra-se então, como característica do estado de hipnose, que a influência da vida anímica sobre o físico aumenta extraordinariamente no hipnotizado (p. 09)

E continua:

Observe-se, de passagem, que uma credulidade como a que é demonstrada pelo hipnotizado perante o hipnotizador, fora da hipnose e na vida real, só é encontrada nos filhos perante os pais amados, e que uma adaptação semelhante da própria vida anímica à de outra pessoa, com uma submissão análoga, encontra um paralelo único, mas integral, em algumas relações amorosas plenas de dedicação. A combinação da estima exclusiva com a obediência crédula costuma estar entre as marcas distintivas do amor.(p. 09)

Num segundo momento Freud discute o relacionamento amoroso nos “Manuscritos G”, de 1996/1895, apresentando-o em comparação com o fenômeno da melancolia. Neste caso a pessoa encontra-se sob uma interessante tensão psíquica de amor (Lejarraga, 2002a), na qual “Freud considera, que, com frequência os melancólicos são anestesiados sexualmente, não tendo necessidade ou sensações em relação ao coito, mas um anseio pelo amor na sua forma psíquica” (Lejarraga, 2002a, p. 49).

Em suas investigações sobre a etiologia e mecanismo da histeria -principalmente em seus “*Estudos sobre a histeria*”, escritos em conjunto com Josef Breuer em 1895 – Freud privilegia os conflitos e tramas que envolvem diretamente a vida amorosa das pacientes e seus objetos de amor, como é o caso clássico de *Elizabeth Vom R.* e *Miss Lucy*: a primeira se apaixona pela cunhado e a segunda é apaixonada pela patrão; no entanto, quando teoriza sobre estes sentimentos e acontecimentos, Freud os descreve como de natureza predominantemente

erótica, sem aprofundar sua relação e discrepância com o fenômeno amoroso em si e suas singularidades.

Um interessante movimento apontado por Lejarraga (2002a) é que nesta fase do desenvolvimento da Psicanálise cabe ao companheiro de Freud, Josef Breuer, a tentativa de efetuar uma diferenciação mais delimitada entre o chamado instinto sexual e o fenômeno amoroso propriamente dito - mas ainda sem uma diferença nítida entre amor e paixão. Segundo Breuer, o apaixonamento é resultado de uma excitação dos instintos sexuais, o que define o fenômeno como um “afeto sexual”:

Essa representação (a representação singular de uma pessoa individual quando ocorre o fenômeno de apaixonar-se) absorve toda a quantidade de “excitação afetiva”, isto é, quando está ativamente presente na consciência estimula o acréscimo de excitação que de fato se originam de outra fonte, a saber, as glândulas sexuais (Breuer citado por , Lejarraga, 2002a, p.50)

Desse modo,

As referências, que permeavam vastamente os relatos clínicos e os sonhos, se apresentavam nos termos e linguagem científica da época, como uma manifestação afetiva imediata da vida sexual orgânica. Assim, Freud estabelece uma correspondência direta entre o fenômeno amoroso e sexualidade, considerando o apaixonamento de Elizabeth von R. pelo cunhado, por exemplo, um testemunho do caráter sexual de seus sintomas histéricos. (Lejarraga, 2002a, p.51)

Esta equivalência entre a vida sexual e a vida amorosa ainda aparece em obras posteriores de Freud, por exemplo, no Caso Dora, em que a “vida amorosa inconsciente das garotas histéricas é a tradução afetiva da vida sexual recalcada. Contudo, como ainda não há uma distinção teórica clara entre afeto sexual e a excitação sexual, a vida amorosa torna-se sinônimo da vida sexual.” (Lejarraga, 2002a, p.52).

No início destas formulações sobre o amor Freud já expressa a genialidade de suas construções teóricas sobre a vida anímica nas analogias apresentadas entre o fenômeno amoroso, a melancolia e a hipnose, o que marca seu profundo interesse pela vida mental além da psiquiatria, embora possamos perceber que quando o autor tenta escrever sobre a psicodinâmica das psiconeuroses de defesa esses fundamentos sobre o amor e a

sexualidade são ligeiramente ancorados nas bases biológicas destas, como apresentado nos *Estudos* e principalmente nas discussões de Breuer. Esse ligeiro retraimento sobre o tema no núcleo do desenvolvimento e nas formulações conceituais sobre o amor torna-se mais inteligível a partir da pré-história intelectual e acadêmica de Freud.

Segundo Jones (1989a), Josef Breuer e Freud mantinham uma amizade desde os tempos de formação acadêmica do Pai da Psicanálise, quando ambos trabalhavam em laboratórios de grande orientação psicofísica e em bases científico-metodológicas muito ortodoxas, seguindo os paradgmas do famoso psicofísico Hermann Helmholtz. Freud vai reformulando suas ideias sobre a Psicopatologia e Psiquiatria principalmente depois de seu contato com as escolas de Charcor e Berhheim, as quais apontavam a hipnose como uma promissora ferramenta para a Psiquiatria no estudo de algumas patologias, como a histeria, por exemplo. Só depois de utilizar a hipnose em seus estudos e depois do conhecimento de um método que tinha a hipnose por base - o chamado método catártico de Breuer - é que os dois tornaram-se parceiros nas construções intelectuais e clínicas sobre a histeria. Segundo Jones (1989), Freud, mesmo avançando em suas conceituações sobre a vida mental – avanços que muitas vezes demonstravam os desajustes das Psiquiatria da época,- sempre tivera uma preocupação em não ceder a análises especulativas que contrariassem as leis das ciências da natureza.

Essa preocupação pode ter influenciado as contruções teóricas de Freud sobre o amor neste início de seus estudos, uma vez que este tema poderia ser entendido como de base especulativa, sendo necessário ficar restrito aos poetas e filósofos; mas Freud - como sabemos -, ao encontrar uma sólida base para a psicanálise, pautada nos conhecimentos sobre o inconsciente e a repressão, pôde avançar na compreensão do mundo anímico, outrora rechaçado pela ciência em várias esferas, como o amor e os sonhos, por exemplo. Assim, o desenvolvimento de uma teoria sobre o amor pode também estar diretamente ligado com a segurança conceitual que a Psicanálise proporcionou a Freud para trabalhar com temas que foram rechaçados pelas ciências naturais.

1.1.2 – O advento da teoria do recalque e as novas reformulações na noção de amor: a sexualidade infantil e o reencontro com o objeto

A superação da divergência que levava a uma diferenciação rigorosa entre a vida amorosa e a vida sexual no início das pesquisas de Freud, está diretamente vinculada à

modificação do método freudiano para trabalhar com as psiconeuroses e, conseqüentemente, também na mudança de alguns de seus conceitos.

Ao abandonar a teoria do trauma e formular uma teoria da repressão, Freud passa a entender os fenômenos da vida amorosa em sua vinculação com os componentes da sexualidade enquanto importantes elementos na etiologia das neuroses. Tal teorização sobre as neuroses passa a se orientar para uma ênfase na psicosexualidade e, principalmente, nas marcas desta na infância dos pacientes. A ênfase nestes conteúdos seria a base para a formulação do encontro amoroso que, seria entendido como fundamentado em dois importantes pontos: as vivências da infância pregressa dos sujeitos e a força de duas importantes correntes na vida anímica. Mais especificamente, o encontro amoroso abandona a visão corrente de que surge espontaneamente com a maturidade da adolescência e passa a ser analisado como tendo uma base pregressa. Assim, o encontro amoroso observado na vida adulta é apresentado como a reedição de importantes vivências com um primitivo objeto nas relações de amor e ódio presentes na díade mãe-bebê; e é entendido também a partir da cisão entre as duas correntes da vida amorosa - a corrente terna e a sexual. São justamente esses pontos que discutiremos adiante. Ernest Jones nos oferece um valioso resumo do primeiro ponto, já o segundo, infelizmente, passou despercebido.

Segundo Ernest Jones (1989b), a segunda maior obra de Freud é “*Três Ensaios sobre a Sexualidade*”, obra escrita em 1905. São *ensaios* porque Freud apresenta neste texto várias teses sobre a sexualidade nunca antes trabalhadas, principalmente por seu enfoque proposto pela psicanálise sobre o conteúdo inconsciente. Nesta obra Freud apresenta importantes manifestações da sexualidade tendo em vista uma nova compreensão do desenvolvimento e estruturação da subjetividade. Afirma Jones (1989b):

A terceira parte é dedicada às mudanças que ocorrem na vida na época da puberdade. Aqui, mais uma vez, Freud insistiu na natureza complicada do desenvolvimento sexual, em como o estágio final da primazia genital é alcançado apenas através de muitas alterações evolutivas nos componentes elementares que compreendem os primórdios do instinto. Essas alterações são influenciadas tanto pela constituição sexual inata quanto pelas experiências da vida, especialmente do início da vida, sendo, portanto, sujeitas a muitas inibições, fixações e desvios no decorrer do desenvolvimento. Tudo isso explica a extraordinária variedade que se observa na índole sexual e nos hábitos dos seres humanos. (p. 294)

Lejarraga (2002a) apresenta uma passagem que ajuda a esclarecer o emaranhado que envolve a distinção entre amor, sexualidade e paixão a partir desta obra freudiana. Segundo a autora, na primeira parte de sua obra Freud busca circunscrever o caráter polimorfo da sexualidade humana (principalmente na primeira infância) e sua conseqüente contraposição à visão corriqueira de que o instinto sexual é invariável quanto a seu objeto de satisfação, sendo predestinada desde o início. Afirma Freud (1996/1905a):

A experiência obtida nos casos considerados anormais nos ensina que, neles, há entre a pulsão sexual e seu objeto sexual apenas uma solda, que correríamos o risco de não ver em conseqüência da uniformidade do quadro normal, em que a pulsão parece trazer consigo o objeto. Assim, somos instruídos a afrouxar o vínculo que existe em nossos pensamentos entre pulsão e objeto. É provável que, de início, a pulsão sexual seja independente de seu objeto, e tampouco deve ela sua origem aos encantos deste.
(Freud, 1996/1905a, p.140)

Perguntamos aqui: o que o instinto sexual? Freud (1996/1905a) define o instinto/pulsão sexual como a expressão psíquica de uma necessidade animal que busca satisfazer uma intenção sexual que por este motivo ganha o nome de libido. Esta necessidade sexual (enquanto instinto chama-se libido) surge concomitantemente a outra importante fonte de necessidade: a de nutrição, chamada fome. A esta outra necessidade chamar-se-á, enquanto instinto, de instintos de autoconservação ou instintos do ego. O autor ainda complementa:

Por pulsão podemos entender, a princípio, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estímulos que flui constantemente, para diferenciá-la do estímulo, que é produzido por excitações isoladas de fora. Pulsão, portanto, é um dos conceitos de delimitação entre o anímico e o somático.(Freud, 1996/1905a, p.159)

Exemplificando o conceito de libido por meio de uma metáfora, Freud (1996/1905a) apropria-se do mito platônico do Banquete, apresentado pelo poeta Aristófane⁴. Nesse mito a

⁴ Platão em sua obra “O Banquete” apresenta por meio do poeta Aristófanes uma teoria a respeito de Eros. Para o pensador os seres humanos eram constituídos em duplos: homem-homem, mulher-mulher e homem-mulher. Esses seres duplos devido a seu esplanêndido poder e felicidade, tornaram-se insensíveis em relação aos deuses devido sua onipotência. Diante deste fato eles foram mutilados por Zeus uma vez que o deus os cortou ao meio com seu trovão fazendo com que as partes antes unidas e onipotentes se tornassem divididas e faltosas. Assim, esses antigos seres duplos agora partidos ao meio foram levados a passar a existência em busca de sua metade perdida. Assim para Aristófanes o amor é constituído pela falta e o desejo de suprir essa falta.

variabilidade dos objetos para satisfação dos instintos é efetiva e clara. Para Freud (1905a), o mito é uma metáfora perfeitamente condizente com a definição do senso comum sobre o instinto sexual. Ele busca mostrar que este instinto sexual é variável e inconstante quanto a seus objetivos, que não são fixos ou dados por um instinto pré-concebido, como se costumava pensar.

Como citado acima, para Freud damos o nome de fome à nossa necessidade de comer, enquanto às nossas necessidades ligadas a satisfações de nossa psicosexualidade damos o nome de libido. Para formular bases mais claras sobre a distinção destas duas classes de instintos, o autor discorre sobre a natureza de seus objetos de satisfação. A fome é representante dos instintos de autoconservação em que a satisfação é realizada por meio de um objeto invariável e intrasferível, como é o caso dos alimentos; por outro lado, a satisfação dos instintos sexuais não é tão seletiva como a fome quanto ao seu objeto de satisfação.

Para Freud (1996/1905a), é particularmente interessante notarmos essa diferença qualitativa entre os instintos sexuais e os instintos de autoconservação. Os primeiros apresentam um forte caráter de plasticidade quanto ao rebaixamento das qualidades de seu objeto de satisfação, como se pode observar nos casos de necrofilia, zoofilia, pedofilia, etc.); já os instintos do ego (representados pela fome) muito raramente admitem tal aviltamento, reivindicando uma maior exclusividade dos objetos de satisfação, porque são mais energicamente arraigados em seu objeto, como afirma Freud (1996/1905a, p.140). Assim, quando temos sede devemos saciá-la com um líquido, preferencialmente a água, e quando sentimos fome devemos buscar por comida. Já os instintos sexuais não são constituídos a partir de tais restrições, podendo encontrar os mais variados objetos para sua satisfação.

Lejarrada (2002a) levanta uma importante constatação sobre os conceitos de instintos sexuais e instintos do ego e seus objetos de satisfação. Segundo a autora, “a pulsão sexual, desde o começo da formação psíquica – e desde as primeiras teorizações freudianas – parece independe da constituição do objeto, enquanto a noção de ‘amor’, como insinua a fábula platônica, implicaria necessariamente um objeto.”(p.52). Assim, Lejarraga levanta a discussão sobre a possibilidade de uma convergência entre a característica de imutabilidade do objeto para a satisfação dos instintos sexuais em sua vinculação com os instintos do ego. Provavelmente, esta ligação possibilita o caráter de permanência em um mesmo objeto sexual: o objeto de amor.

Lejarraga (2002a) constata um divisor de águas na obra freudiana quando o assunto é o fenômeno amoroso e suas relações com o objeto de satisfação. A autora aponta que no texto que discutimos Freud apresenta um objeto de amor que deixa de ser apresentado como um

simples produto da sexualidade em sua fonte endossomática, ou como um correlato equivalente entre sexo e amor - como vimos anteriormente - para valorizar as qualidades do objeto de amor. Antes esse objeto de amor era analisado como resultante de uma causa, que é a exigência de uma descarga de tensão endossomática; mas agora torna-se uma manifestação psiquicamente delimitada, podendo até se referir a uma supervalorização do objeto sexual. Nesse caso, o objeto de amor é que sofre esta supervalorização e passa, assim, para primeiro plano na dinâmica pulsional.

Ao consultarmos o referido texto freudiano percebemos e podemos entender que essa mudança é bastante marcada e clara dentro da discussão sobre o amor e a sexualidade. Freud (1996/1905a) apresenta a ideia de que a supervalorização do objeto sexual é uma forma de desvio do alvo sexual, fenômeno que pode ser observado no fetiche, em que outras partes do corpo que não os órgãos genitais são supervalorizados e sexualizados, ao mesmo tempo em que sempre estão a eles associados simbolicamente. Afirma o autor:

Somente em raríssimos casos a valorização psíquica com que é aquinhado o objeto sexual, enquanto alvo desejado da pulsão sexual, restringe-se à sua genitália; ela se propaga, antes, por todo o corpo, e tende a abranger todas as sensações provenientes do objeto sexual. A mesma supervalorização inunda-se pelo campo psíquico e se manifesta como cegueira lógica (enfraquecimento de juízo) perante as realizações anímicas e as perfeições do objeto sexual, e também como uma submissão crédula aos juízos dele provenientes (, p.142).

Para Freud (1996/1905a), esta supervalorização pode ultrapassar as barreiras da concretude do corpo e estender-se ao campo psíquico, como se observa no enamoramento. Neste, a pessoa em questão é superinvestida e superestimada em relação à sua figura real. Esse fenômeno é chamado pelo autor de “credulidade no amor”, e mais tarde, com as formulações sobre a narcisismo, ganhará o nome de idealização. Aqui existe uma crédula obediência e perfeição da/na pessoa amada, aos moldes do que discutimos estar presente no hipnotismo e na relação das crianças com os pais. Segundo Lejarraga (2002a), “a força da supervalorização psíquica do objeto sexual, que se apresenta no amor, se manifestaria também nos ‘desvios sexuais’, que seriam constitutivos, parcialmente, do amor normal” (p.53).

No segundo capítulo da supracitada obra de Freud, intitulado “A sexualidade infantil” , o autor acrescenta uma importante categoria para a resolução da dinâmica da noção de amor em suas formulações. Freud (1996/1905a) continua a aprofundar os caminhos dos instintos

sexuais, que, em princípio, são independentes do rigor de um objeto para sua satisfação; no entanto ele aponta a existência/manifestação destes instintos segundo sua natureza, que seriam, em princípio, instintos parciais, por estarem vinculados ao prazer de órgão e autoeróticos pela possibilidade de obterem satisfações no próprio corpo do indivíduo.

No autoerotismo a criança torna-se independente do mundo externo, uma vez que estes prazeres de órgão possibilitam o adiamento de uma busca de satisfação pelos objetos alheios. Freud (1996/1905a) dá como exemplo o chupar do dedo, em que a criança adia momentaneamente o contato com o peito da mãe e sua própria pele serve para satisfação, mesmo que de forma inferior, se comparada a outras maneiras de satisfazer. Aqui se apresentam as fases de organização da libido que, pautadas por estes instintos parciais e influenciadas pelo autoerotismo, constituem-se conforme determinadas zonas erógenas: as fases oral, anal e fálica.

Segundo Lejarraga (2002a), nessa obra Freud também aponta uma distinção entre *autoerotismo e o amor objetal*. Nessa distinção, outro elemento que não a sexualidade aparece como importante fator nas relações amorosas e como responsável pelo aprimoramento das relações objetais: a corrente terna da vida sexual, que apareceria vinculada com os instintos do ego. Informa a autora:

Aparece neste texto, pela primeira vez, uma referência à corrente terna da vida sexual, que surgiria no período de latência como resultado do recalque e que permaneceria com um resíduo da sexualidade infantil. A normalidade da vida sexual consistiria na coincidência dessa corrente terna com a corrente sexual.(Lejarraga, 2002a, p. 54)

Esse resíduo da sexualidade infantil apontado por Lejarraga é justamente o momento em que na amamentação coincidem a satisfação dos instintos do ego e a satisfação dos instintos sexuais. Esse estado é representado por Freud na seguinte imagem:

A princípio, a satisfação da zona erógena deve ter-se associado sem dúvida a origem da sensação prazerosa. A princípio, a satisfação da zona erógena deve ter-se associado com a necessidade de alimento. A atividade sexual achava-se associada com a necessidade de alimento. Quem já viu uma criança saciada recuar do peito e cair no sono, com as faces coradas e um sorriso beatífico, há de dizer a si mesmo que

essa imagem persiste também como norma na expressão de satisfação sexual em épocas posteriores. (Freud, 1996/1905a, p.171)

Quanto a isto é de se perguntar: qual a importância desta vivência para as orientações da vida amorosa? Para Freud (1996/1905a) os resultados referentes ao ancoramento na primeira escolha objetal infantil (imagos das figuras parentais: o pai e, principalmente, a mãe) ou projetam-se para as épocas posteriores da vida dos indivíduos ou se conservam como são ou passam por uma importante renovação no período da adolescência. Essa passagem não é feita diretamente, ao contrário, abre-se espaço entre essas duas etapas (primeira infância e adolescência) durante o período de latência.

Segundo Freud (1996/1905a), os alvos sexuais da primeira infância são amenizados pelos recalques oriundos da fase de latência, e representam, depois desta transformação, o que se pode descrever como *corrente de ternura da vida sexual* dos indivíduos. Com a chegada da puberdade é restaurado o domínio dos instintos sexuais, que agora, além de buscarem cumprir seus objetivos, enfrentando obstáculos e barreiras que se apresentam aos seus propósitos, também têm que lidar com as marcas deixadas pela dinâmica da corrente terna sobre os objetos de amor. Para Freud (1996/1905a),

A escolha de objeto da época da puberdade tem de renunciar aos objetos infantis e recomençar como corrente sexual. A não confluência dessas duas correntes tem como consequência, muitas vezes, a impossibilidade de se alcançar um dos ideais da vida sexual – a conjugação de todos os desejos num único objeto (Freud, 1996/1905a, p.189)

O encontro de amor sexual entre indivíduos que costumeiramente observamos na adolescência - fase que marca definitivamente a saída do indivíduo para a busca de relações afetivas fora da família - difere das manifestações de amor observadas na primeira infância. Nesta fase da vida também se observa um reencontro com alguns núcleos de relação e de desenvolvimento presentes na relação primária do bebê com a mãe.

Para Freud (1996/1905a), a normalidade da **vida sexual só é assegurada pela exata convergência das duas correntes dirigidas ao objeto sexual e à meta sexual: a da ternura e a sensual**, a primeira das quais comporta em si o que resta da primitiva eflorescência infantil da sexualidade (p.196). Afirma ainda o autor:

*Quando a primeira satisfação sexual estava ainda vinculada com a nutrição, a pulsão sexual tinha um objeto fora do próprio corpo: o seio materno. Somente mais tarde, a pulsão perde esse objeto, bem na época, talvez, em que a criança pode formar a representação total da pessoa a quem pertence o órgão que lhe dava satisfação. Depois a pulsão sexual se torna, regularmente, autoerótica, e só após superado o período de latência que se estabelece a relação originária. Há, portanto, bons motivos para que o fato de uma criança sugar o seio da mãe se torne paradigmático para toda relação de amor. **O encontro do objeto é propriamente um reencontro** (p. 200)⁵*

⁵ O amor e suas raízes ligadas ao reencontro como objeto pode ser analisada na obra “A vida” de Pablo Picasso. Nesta o autor parece representar a importância da relação mãe-bebê para as escolhas de objeto. Isto se dá porque o casal de amantes está posicionado ao lado de uma mãe com o bebê, ao mesmo tempo em que o homem aparece apontando para a figura materna.

Segundo Freud (1907), os artistas acabam por representar em suas obras importantes conteúdos da psicologia profunda, uma vez que a fonte que empresta energia para ela provém do inconsciente. Segundo Freud (1907), “Um artista é, certamente, em princípio um introvertido, uma pessoa não muito distante da neurose. É uma pessoa oprimida por necessidades instintuais demasiado intensas. Deseja conquistar honras, poder, riqueza, fama e amor das mulheres; mas faltam-lhe meios conquistar essas satisfações. Consequentemente, assim como qualquer outro homem insatisfeito, afasta-se da realidade e transfere todo o seu interesse, e também toda a sua libido, para as construções plenas de desejo, de sua vida de fantasia, de onde o caminho pode levar à neurose.(...) Sua constituição provavelmente conta com uma intensa capacidade de sublimação com determinado grau de frouxidão nas repressões, o que é decisivo para um conflito. Um artista encontra, porém, o caminho de retorno à realidade(...) (p. 377-378)

E continua:

Em primeiro lugar, sabe como dar forma a seus devaneios de modo tal que estes perdem aquilo que neles é excessivamente pessoal e que afasta das demais pessoas, possibilitando que os outros compartilhem do prazer obtido nesses devaneios. Também sabe como abrandá-los de modo que não traiam sua origem em fontes proscritas. Ademais, possui o misterioso poder de moldar determinado material até que se torne imagem fiel de sua fantasia; e sabe, principalmente, pôr em conexão uma tão vasta produção de prazer com essa representação de sua fantasia inconsciente, que, pelo menos no momento considerado, as repressões são sobrepujadas e suspensas. Se o artista é capaz de realizar tudo isso, possibilita outras pessoas, novamente, obter consolo e alívio a partir de suas próprias fontes de prazer em seu inconsciente, que para elas se tornaram inacessíveis; granjeria a gratidão e a admiração delas, e, dessa forma, *através de sua fantasia* conseguiu o que originalmente alcançava apenas *em sua fantasia* – honras, poder e o amor das mulheres.(p. 378)

Dentre tantos pintores e artistas na história da humanidade Pablo Picasso indiscutivelmente consegue fazer tudo isso que o autor aponta como os elementos principais a serem alcançados por um grande artista. O italiano precursor do cubismo conseguiu com sua arte alcançar glória e dinheiro a partir de suas maravilhosas produções artísticas. Entre suas obras está uma de particular interesse para nosso estudo. O nome desta obra é “A vida”, e seu tema é justamente o que estamos discutindo: o fato de que todo encontro amoroso tem suas raízes num reencontro com o objeto primevo.

Nesta obra Pablo Picasso consegue captar as essências das discussões trabalhadas por Freud entre o amor unificado na diádé mãe-bebê e a importância desta matriz para as futuras relações de amor do infante. Um amigo de Picasso, chamado Casalgemas, fora apaixonado por uma senhorita que não correspondeu completamente ao seu amor. Depois do desfecho amargo da história de amor, Casalgemas se entregou à bebida. Tempos depois tentou matar a jovem que amava, vindo a se suicidar logo depois. A mãe de Casalgemas morreu logo depois de receber a notícia da morte de seu filho.

Na obra, Picasso faz uma alusão ao amigo morto ao pintá-lo no quadro junto com uma amante do lado esquerdo da obra e uma senhora com um bebê do lado direito. Invariavelmente, Picasso remete o tema da obra às

Perguntamos: como se dá este longo caminho até o reencontro com o objeto? Freud (1996/1905a) aponta um momento de relação objetal anterior ao próprio autoerotismo apresentado no bebê (a satisfação dos instintos vem de fora, do seio da mãe), que surge como uma pré-condição para as etapas posteriores ao autoerotismo, devido à convergência inicial entre os instintos sexuais e os instintos egoicos nesta fase do desenvolvimento. Aqui convergem e se integram na figura do seio/mãe diferentes elementos oriundos de diversos caminhos no desenvolvimento libidinal: a satisfação nutritiva vinculada ao instinto de autoconservação, a satisfação sexual, a relação com o outro, a satisfação autoerótica, a satisfação dos instintos parciais, uma relação de amor, a representação de uma pessoa total e o reencontro com o objeto. Esse núcleo relacional, segundo Freud (1996/1905a), incidirá sobre as futuras predisposições da/na *construção amorosa* e nos relacionamentos afetivos e sexuais.

Para entendermos de forma mais clara este conglomerado de conceitos e experiências apontado por Freud, lançaremos mão do texto do autor de 1913 intitulado “*Disposição à neurose obsessiva: uma contribuição ao problema da escolha de neurose*”. Nesta obra Freud confessa ter abandonado suas teses anteriores sobre as condições para escolha de uma neurose: histeria, neurose obsessiva, etc. A primeira estava ligada à situação *passiva* ou *ativa* vivida pelo neurótico no momento traumático, a qual atuaria como núcleo dos sintomas. A segunda hipótese era a cronológica, que dizia respeito às situações traumáticas marcadas principalmente pela idade em que a experiência traumática ocorreu, de forma que cada idade diferente corresponderia a neuroses diferentes. A terceira hipótese que Freud (1913c) levanta é a que nos interessa.

Nela o autor apresenta a ideia daqueles estágios ou estádios pré-genitais do desenvolvimento na organização da libido de acordo com seus pontos de fixação e regressão. Estes pontos se apresentam com tanto força e importância que, devido às repressões e frustrações da libido em sua organização genital, contribuem para a construção e escolha da neurose. Uma vez que estas organizações se apresentam como importantes fontes de prazer no desenvolvimento libidinal, além de contribuírem para a escolha da neurose, também influenciam as estruturas do caráter. Com o intuito de explicar o caminho nestas organizações da libido até o amor objetal Freud (1996/1913c) nos apresenta um detalhado caminho desde o autoerotismo:

figuras que a representam, trazendo à tona o tema trabalhado por Freud (1915) em que os amores da vida adulta muitas vezes retratam um elo anterior.

A obra “A vida” de Pablo Picasso encontra-se em anexo.

Para começar, havia apenas distinguido, primeira, a fase do autoerotismo, durante a qual os instintos parciais do indivíduo, cada um por sua conta, buscam a satisfação de seus desejos no próprio corpo do indivíduo, e, depois, a combinação de todos os instintos componentes para a escolha de um objeto, sob a primazia dos órgãos genitais a agir em nome da reprodução (Freud, 1996/1913, p. 344)

E continua:

Análise das parafrenias, como sabemos, tornou necessária a inserção entre elas de um estágio de narcisismo, durante o qual a escolha de um objeto já se realizou, mas esse objeto coincide com o próprio ego de indivíduo. E agora vemos a necessidade de outro estágio ainda a ser inserido, antes que a forma final seja alcançada, um estágio no qual os instintos componentes já se reuniram para a escolha de um objeto e este objeto já é algo extrínseco, em contraste com o próprio eu (self) do sujeito, mas no qual a primazia das zonas genitais ainda não foi estabelecida. (Freud, 1996/1913c. p.345)

Assim Freud (1996/1913c) nos aponta as transformações teóricas de sua compreensão sobre o caminho do desenvolvimento da libido, que antes era marcado pela passagem de um autoerotismo para o amor objetal. A essa compreensão é acrescentado, posteriormente, o conceito de narcisismo como o intermediário nessa passagem a caminho do objeto de investimento amoroso.

Freud (1996/1913c) ainda acrescenta ideias a essa compreensão, entendendo que, antes de ter o próprio corpo como objeto de amor, a libido encontra objetos parciais organizados de acordo com zonas de pré-prazeres. Assim, na teoria psicanalítica foram incluídos os estádios de organização pré-genital da libido *oral, anal e fálico*. Com isso Freud (1996/1913c) começa a apontar os momentos da obtenção de prazer, que acarretam importantes consequências na organização psíquica, devidas, principalmente, a repressões, regressões e fixações.

Perguntamos aqui: o que orienta essas regressões, fixações e repressões? Essas construções teóricas de Freud sobre as fases de organização da libido de acordo com as zonas de pré-prazer estão diretamente vinculadas com o desenvolvimento técnico, teórico e metodológico da psicanálise freudiana. Com o abandono do método hipnótico Freud

percebera que este método fora o grande responsável pela negligência de um importante elemento da clínica psicanalítica na compreensão das neuroses: as resistências. Estas resistências não se mostravam na hipnose porque o paciente era jogado diretamente no transe hipnótico. Com a passagem do método hipnótico para o método catártico de Breuer, Freud percebe a dificuldade dos pacientes em relatar ou relembrar as cenas traumáticas. Essas resistências levaram Freud a se aprofundar cada vez mais no estudo destes elementos e reminiscências que se tornavam alvo das resistências e de sua relação com a sexualidade e o prazer. É neste caminho que Freud encontra a repressão como importante elemento a ser trabalho e estudado, bem como a repercussão deste no seu referencial teórico-metodológico e na escolha das neuroses. Em nosso caso, é importante ressaltar que são principalmente os caminhos da libido e da noção de amor os que ganham um novo estatuto diante da repressão.

Os encontros amorosos da/na vida adulta passam a ser entendidos como possuidores de uma importante raiz na sexualidade infantil, principalmente porque diante de regressões e fixações a libido encontra nas fantasias oriundas da relação de amor com o pai e a mãe um porto seguro na busca de satisfações que foram negadas pela realidade externa e pelas repressões; por esse motivo, entre outros, Freud aponta o complexo de Édipo como o núcleo das neuroses e a repressão como importante fato na dinâmica entre a corrente terna e a sensual da vida amorosa.

Assim, a noção de amor trabalhada por Freud não cessa de encontrar subsídios teóricos a partir do desenvolvimento do conjunto teórico-metodológico da psicanálise. Essa reincidência da dinâmica de um primitivo objeto de amor na vida atual dos indivíduos é tão importante que, ao formular as bases de sua última técnica psicoterapêutica, a associação livre, Freud reserva um lugar de suma importância para esse caráter compulsivo do fenômeno amoroso: o amor de transferência.

Para Freud (1996/1912a), as experiências infantis em relação ao amor acabam tornando-se a matriz para as próximas relações de amor, e as fixações e as formações de caráter oriundas desta fase acabam por produzir um modo específico e próprio do indivíduo de conduzir sua vida erótica. Afirma o autor:

Isso produz o que se poderia descrever como um clichê estereotípico (ou diversos deles), constantemente repetido- constantemente reimpresso- no decorrer da vida da pessoa, na medida em que as circunstâncias externas e a natureza dos objetos amorosos a ela acessíveis permitam, e que decerto não é inteiramente incapaz de mudar, frente as experiências recentes (p. 111)

Assim, torna-se clara a importância destas experiências infantis como matriz das futuras relações amorosas. A importância que este amor de transferência encontrou na técnica psicanalítica e o que o diferencia de um amor “normal” da vida cotidiana é o fato de que na relação analítica entre paciente e terapeuta a libido encontra nas fantasias oriundas do complexo de Édipo e projetadas sobre a figura do médico uma trincheira em favor das resistências, formando uma possibilidade ímpar de repetir, recordar e elaborar no *setting* terapêutico o núcleo dos sintomas do sofrimento neurótico.

Por fim, cumpre ressaltar o fato que o primeiro estágio do desenvolvimento da libido apontado por Freud (1996/1905a) é a fase oral, que corresponde justamente à relação do bebê com a mãe pela mediação desta zona erógena. Tal ligação traz consigo todos os elementos apontados por (Lejarraga, 2002a) como componentes do momento do desenvolvimento da *construção amorosa*. Esse ponto é de extrema importância, pois, para Freud, esse caráter de reencontro com o objeto será substancial para a dinâmica entre a corrente terna e a sensual, que, ao esbarrarem com o tabu do incesto, podem sofrer uma cisão, devido à repressão, e ganhar variadas expressões.

Perguntamos então: como se dá esta cisão? Quais as suas consequências para a dinâmica da vida amorosa? Esta cisão ou equilíbrio entre as duas correntes da vida amorosa que resultou nos tipos de escolha de objetos propostos por Freud é justamente o assunto que discutiremos no próximo subcapítulo.

1.2 - Encontros e desencontros: a balisa da repressão na orientação da vida amorosa

Como já discutimos, a compreensão freudiana do encontro amoroso passou por importantes modificações ao longo do desenvolvimento teórico da psicanálise, principalmente com a passagem da teoria do trauma (oriundo de ou “reminiscências” da vida sexual, pois, como dizia Freud, as histéricas sofrem de **reminescências**) para a teoria da repressão. A esse respeito Lejarraga, (2002a) analisa que a compreensão do recalque enquanto motivador da divisão da mente, evidencia o surgimento da cisão entre as correntes terna e sexual, que serão os fundamentos da dinâmica do encontro amoroso da teoria freudiana. Essa ampliação da compreensão psicanalítica faz com que a relação amorosa saia do campo fechado dos estímulos e objetivos do instinto sexual do bebê e passe a levar em consideração a

indispensável relação do indivíduo com a outra pessoa, e até mesmo com a cultura, no desenvolvimento do caminho da libido.

Para Lejarraga (2002a), além de uma mãe que satisfaz, acalenta e é toda atenção ao filho, passa também a existir a perspectiva de um(a) filho(a) que, além da obtenção de prazer sexual e satisfação da nutrição, também encontra a possibilidade de satisfazer sua necessidade de cuidado, amparo, proteção e amor. Assim, esboça-se a manifestação de um amor anaclítico ou, preferencialmente, da relação, como podemos observar nas discussões de Freud sobre a concepção de narcisismo em 1914. Aprofundando a compreensão freudiana da dinâmica do enamoramento, sem eliminar as categorias dos instintos, Lejarraga (2002a) afirma:

O amor, assim dissertado, não seria um efeito da satisfação sexual, da excitação e do prazer proporcionado pela zona erógena, mas se apoiaria, da mesma forma que a própria emergência da pulsão sexual, nos cuidados do outro na satisfação da necessidade (p.56).

Ao se compreender o encontro com o objeto sexual/amoroso na adolescência como um reencontro com o antigo objeto de amor (seio/mãe), Freud (1996/1910), em sua obra “Contribuições à Psicologia do amor”, busca analisar a noção de amor, as diferentes manifestações da vida amorosa e a eleição de objetos de amor com base neste enfoque compulsivo de sua natureza. Nesta, as relações afetivo-sexuais são levadas a se orientar/elaborar/retornar de acordo com sua ligação referente às vivências da infância e a ter como base a relação residual desta. O núcleo destas relações e suas modificações em relação ao reencontro com o objeto é a repressão de seus conteúdos incestuosos na orientação das duas correntes da vida amorosa.

Aqui perguntamos: o que é repressão? Qual a importância da sexualidade infantil para a orientação das duas correntes da vida amorosa? Tais elementos, que constituem o fenômeno do encontro amoroso, são importantemente analisados por Freud (1996/1906) em sua obra “*Sonhos e delírios na Gradiva de Jensen*”. Na análise sobre o amor e sua solidificação nas compreensões psicanalíticas freudianas sobre a sexualidade infantil, a repressão e o inconsciente são evidentes, e se intensificaram na obra posterior, denominada “*Contribuições à psicologia do amor*”. Para podermos discutir satisfatoriamente as contribuições de Freud no tocante à vida amorosa, antes analisaremos a importância da infância e dos conteúdos reprimidos na determinação das escolhas de objetos. Para tanto, trabalharemos brevemente

esses conceitos a partir de dois textos freudianos: “Gradiva de Jensen” e “O Homem dos ratos” (notas sobre um caso de neurose obsessiva).

Em “*Sonhos e delírios da Gradiva de Jensen*” Freud (1996/1907a) utiliza-se de um romance para apresentar o caráter compulsivo do desejo sexual tendo como núcleo importantes marcas da primeira infância em suas inclinações ternas e sexuais. Neste romance um arqueólogo é tomado por uma tempestuosa paixão para com uma escultura de pedra (A Gradiva), vindo a descobrir mais tarde que este amor, envolto por um manto de delírios e fantasias, era apenas a superfície de um marcante amor de infância por uma antiga colega de brincadeiras que fora recalcado. Sobre isto Freud afirma:

Ao encontrar o relevo, Nobeit Hanold não se recordou de já ter visto a amiga de infância caminhar de forma análoga e não teve lembrança alguma do fato, mas todos os efeitos produzidos pela escultura tiveram origem nessa conexão com uma impressão de sua infância. Ao ser despertada, essa impressão infantil tornou-se ativa, começando a produzir efeitos, mas não chegou à consciência, isto é, permaneceu “inconsciente”, um termo que hoje já é imprescindível na psicopatologia (Freud, 1996/1907a, p. 50)

Segundo Lejarraga (2002a), nesta obra Freud aprofunda sua análise do fenômeno amoroso mais como um objeto de amor apaixonado e delirante do que como um objeto sexual propriamente dito, como trabalhado amiúde anteriormente. Observa a autora:

Esses traços do apaixonamento, desenvolvidos por Freud na Gradiva, nos levam a levantar a hipótese de que o objeto da paixão amorosa seja mais fixo e constante que o objeto sexual, cuja característica é a variabilidade e a possibilidade de substituição, encontrando um elemento que nos levará a distinguir amor e sexualidade (p. 59)

Mesmo tratando-se de um amor apaixonado, Freud (1996/1907a) ressalta nesta obra um elemento conceitual entrelaçado com o inconsciente que se tornou a pedra angular da psicanálise: a repressão. Para Lejarraga (2002^a), a repressão (2002a), a repressão é um pilar fundamental para a compreensão da dinâmica do reencontro com os objetos da primeira infância, ou até mesmo com a divergência entre as correntes terna e sensual mais tarde trabalhada por Freud.

Quanto a isto perguntamos: o que é a repressão - uma vez que foi essa força a responsável por tornar inconscientes as fortes impressões infantis de Norbert? Qual o seu papel na divisão da mente e suas consequências para a dinâmica psíquica, para os instintos e principalmente para as correntes terna e sensual da vida amorosa? Para discorrermos sobre tal assunto é necessário recorrermos rapidamente à história da própria psicanálise, história cujos conceitos têm ligação direta com o desenvolvimento teórico, histórico e metodológico da psicanálise.

Como vimos, a psicanálise teve início com as pesquisas de Freud e Breuer sobre a histeria. Essas pesquisas focalizaram principalmente as chamadas “histerias traumáticas”. Nestas, os trabalhos de Freud e Breuer levavam em consideração as investigações e o método hipnótico de Bernheim, e ainda os estudos de Janet sobre os processos mentais inconscientes. Não obstante, a Psicanálise rapidamente formulou nítidas oposições à degeneração hereditária congênica proposta por Janet, que era uma das causas mais aceitas para a sintomatologia histérica na época. Segundo Freud (1996/1911b), essa oposição da Psicanálise baseada na origem psicogênica da histeria, em contraponto com a teoria congênita de Janet, deveu-se principalmente aos seguintes pontos:

- a) declinar de remontar a histeria diretamente à degeneração hereditária congênita;
- b) oferecer, ao invés da mera descrição, uma explicação dinâmica, baseada na ação recíproca das forças psíquicas;
- c) atribuir a origem da dissociação psíquica (cuja importância fora reconhecida também por Janet) não a uma [falha de] síntese mental resultante de incapacidade congênita, mas sim, a um processo psíquico especial, conhecido como repressão (verdrängung).

Afirma o próprio Freud (1996/1913b): “Ademais, demonstrou-se ser geralmente verdadeiro que, em todas as neuroses, os sintomas patológicos são realmente os produtos finais desses conflitos, que conduziram ‘à repressão’ e à divisão (splitting) da mente” (p. 226). Assim, a divisão da mente, que se expressará também na cisão entre as correntes terna e sensual, em contraste com um amor que inclui ambas as correntes, surge como resultado do processo de repressão diante dos conflitos vividos ou fantasiados.

Parece-nos importante entender o que é a repressão e como ela funciona. Para isto analisaremos cada um de seus elementos constitutivos: o inconsciente e a repressão.

1.2.1 - O amor e a psicosexualidade entre o inconsciente e o reprimido

Desde seus estudos com Charcot e seus trabalhos com Breuer Freud sempre esteve atento ao inconsciente e sua manifestação. Com o primeiro, a hipnose possibilitou ao autor compreender o fato de que as experiências que permanecem fora da consciência dos pacientes e de pessoas sadias podem continuar a exercer o seu poder no estado de vigília, fato que é observado nas sugestões hipnóticas. Com a mudança do método hipnótico para o emprego do método catártico Freud passou a entender a histeria sob um novo enfoque: ele começou a investigá-la como uma neurose de defesa surgida como resultado de uma elaboração psíquica cujo resultado é a produção dos sintomas dos afetos estrangulados. Com o abandono do método catártico e a contínua dedicação aos estudos sobre as resistências e a repressão, Freud alcançou seu último método: a *associação livre*. Assim, as neuroses são sistematizadas enquanto frutos de ideias que, recalçadas no inconsciente, continuam a ecoar em formações substitutivas na vida consciente das pacientes, sob a dinâmica da formação de compromisso. Cumpre agora sabermos o que é inconsciente e o que é o reprimido.

Para Freud (1907a), o conceito de inconsciente é bem mais amplo que o conceito de reprimido, pois tudo que é reprimido foi consciente, mas nem tudo que é inconsciente foi reprimido. Segundo o autor, “Inconsciente” é um termo de caráter puramente descritivo, muitas vezes indefinido e marcado por sua natureza estática; já o reprimido é um termo com a capacidade dinâmica de trazer consigo a interação de forças mentais e tentativas constantes de tornar-se consciente. Esse movimento do reprimido implica, em sua natureza, uma força que busca provocar uma série de efeitos psíquicos importantes, entre eles a tentativa de tornar-se consciente. A essa força do reprimido se contrapõe outra força, que tenta obstruir alguns de seus efeitos psíquicos, inclusive e principalmente aquele de tornar-se consciente; ou seja, “a característica de algo reprimido é justamente a de não conseguir chegar a consciência, apesar de sua intensidade” (Freud, 1996/1907a, p. 50)

Segundo Freud (1996/1907a), apenas a noção de ideias ou lembranças que estão inconscientes ou que lutam por tornar-se conscientes não é suficiente para entender toda a profundidade do reprimido. É necessário que se levem em consideração os afetos e/ou sentimentos, pois estes são elementos capazes de dotá-las de força suficiente para exercer essa sua pressão constitutiva, e buscar irromper na consciência ou produzir um sintoma.

Assim, as ideias só ganham *status* para serem reprimidas porque estão associadas à liberação de sentimentos que devem ser evitados. Para o autor, “as ideias só são reprimidas

porque estão associadas à liberação de sentimentos que devem ser evitados, mas só nos apercebermos destes através de sua associação com ideias” (Freud, 1996/1907a, p. 51).

Um caráter importante apontado por Freud (1996/1909) sobre o assunto é a atemporalidade e indestrutividade dos conteúdos inconscientes. Para exemplificar tal estatuto o autor recorre a uma interessante metáfora. Afirma ele que, uma vez reprimidas ou inconscientes, as lembranças sofrem um processo parecido com o soterramento, e encontram nesta situação, ao invés de seu desaparecimento, o motivo de sua permanência e preservação.

Freud (1996/1909), em seu texto “*Notas sobre um caso de neurose obsessiva*” ou simplesmente “*O homem dos ratos*”, descreve de forma sistemática o mecanismo da repressão e do inconsciente. Esta descrição torna-se relevante para nossas discussões, uma vez que nela estão implicados conceitos relacionados à dissociação psíquica que remonta a importantes orientações da teoria psicanalítica, tais como o reencontro com o objeto e a dicotomia das correntes terna e sensual, que abordaremos adiante.

Na referida obra Freud (1909) apresenta o conceito de inconsciente relacionado a autocensuras, a conteúdos “desconhecidos”, a resistências e, principalmente, ao caráter de atemporalidade daquele. Esses conteúdos diferem da consciência (estão sujeitos a desgaste), pois eles são relativamente imutáveis, como se tivessem sofrido um soterramento que, ao invés de destruí-los, tornou-se o meio de sua preservação. Isto significa que o fato de terem se tornado inconsciente não é o motivo de seu desaparecimento, mas sim, o motivo de sua permanência. Afirma o autor a respeito do conteúdo inconsciente:

Era, com efeito, disse eu, apenas objetos achados num túmulo, e o enterramento deles tenha sido o meio de sua preservação: a destruição de Pompeia só estava começando agora que ela fora desenterrada – Havia alguma garantia de qual seria a atitude de alguém com relação ao que foi descoberto? Um homem, pensou ele [o paciente], sem dúvida se comportaria de um modo tal a conseguir o melhor de sua autocensura: outro, porém, não o faria [..]Ele [o paciente] disse a si mesmo, prosseguiu, que uma autocensura só podia originar-se de um rompimento dos próprios princípios morais internos de uma pessoa e não do de quaisquer outro princípios externos [...] uma correncia assim, continuou, era então possível apenas onde já estivesse presente uma desintegração da personalidade (Freud, 1996/1909. p. 158)

Freud (1996/1909) continua:

Respondi que eu estava completamente de acordo com essa noção de uma divisão (splitting) da sua personalidade. Ele apenas tinha que assimilar esse novo constraste, entre um eu (self) moral e um eu (self) mau, com o constraste que eu já mencionara, entre o consciente e o inconsciente. (...). O inconsciente, expliquei, era o infantil: era aquela parte do eu (self) que ficara apartada dele na infância, que não participara dos estádios posteriores do seu desenvolvimentos e que, em consequência, se tornara reprimida. Os derivados desse inconsciente reprimido eram os responsáveis pelos pensamentos involuntários que constituíam sua doença (p. 158)

Essa compreensão da dinâmica do inconsciente perpassado pela repressão e e pela sexualidade infantil foi tão importante que, quando esses elementos foram acrescentados ao método catártico como ferramentas para lidar com as psiconeuroses de defesa, a psicanálise surgiu da forma como a entendemos hoje. Afirma Freud (1996/1915a):

A teoria da repressão é a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise. É a parte mais essencial dela e todavia nada mais é senão a formulação teórica de um fenômeno que pode ser observado quantas vezes se desejar empreender a análise de um neurótico sem recorrer a hipnose.(p. 26)

Regatando discussões anteriores, podemos perceber que o encontro do antropólogo Nobert com a Gradiva - seu objeto de amor - era na verdade um reencontro com um antigo objeto de amor originário de sua infância. Essa dissociação entre os dois amores do antropólogo analisada por Freud revela a importância das primeiras satisfações, tanto as ternas quanto as sensuais, para a construção da matriz que orientará as futuras escolhas amorosas. O autor aponta também a incisiva contribuição de elementos como o inconsciente, a repressão e a sexualidade infantil para esta construção. Foi com base nestes conceitos que Freud escreveu sua “*Contribuição para Psicologia do Amor*”, assunto de que trataremos a seguir.

1.2.2 - A psicologia do amor: desencontros e reencontros

Em 1910, em seu texto intitulado “*Contribuições à psicologia do amor*”, Freud analisa as condições que envolvem a manifestação do amor em toda a sua amplitude, desde características subjetivas e interpessoais entre gêneros até os elementos culturais que

possibilitam seu surgimento, cerceamento e orientação, aliando sutilmente a díade indivíduo-cultura às teses apresentadas.

Freud, ao desenvolver suas antigas teses sobre caráter compulsivo dos encontros amorosos, privilegiou sua ideia sobre o reencontro com o objeto e o tema edípico pressuposto. Estes são elementos que formaram as balizas para a expressão dos encontros amorosos enquanto representantes dos elos entre as correntes terna e sensual da dinâmica psíquica da vida amorosa. É deste assunto que trataremos agora.

No primeiro ensaio, intitulado “*Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens*”, Freud (1996/1910a) aborda duas condições envolvidas na escolha de objeto amoroso que escapam ao chamado amor normal, mas apresentam importantes aspectos universais. Quanto ao amor normal, Freud (1996/1910a) aponta que qualquer aproximação com um caráter de triangulação afetivo-sexual que remeta a um terceiro, faz com que se reduza consideravelmente a intensidade de investimento libidinal sobre o objeto de amor. Essa consideração é muito interessante quando analisamos a compreensão de Freud sobre as construções amorosas. Freud parte necessariamente de uma possibilidade de equilíbrio entre as duas correntes da vida amorosa, as quais encontram na distinção entre os sexos e suas consequências psíquicas uma importante base biopsicossocial. Esta orientação fica clara numa crítica do autor ao pensador John Stuarde Mill. Segundo a carta de Freud citada por Ernest Jones (1989a):

Em todos os seus escritos nunca parece que a mulher é diferente do homem, o que não quer dizer que ela seja algo inferior- pode até ser o oposto. Por exemplo, ele vê uma analogia da opressão das mulheres na do negro. Qualquer moça, mesmo sem direito a voto, ou sem direitos civis, cuja mãe seja beijada por um homem disposto a arriscar tudo pelo seu amor, poderia tê-lo emendado a este respeito. Parece uma ideia completamente irrealista mandar as mulheres à luta pela vida de forma idêntica aos homens. Deverei pensar na minha tenra e delicada menina como uma concorrente? Afinal de contas, a confrontação só poderia terminar dizendo eu a ela, como fiz a dezessete meses, que a amo e que farei o possível para tirá-la do papel competitivo e levá-la para a atividade tranquila e serena do meu lar. É possível que uma educação diferente anulasse todas as qualidades delicadas das mulheres – tão necessitadas de proteção mas por outro lado tão vitoriosas – de modo que elas pudessem ganhar a vida como os homens. Também é possível que, neste caso, não seria justificável

deplorar o desaparecimento da coisa mais linda que o mundo tem para oferecer-mos: nosso ideal de feminilidade (p. 185)

E continua:

Mas acredito que todas as atividades reformistas de legisladores e educadores fracassariam diante do fato de que, muito antes da época em que um homem pode obter uma posição em nossa sociedade, a natureza terá determinado o destino da mulher, levando em conta a sua beleza, encanto e bondade. A legislação e os costumes concederão às mulheres muitos direitos que ainda lhes são vedados, mas a posição da mulher não pode ser diferente: ser uma namorada adorada na mocidade e uma esposa amada na maturidade (p. 185)

Dessa passagem, embora privilegiada pelos pensamentos e Freud sobre a mulher e a feminilidade, desponta a característica que o autor atribui ao amor normal: a confluência entre as correntes terna e sensual. Isso implicaria em relacionamentos amorosos que subsidiassem a corrente sensual ao mesmo tempo em que se fizesse presente a proteção e o amparo mútuo.⁶

⁶ Outra obra de arte que parece recuperar importantes fundamentos dos elementos que trabalhamos é a obra “Gioconda”, popularmente conhecida como “Monalisa”, de Leonardo Da Vinci. Nesta obra, segundo Freud (1910c), o que causa a famosa sensação desconcertante no sorriso de Monalisa é o fato de o pintor ter conseguido retratar em sua pintura a fantástica convergência da ternura e da sexualidade.

Segundo Freud (1910c), a fascinação que o sorriso de Mona Lisa exerce sobre os olhares atentos da humanidade há mais de quatrocentos anos só pode ser explicada por meio do fascínio que este mesmo sorriso exerceu sobre o próprio artista que a retratou. Para Freud (1910c), esse encantamento transposto para obra tem raízes profundas na própria pré-história de seu autor, Leonardo Da Vinci e suas lembranças da infância. Afirma o autor:

Ficamos sabendo, assim, que ele começou a sua carreira artística reproduzindo duas espécies de objeto; e estes infalivelmente nos fazem lembrar os dois tipos de objetos sexuais que deduzimos da análise de sua fantasia sobre o abutre. Se as lindas cabeças de crianças eram a reprodução da sua própria pessoa, como ele era na sua infância, então as mulheres sorridentes nada mais seriam senão a reprodução de sua mãe Caterina, e começamos a suspeitar a possibilidade de que este misterioso sorriso era o de sua mãe – sorriso que ele perdera e que muito o fascinou, quando novamente o encontrou na dama fiorentina(...) Porque se é verdade que o sorriso de Gioconda lhe despertava recordações de sua mãe o sorriso que encontrara na nobre dama (p.118)

De acordo com Freud (1910c), Da Vinci pintou um sorriso tão enigmático porque conseguiu, a partir de suas fantasias infatis, pintar no rosto de Mona Lisa a dupla significação contida no encontro que o bebê vivencia com sua mãe no momento da amamentação. Assim manifesta-se a propagação inequívoca do amálgama entre as correntes terna e sensual da vida amorosa. Para o autor, isto ocorreu porque a pessoa de Mona Lisa revivesceu com seu sorriso as marcas desses acontecimentos na vida de Leonardo. Freud (1910c) observa:

Se Leonardo teve sucesso ao reproduzir nas feições de Mona Lisa a dupla significação contida naquele sorriso, a promessa de ternura infinita e ao mesmo tempo a sinistra ameaça, manteve-se fiel

Já o tipo especial de escolha de objeto envolve justamente o contrário: sempre que existe um terceiro que configure uma triangulação na trama amorosa, configura-se também a condição que torna atrativo o objeto de amor.

A primeira condição, neste tipo de escolha, é que o objeto de amor desejado esteja envolvido com uma terceira pessoa que possa reivindicar o direito de amor ou posse. Outra condição apontada pelo autor deste tipo especial de escolha de objeto só existe em conjugação com a primeira, qual seja, o objeto de amor desejado é depreciado devido à sua condição de má reputação, infidelidade e falta de integralidade, segundo a sociedade ou quem deseje.

Freud (1996/1910a) analisa que a segunda destas condições para a escolha de objeto amoroso apresentada sustenta em seu âmago o trabalho de servir para uma possível associação consciente ou inconsciente com as figuras parentais, uma vez que na trama edípica existe um rival e um objeto de amor compartilhado, o que, de certa forma, escancara sua ligação inconsciente com estas imagos parentais.⁷

Nestas fantasias inconscientes, a mãe ou o pai – e até mesmo ambos, devido ao caráter positivo e negativo do complexo de Édipo - são considerados infiéis por causa de sua escolha pelo rival, aferindo uma direta relação com o tabu do incesto e suas constelações. Esta

ao conteúdo de sua lembrança mais distante. Porque a ternura de sua mãe foi-lhe fatal; determinou o seu destino e as privações que o mundo lhe reservava. (p.118)

Freud (1910c) constrói essa linha de raciocínio para apontar a fixação de Leonardo à figura de sua mãe, que lhe assegurou a escolha de objeto que determinou a raiz homossexual de sua personalidade. Segundo Freud (1910c), a ausência do pai em sua primeira infância orientou o grande investimento terno e sensual de sua mãe na sua pessoa como objeto de carinho e sensualidade, ponto que sedimentou sua economia libidinal ao longo da vida. Afirma o autor:

A ideia de que dois elementos diferentes estejam combinados no sorriso de Mona Lisa já foi suscitada por diversos de seus críticos. Muitos deles vêem na expressão da linda florentina a mais perfeita representação dos contrastes que dominam a vida erótica das mulheres; o contraste entre a reserva e a sedução, e entre a ternura mais delicada e um sensualidade implacavelmente exigente, destruindo os homens como se fossem seres estranhos. (Freud, 1910c, p. 114)

Assim, Da Vinci reconstrói no sorriso de Mona Lisa a significação dos dois elementos mais importantes da vida amorosa: a ternura e a sensualidade.

A obra “Gioconda” de Leonardo Da Vinci encontra-se em anexo.

⁷ De acordo com Laplanche e Pontalis (2001), entende-se por Complexo de Édipo uma constelação de elementos organizados entre si a partir de desejos amorosos e hostis da criança em relação aos seus pais. Este pode ser orientado segundo a sua forma positiva ou negativa, sendo ainda possível – e indicado por Freud – que as duas formas aconteçam concomitantemente. Na primeira o complexo apresenta-se como o observado na lenda de Édipo Rei, em que ocorre a morte do rival do mesmo sexo e o desejo sexual para o personagem do sexo oposto. Já na forma negativa, o que se tem é o inverso: ódio ciumento ao progenitor do sexo oposto da criança e o amor pelo genitor do mesmo sexo.

Segundo os autores, o apogeu do Complexo de Édipo é vivenciado entre os três e cinco anos, período diretamente vinculado à chamada *fase fálica*, em que o seu declínio marca o início do período de latência. Este complexo é revivido na puberdade, em que ocorre o reflorescimento dos instintos sexuais, que é superado com menor ou maior êxito e é um dos importantes responsáveis pelas escolhas de objeto.

condição de má reputação e triangulação traz à tona os elementos do ciúme que envolvem esta triangulação edípica. Assim, essa escolha especial de objeto pela depreciação ou permanência de um terceiro acaba por privilegiar a corrente sensual a partir de um susposto distanciamento dos objetos primitivos.

Pode-se observar que a primeira das condições de escolha especial de objeto proposta por Freud (1996/1910a) traz em seu núcleo não elementos do ciúme como a segunda, mas sim, a marca indissolúvel da rivalidade, por estar mais ligada à necessidade da presença de um rival e ao medo de perda do objeto de amor. Assim, o atrativo reside no fato de que existe um terceiro prejudicado na relação (em sua roupagem inconsciente). Este fato torna o objeto de amor sobrevalorizado, devido aos obstáculos que se apresentam diante desta rivalidade. Freud(1910a) discute que esta supervalorização do objeto é consequência de uma formação reativa, já que se ama quem tem má reputação. Assim:

A escolha de objeto, que é tão estranhamente condicionada, e esta maneira extremamente singular de se comportar no amor, tem a mesma origem psíquica que encontramos nos amores das pessoas normais. Derivam da fixação infantil de seus sentimentos de ternura pela mãe e representam uma das consequências dessa fixação. No amor normal, apenas sobrevivem algumas características que revelam, de maneira inconfundível, o prototipo materno da escolha de objeto, como, por exemplo, a preferência demonstrada pelos homens jovens por mulheres mais maduras; o destacamento da libido da mãe efetuou-se de maneira relativamente mais rápida. No tipo que descrevemos, por outro lado, a libido permaneceu ligada a mãe por tanto tempo, mesmo depois do início da puberdade, que as características maternas permanecem impressas nos objetos amorosos que são escolhidos mais tarde, e todas elas se transformam em substitutos facilmente reconhecíveis da mãe. (Freud, 1996/1910a, p.174)

Podemos compreender que a rivalidade e o ciúme provêm de reminiscências do complexo de Édipo que impossibilitaram uma elaboração dos conflitos edípicos. Ao contrário do amor normal - que possibilita uma espécie de luto, podendo levar à convergência das correntes terna e sensual – quem busca seu objeto de amor nos outros casos permanece preso às circunstâncias da triangulação edípica, em que o recalçamento força a separação destas correntes para manter os objetos incestuosos longe da consciência.

No segundo ensaio de Freud (1996/1910b), intitulado “*Sobre a tendência Universal à depreciação na esfera do amor*”, o autor aborda o mesmo tema da supervalorização e de depreciação do objeto de amor, agora não mais em convergência num mesmo objeto como anteriormente, mas devido a questões socioculturais que orientam a dinâmica das duas modalidades de amar: a corrente terna e a corrente sensual. Nessa obra Freud (1996/1910b) discute sobre uma espécie de impotência psíquica característica da sociedade moderna de sua época, que nas mulheres corresponde à frigidez, e nos homens, à impotência sexual propriamente dita. Afirma Freud (1996/1910b):

A corrente afetiva é a mais antiga das duas. Constitui-se nos primeiros anos da infância: forma-se na base dos interesses do instinto de autopreservação e se dirige aos membros da família e aos que cuidam da criança. Desde o início, leva consigo contribuições dos instintos sexuais –componentes de interesse erotico- que já se podem observar, de maneira mais ou menos clara, mesmo na infância, e que se descobrem de algum modo mais tarde nos neuróticos através da psicanálise. Corresponde à escolha de objeto, primária, da criança. Aprendemos, assim, que os instintos sexuais encontram seus primeiros objetos ao se apegarem às apreciações feitas pelos instintos do ego, precisamente no momento em que as primeiras satisfações sexuais são experimentadas em ligação com as funções necessárias à preservação da vida. A “afeição” demonstrada pelos pais da criança e pelos que dela cuidam, que raramente deixa de delatar sua natureza erótica (a criança é um brinquedo erótico), concorre, em grande parte, para erigir as contribuições feitas pelo erotismo às catexias de seus instintos do ego e para incrementa-la numa medida em que se compele a desempenhar sem seu desenvolvimento ulterior, principalmente quando algumas outras circunstancias emprestam seu suporte. (Freud, 1996/1910b, pp. 186-187)

Segundo Lejarraga (2002a), Freud articula a depreciação e a supervalorização com a dinâmica das correntes da sensualidade e da ternura em relação à repressão e suas consequências. Aqui os objetos de amor que não relembram os objetos incestuosos proibidos pelo tabu do incesto são procurados mediante a depreciação pela corrente sensual, ao passo que a corrente terna encontra escoamento no que pode ser supervalorizado sem nenhuma excitação sensual. Desta forma, “caberia, com base nessas considerações, diferenciar a sensualidade e a ternura pelo grau de distância em relação aos objetos primitivos.

Aparentemente a ternura remete aos objetos incestuosos e seus representantes, enquanto a sensualidade exige um afastamento prudente destes objetos” (p.61)

Para Freud (1996/1910b), o tabu do incesto é o principal responsável pela cisão entre as correntes terna e sensual, que anteriormente se encontravam unidas (como aponta o autor em “Três ensaios”); mas essa inibição ocorre preferencialmente sobre a corrente sensual, já que a corrente terna é, por princípio, inibida em sua função. Segundo Freud - citado por Lejarraga (2002a), na corrente sensual observa-se a busca por transpor a barreira do incesto e encontrar novos objetos para expressar sua sensualidade, ao passo que a ternura promove constantemente a possibilidade de um reencontro com objetos primitivos. Afirma Freud(1996/1910b):

Essas fixações afetivas da criança persistem por toda a infância e continuamente conduzem consigo o erotismo, que, em consequência, se desvia de seus objetivos sexuais. Então, na puberdade, elas se unem através da poderosa corrente sensual, a qual já não se equivoca mais em seus objetivos. Evidentemente, jamais deixa de seguir os mais primitivos caminhos e catexizar os objetos da escolha infantil primária com cotas de libido, que são agora muito mais poderosas. Neste ponto, no entanto, defronta-se com obstáculos que, nesse meio tempo, foram erigidos pela barreira contra o incesto; em consequência, se esforça-ra por transpor esses objetos que são, na realidade, inadequados, e encontrar um caminho, tão breve quanto possível, para outros objetos estranhos com os quais se possa levar uma vida sexual. Esses novos objetos ainda serão escolhidos ao modelo (imago) dos objetos infantis, mas com o correr do tempo, atrairão para si a afeição que se ligava aos mais primitivos. (p.187)

Quando não se consegue transpor de forma satisfatória a ligação com estes objetos incestuosos e a repressão passa a exibir sua influência aterradora, a dinâmica da vida amorosa do indivíduo passa a espelhar-se na desunião entre as essas duas correntes da vida amorosa, e o fazem buscando satisfação por meio de objetos que assinalam discrepantemente essa dicotomia: de uma lado. a prostituta para os prazeres da carne, e do outro, a mulher pudica para a vida terna. Assim, desejar sem amar e amar sem desejar torna-se uma regra que escancara a interferência do recalque no fenômeno do enamoramento, pois o amor sempre remete à sensualidade, mas a sensualidade nem sempre está vinculada ao amor.

Freud (1996/1910b) ressalta a importância da cultura na orientação da vida amorosa, apontando que o amor aumenta na medida em que encontra resistência e diminui com sua

satisfação facilitada. Essa lógica pode ser equiparada com a análise feita por Freud sobre a dinâmica do instinto, em que esta diminui quando satisfeita e aumenta quando frustrada. Nesse sentido, Lejarraga (2002a) observa:

Quando Freud considera que existe algo da pulsão sexual desfavorável a plena satisfação, entendemos que desliza o registro da pulsão parcial para o registro da escolha de objeto sexual ou amoroso (indiferenciados). Ou seja, os motivos para dificuldade de uma satisfação completa se referem à impossibilidade de um reencontro com um primeiro objeto e à impossibilidade da sexualidade “adulta” integrar todos os componentes das pulsões parciais que, por si, não são integradas e não procuram objetos substitutos de um objeto originário. Desse modo, a dificuldade de satisfação plena não será uma propriedade da natureza da pulsão sexual parcial mas da escolha de objeto sexual ou amorosa adulta. (p. 64)

Lejarraga (2002a), aproveitando algumas considerações de Freud sobre a relação do sujeito com seus objetos de satisfação amorosa, discute a variabilidade e constância do objeto sexual em seu jogo com a satisfação, que pode desenrolar tanto na ternura quanto na compulsão sensual:

Por outro lado, o exemplo/prova dessa insatisfação da pulsão sexual é constituída pela inconstância do amante com seu objeto sexual, pela variabilidade do objeto, que Freud contrapõe à relação harmoniosa do alcoolatra e sua bebida. Se pensarmos numa escolha sexual deprovida de amor, parece se verificar essa variabilidade e incôstância de objeto. Podemos, nesse caso, aproximar a satisfação da sexualidade com a satisfação da fome, em que o valor da pulsão diminui quando é satisfeita, contrapondo ambas ao alcoolatra e seu vinho. Mas se pensarmos numa escolha sexual amorosa, na paixão amorosa, a relação do amante com o objeto amado se aproxima mais da relação do ébrio e seu vinho, em que é o “hábito que reforça o vínculo”, e a inconstância de objeto não se verifica. (p.65)

Para a autora, tentar compreender a profundidade do fenômeno amoroso com base em sua constância e variabilidade resultará em uma possível padronização infértil sobre o fenômeno amoroso, que é bem mais sutil. Ela analisa que podemos observar tanto a constância em objetos puramente sensuais quanto certa variabilidade no que tange aos objetos

de amor ternos (sexuais ou não). Nesses termos, um caminho para se entender e elucidar a distinção entre vínculos de amor sensual e terno consistiria no “algo a mais” que o fenômeno amoroso proporciona, como discute Freud(1996/1905) em sua obra “Três ensaios”. Para a autora, este caminho se refere aos instintos parciais e à totalidade amorosa abordada por Freud (1015) em sua obra “*Os instintos e suas vicissitudes*”. Afirma ela que nesse texto Freud apresenta um brilhante caminho quanto propõe que

(...) o amar é a expressão da aspiração sexual como um todo. Reforçando essa distinção, acrescenta que os vínculos de amor, como os do ódio, “não são aplicáveis às relações entre pulsões e seus objetos, mas estão reservados à relação entre o eu-total e os objetos. (Freud, citado por Lejarraga, 2002, p. 67)

Segundo a autora, neste pensamento o amor se contrapõe à sensualidade devido à sua condição de totalidade, enquanto a outra pressupõe ou suporta a existência de certa parcialidade dos objetos. Este inteiro da parcialidade e da totalidade permite distinguir entre a sexualidade parcial da escolha sexual e a sexualidade amorosa. Não obstante, Lejarraga (2002a) aponta a dificuldade de traçar esta diferença, uma vez que o próprio Freud concebe o caráter interdependente destas manifestações e as funde mais tarde sob a roupagem de Eros, em uma forma de amor mais generalizada, unindo sexualidade e amor num só movimento/manifestação em prol da vida.

A saída para tal encruzilhada, como sugere a autora, é descoberta de uma reflexão do próprio Freud, para quem o amor e o ódio se distinguem das demais manifestações humanas por serem afetos. Aqui Lejarraga (2002) encontra um terreno fecundo para aprofundar a distinção entre amor e sexualidade. Em suas palavras: “Podemos levantar a hipótese para diferenciar o amor e a sexualidade fazendo corresponder o amor ao sentimento e a sexualidade às sensações.” (p.73). Assim, a sensualidade diz respeito às sensações do corpo, tanto totalizado quanto parcial; já o amor diz respeito ao sentimento, e por isso tem por base um sujeito moral - o que não exclui necessariamente a esfera corporal. Assim, no que tange ao amor

(...) se idealiza o outro pelos atributos morais, pelos valores e qualidades de pessoa. Deseja-se a união com a pessoa amada, mas essa união pode ser pensada como o reconhecimento mútuo enquanto sujeitos morais, como “comunhão de almas”, o que não implica necessariamente sensações corporais prazerosas. A pessoa amada pode

ser idealizada, usando uma linguagem platônica, como um ser que nos “completa”, mas uma completude imaginária não alude a uma fusão carnal – ao coito genital, que tampouco garante a imaginária completude- mas uma integração identitária. (Lejarraga, 2002a, p.73)

Já na sexualidade,

(...) que é da ordem das sensações, dirige-se o corpo do outro pelas suas qualidades físicas. O outro é idealizado como fonte de sensões eróticas, de prazer sensorial. Também podemos recorrer á imagem Aristofânica e dizer que o outro é idealizado com alguém que nos complete, mas com um sentido diferente do jogo do amor. A completude sexual refere-se à comunhão erótica, à troca harmoniosa de prazeres sensuais, podendo prescindir o objeto sexual dos atributos da pessoa, dos valores e qualidades do outro enquanto amoral (Lejarraga, 2002a, pp. 73-74)

Destarte, a pessoa que ama procura “ser amada” e é reconhecida enquanto pessoa moral e valorizada por isso, enquanto na sexualidade a satisfação buscada é do prazer sexual das sensações prazerosas, cuja fonte não são as ideias, mas o corpo. Segundo Lejarraga (2002a), o amor está no fantasiar e a sexualidade no prazer erótico obtido. Esta mesma diferenciação é apontada por Freud (1915b) em seu texto “*Os instintos e suas vicissitudes*”. Para o autor, o amor é uma relação entre objetos totais em que prevalecem também os elementos ligados à libido dessexualizada, e “a palavra ‘amar’ desloca-se cada vez mais para a esfera da pura relação de prazer entre o ego e o objeto, e finalmente se fixa a objetos sexuais no sentido mais estrito e àqueles que satisfazem as necessidades dos instintos sexuais sublimados” (p. 142).

É sobre este tema que discorreremos no próximo subitem, pois para entendermos sobre o amor é necessário compreendermos a dinâmica dos instintos e sua relação com as manifestações amorosas. Estas discussões serão de extrema importância para o domínio da definição de “*construção amorosa*” apontada por Enriquez, que veremos adiante.

1.3 - O amor e as vicissitudes do instinto

Freud (1996/1930) diz que a palavra amor é sabidamente utilizada pelo senso comum para diversas utilidades e terrenos da vida cotidiana. Usamos essa palavra tanto para designar este sentimento tanto pelos familiares como pelos amigos e conhecidos, e ao mesmo tempo também a empregamos para significar o nosso objeto de amor afetivo-sexual. Para o autor, essa manifestação se deve à natureza deste sentimento, que aparece como representante de Eros, ou seja, uma força que perpetua o instinto de vida e é responsável pela formação, continuação e propagação da vida.

Freud (1996/1915b) começa seu texto *“Instintos e suas vicissitudes”* alertando que dificilmente poderíamos atribuir ao amor o estatuto de representante de um instinto isolado, mas não deixa de conceder a este sentimento a singularidade de um dos destinos dos instintos, qual seja, a transformação em seu contrário. Ao mesmo tempo também nos tornamos “côncios de que as atitudes de amor e ódio não podem ser utilizadas para as relações entre os instintos e seus objetos, mas estão reservadas para as relações entre o ego total e os objetos” (p. 142). Cabem aqui algumas perguntas: qual o lugar do amor diante dos instintos e suas vicissitudes? Qual a importância deste conhecimento para nossa diferenciação entre amor e sexualidade no jogo entre as correntes terna e sensual da vida amorosa? Como dissemos, neste subitem compreenderemos a dinâmica dos instintos com o intuito de dominarmos uma importante ferramenta para a compreensão da vida psíquica e, mais especificamente, da vida amorosa (construção amorosa).

1.3.1 – Os instintos

Freud (1996/1915b) começa suas discussões a respeito do amor e do ódio apontando a unanimidade no reconhecimento de que o amor e o ódio são pares de opostos e que eles estão em íntima relação com a vida sexual. Ele ainda discorre sobre as dificuldades de se enquadrar o amor como um componente específico da sexualidade. Afirma o autor: “preferiríamos considerar o amor com sendo a expressão de toda a corrente sexual de sentimento, mas esta ideia não elucida nossas dificuldades e não podemos ver que significado poderia ser atribuído a um conteúdo oposto dessa corrente” (p. 138).

Como então lidar com estes apontamentos? Antes de orientarmos nossas atenções para as especificações do amor na trama dos instintos, analisaremos os importantes elementos constituintes dos instintos: sua fonte, pressão, finalidade e objeto.

A Fonte (*Quelle*) é representada pelo ponto inicial do qual se origina do instinto. Como vimos anteriormente, para Freud a definição de um instinto é o fato de ela ser o limite entre o somático e o psíquico. Pois bem, é justamente na sua fonte que se situa a proporção mais somática dos instintos, porque este sempre requer uma fonte biológica. Afirma Freud (1996/1915a):

(...) entendemos o processo somático que ocorre num órgão ou parte do corpo, e cujo estímulo é representado na vida mental por um instinto(...). Embora os instintos sejam inteiramente determinados por sua origem numa fonte somática, na vida mental nós os conhecemos apenas por sua finalidade (p. 129)

No que tange à pressão (*Drang*) dos instintos, podemos entendê-la como a quantidade de força, energia e/ou trabalho suscitada pela fonte. Sobre isto afirma Freud (1996/1915b): “(...) compreendermos seu fator motor, a quantidade de força ou a medida de exigência de trabalho que ela representa. A característica de exercer pressão é comum a todos os instintos; é, de fato, sua própria essência”. (p. 127)

Essa característica da pressão dos instintos fica clara quando a analisamos segundo um exemplo de Freud em seu texto 1916 chamado “Conferências introdutórias sobre a Psicanálise”. Nele o autor discute possíveis elementos capazes de contribuir para o desencadeamento de uma psicose, e um dos elementos discutidos pelo autor é o fato de que uma criança deveras estimulada ou excitada na tenra infância tem aumentada a sua chance de desenvolver uma neurose. Isto se deve a que uma estimulação elevada aumenta a pressão dos instintos proporcionalmente à necessidade de satisfação.

Podemos entender este pensamento de Freud baseando-nos nos conhecimentos sobre a pressão dos instintos. Uma criança deveras excitada em seu corpo somático acaba por desencadear um superinvestimento nas fontes dos instintos que com consequência produz uma forte pressão para sua descarga. Caso esta pressão não encontre objetos ou finalidades que estejam de acordo com a natureza moral do indivíduo, ou um terreno com possibilidades substitutivas de escoamento, ter-se-á construído um terreno fértil para o desenvolvimento de uma psicose. Assim, foi necessário entendermos quais são as finalidades e objetos dos instintos.

A finalidade (*Ziel*) dos instintos corresponde à sua satisfação, ou seja, à consecução da tarefa atribuída pela fonte e posta em prática pela pressão dos instintos. Embora essa finalidade seja a satisfação, esta pode mudar nos modos em que essa satisfação ocorre. Um instinto pode ser satisfeito, mas pode sê-lo tanto de forma ativa quanto passiva - como no caso do sadismo e do masoquismo, em que ambos representam a satisfação da agressividade - um de forma ativa e o outro de forma passiva. Este também é o caso do exibicionismo e do voyeurismo, em que olhar e ser olhado correspondem a duas finalidades de um mesmo instinto. Segundo Freud (1996/1915b), a finalidade dos instintos:

(...) é sempre a 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 (p. 128)

Quanto ao objeto do instinto, já vimos que ele é o elemento mais variável de sua configuração. Essa característica se deve ao fato de o objeto ser a coisa na qual o instinto alcança sua finalidade. Explica o autor:

É 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. Poder 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. (Freud, 1996/1915b, p.128)

Embora apresente uma visão geral sobre os instintos, apontando quais seus elementos constituintes e as regras que os mobilizam, Freud distinguiu duas classes de instintos que, embora apresentem estas mesmas qualidades, têm entre si importantes diferenças qualitativas e quantitativas, a saber, os instintos sexuais e os instintos do ego. Como vimos, os instintos do

ego estão diretamente ligados ao movimento de autoconservação do organismo, e seus objetos para satisfação têm uma idiossincrática imutabilidade, enquanto os instintos sexuais apresentam uma maior maleabilidade em sua finalidade e objetos de satisfação. Buscando uma caracterização geral dos instintos, Freud (1996/1915b) discute que os instintos sexuais são os mais apropriados para o trabalho e o entendimento psicanalítico.

Segundo o autor, a princípio, por emanarem de diferentes fontes e pressões, os instintos sexuais estão orientados segundo o autoerotismo e as zonas de pré-prazer, que são independentes entre si. Posteriormente eles alcançam uma síntese, em uma etapa que podemos entender como a passagem da fase pré-genital para a fase genital. Com a passagem do autoerotismo para o amor objetual ocorre também a passagem dos instintos parciais para sua convergência e submissão à função reprodutora. Freud (1996/1915b) explica: “Logo que surgem, estão ligados aos instintos da autopreservação, dos quais só gradativamente se separam: também na escolha objetual, seguem caminhos indicados pelos instintos do ego. Parte deles permanece associada aos instintos do ego pela vida inteira [...]” (p. 131)

Quanto à flexibilidade e aos caminhos dos instintos, Freud (1996/1915b) aponta que eles podem passar pelas seguintes vicissitudes: a reversão no seu oposto, retorno em direção ao próprio ego do indivíduo, repressão a sublimação. No que tange ao nosso objeto de estudo, o primeiro destino dos instintos torna-se bastante pertinente, visto que por meio dele ocorre a transformação do amor em ódio – o que nos permite analisar significativos elementos na/da construção amorosa.

Como já apontamos nesta pesquisa, os instintos constituem um limite entre o somático e o psíquico. Eles encontram no corpo uma importante fonte e pressão. O corpo também atua como modulação de seus caminhos, visto que as forças e ações motoras criam a possibilidade de controlá-lo. Freud (1996/1915b) afirma que todos os caminhos percorridos pelos instintos nada mais são do que modalidades de defesa contra ele. Em suas palavras: “Tendo em mente a existência de forças motoras que impedem que um instinto seja elevado até o fim de forma não modificada, **também podemos considerar essas vicissitudes como modalidades de defesa contra os instintos**”.(p. 132.)

Para Freud (1996/1915b), o destino dos instintos que corresponde à reversão em seu oposto encontra a perfeita exemplificação de seu processo nos dois pares de opostos: escopofilia-exibicionismo e sadismo-masochismo - ambos já apresentados. Nestes exemplos encontramos a transformação da finalidade em seu oposto, ou seja, o objetivo passivo se transforma num objetivo ativo (do masochismo para o sadismo), e vice-versa; já no que tange à transformação no oposto correspondente ao amor e ódio, nota-se a transformação não da

meta ativa para a passiva, e sim, do conteúdo em si. É a este segundo grupo, em que ocorre a transformação do amor em ódio, que dedicaremos nossos esforços.

1.3.2 - O amor e os instintos

Para Freud (1996/1915b), ao contrário do sadismo-masoquismo e do exibicionismo-escopofilia, que admitem apenas um par de opostos, o amor não apresenta em sua dinâmica apenas um par de opostos, mas três, a saber: amor-ódio, amar-ser amado e amar-odiar - todos em contraponto com o desinteresse e a indiferença. Essas diferenciações relativas ao amor encontram respaldo nas transformações e influências do ego com a realidade, de forma que cada um destes pares corresponde a um diferente momento de interação do ego.

Para elucidar as diferenças que compõem e engendram cada uma destas manifestações do amor, Freud (1996/1915a) trabalha orientado pelas transformações desses pares de opostos como diferentes formas de defesa do ego, em cujo desenvolvimento surgem três importantes antíteses: 1) sujeito (ego)-objeto (mundo externo); 2) prazer-desprazer; e 3) ativo-passivo. O autor afirma que talvez possamos chegar a uma melhor compreensão dos vários opostos do amar se refletirmos que nossa vida mental como um todo se rege por essas três antíteses (p. 138)

Assim, para Freud (1996/1915b), o sentimento de amor não foi sempre o mesmo, tampouco apresenta apenas uma única forma de manifestação; muito pelo contrário, o amor apresenta diferentes manifestações, que são marcadas segundo três importantes fases de desenvolvimento do ego em seu contato com a realidade, as quais são expostas e explicadas nos três itens a seguir.

a) Sujeito (ego) – Objeto (mundo externo) → desinteresse ou indiferença

Para Freud (1996/1915b), no momento primevo do desenvolvimento do psiquismo a polaridade entre o ego e a realidade se desdobra na principal antítese que orientará a ação do ego sobre a realidade, fundamentada no princípio do prazer e no princípio de realidade. Neste primeiro movimento de contato do ego com a realidade, esta é sentida como fonte de desprazer e de frustrações; assim o próprio ego é investido pela libido como uma importante fonte de prazer em contraponto com a realidade devastadora. Neste ponto as fantasias e alucinações, que funcionam como uma satisfação substituta para as demandas do organismo,

tornam-se um terreno fértil para a perpetuação do princípio do prazer. Aqui se configura o que Freud (1996/1915b) chama de ego-prazer, que só é possível devido ao ancoramento que as zonas erógenas - baseadas nos pré-prazeres - possibilitam o livre intercâmbio com o autoerotismo e suas satisfações, efetuando um distanciamento da realidade. Assim, este ego-prazer, que neste momento é baseado na onipotência, orienta-se para o mundo externo com indiferença e/ou desinteresse. Explica Freud (1996/1915b):

Nessa ocasião, o mundo externo não é catexizado com interesse (num sentido geral), sendo indiferentemente aos propositos da satisfação. Durante esse período, portanto, o sujeito do ego coincide com o que é agradável, e o mundo externo, com o que é indiferente (ou possivelmente agradável, como sendo uma fonte de estimulação). Se por enquanto definimos o amar como a relação do ego com suas fontes de prazer, a situação na qual o ego ama somente a si próprio e é indiferente ao mundo externo, ilustra o primeiro dos opostos que encontramos para o “amor” (p.140)

Continua o autor:

A antítese ego - não-ego (externo), isto é, sujeito-objeto - como já dissemos, lançada sobre o organismo individual numa fase inicial, pela experiência de que pode silenciar os estímulos externos por meio da ação muscular, na realidade é inerte contra estímulos instintuais (p. 139).

Em seu texto de 1911 intitulado “Formulação sobre os Dois Princípios do funcionamento mental”, Freud aponta que a transformação do princípio do prazer no princípio de realidade ocorre porque os meios de satisfação alcançados por este ego-prazer não foram suficientes para lidar com a pressão e as finalidades dos instintos. Ao invés de alcançar o prazer, esse desinteresse pela realidade externa passou a desencadear mais desprazer que o suportável, levando o ego a ter de enfrentar a realidade externa para alcançar suas satisfações. Aqui, segundo Freud (1911), a pura descarga da ação muscular não foi suficiente, mas o ego terá de nomear e orientar essa ação para um objetivo e objetos mais definidos, principalmente a partir da atenção, da memória, etc.

É justamente neste momento de desenvolvimento do ego no contato com a realidade que encontramos o segundo momento de polaridades que conduz à segunda forma de orientação do amor: o amar e o odiar.

b) Prazer – Desprazer → amar-odiar

Freud (1996/1915b), refletindo sobre os três momentos do amor em relação a suas antíteses, aponta as transformações que acarretam o movimento de amar e odiar. Tal movimento só é alcançado por meio da relação enfrentada pelo ego a partir de uma nova relação com a realidade. Com o desenvolvimento egoico as fantasias tornam-se uma saída ineficaz, e assim o ego é colocado na situação de encarar a realidade, enfrentamento que tem por base novamente os dois importantes princípios do acontecer psíquico.

Para Freud (1996/1915b), o ego, enquanto era baseado no autoerotismo, encontrava suas satisfações no próprio corpo e nos prazeres de órgãos; mas posteriormente aos instintos de autoconservação acabavam por mapear como fontes de prazer alguns objetos externos propícios para o alívio do desprazer. Nesse sentido, o seio materno aparece como representante do mundo externo e figura inconsciente de amparo e proteção – núcleos da correnteza.

Quando são apresentados ao ego, os objetos externos de satisfação acabam auxiliando na constituição do princípio de realidade sobre o princípio do prazer. Quando esses objetos são introjetados, o ego os torna constituintes da subjetividade e passa a utilizá-los como apoio na busca de prazer e alívio do desprazer. Aqui notamos o desenvolvimento de um ego-realidade em contraste com o anterior ego-prazer: enquanto o primeiro era motivado pelo princípio do prazer, o segundo constitui-se como representante da necessidade do ego de dominar a realidade e alcançar o prazer ou o alívio do desprazer por meio desta.

Concomitantemente, outro mecanismo passa a interagir de forma massiva nessa dinâmica: a projeção. Com ela o ego passa a depositar no mundo externo o que dentro de si acabou por se tornar fonte de incômodo e desprazer. Explica Freud (1996/1915b):

Assim, o “ego realidade”, original, que distinguiu o interno e o externo por meio de um sólido critério objetivo de se transforma num “ego do prazer” purificado, que coloca a característica do prazer acima de todas as outras. Para o ego do prazer, o mundo externo está dividido numa parte que é agradável, que ele incorporou a si mesmo, e num remanescente que lhe é estranho. Isolou uma parte do seu próprio eu, que projeta no mundo externo e sente como hostil. Após esse novo arranjo, as duas polaridades coincidem mais uma vez: o sujeito do ego coincide com o prazer, e o mundo externo com o desprazer (com o que anteriormente era indiferença) (p. 141)

A segunda antítese proposta por Freud (1996/1915b) fundamenta-se no fato de que, quando o ego introjeta o conteúdo que corresponde ao amor e projeta o conteúdo que corresponde ao ódio, perpetua-se a antítese ego-mundo externo, mas mediante uma importante variação: a indiferença aparece como um sentimento precursor do ódio, num momento em que os objetos, o mundo externo e o que é odiado são idênticos. Assim, o ódio e o amor resultam da progressiva estruturação e consolidação com ego em relação ao mundo externo e aos objetos. Segundo Freud (1996/1915b), “Se depois um objeto vem a ser uma fonte de prazer, ele é amado, mas é também incorporado ao ego, de modo que para o ego prazer purificado mais um vez os objetos coincidem com o que é estranho e odiado” (p. 141)

c) Ativo- Passivo → amar e ser amado

Segundo Freud (1996/1915b), a relação de amar e ser amado mais uma vez corresponde a uma construção egoica referente aos objetos de amor e ódio no tocante ao desenvolvimento do ego no contato com a realidade. Isto significa que tal relação só é possível com o desenvolvimento e estruturação do próprio ego. Segundo o autor, “quando a fase puramente narcisista cede lugar à fase objetal, o prazer e o desprazer significam relações entre o ego e o objeto” (Freud, 1996/1915b, p. 141). Quando passam essas fases e se estabelecem as relações do ego com o mundo externo e com os objetos a partir do princípio de realidade e de acordo com os instintos de autoconversação, torna-se possível a dinâmica amar e ser amado.

Freud(1996/1915b) afirma que quando os objetos de investimento são agradáveis e desejáveis e passam a ser identificados como pertencentes ao mundo externo, desenvolve-se no ego uma ânsia (*Urge*) que busca trazer esse objeto agradável para mais perto do ego e incorporá-lo. É justamente esta ânsia (atração) exercida pelo objeto de desejo que leva o ego a reivindicar a busca de revivenciar satisfações já experimentadas. Essas satisfações antigas agora buscarão ser satisfeitas mediante um objeto externo, o que o autor denominará de *amar um objeto*.

Freud (1996/1915b) também analisa o processo inverso a essa atração: a ânsia de aumentar a distância ou se afastar de um objeto que suscita desprazer, o qual é chamado de *repulsa ou ódio por um objeto*. Tal repulsão pode ganhar aditivos agressivos e configurar uma tentativa de destruir o objeto odiado.

Com base nas relações entre amar e se amado, que equivalem a um posicionamento ativo (ou passivo) do ego em relação aos objetos de amor e ódio, Freud (1996/1915b) tece considerações significativas para a compreensão do fenômeno amoroso:

Poderíamos, num caso de emergência, dizer que um instinto “ama” o objeto no sentido do qual ele luta por propósitos de satisfação, mas dizer que um instinto “odeia” um objeto, nos parece estranho. Assim, tornamo-nos cômicos de que as atitudes de amor e ódio não podem ser utilizadas para as relações entre os instintos e seus objetos, mas estão reservadas as relações entre o ego total e seus objetos (p.142)

Esta ideia será de extrema importância para nossas reflexões posteriores sobre a “*construção amorosa*”, porque uma relação com objetos totais leva em consideração a necessidade de existir um ego que medeia esta relação com os objetos e com a realidade. Destarte, o amor normal - que, como já vimos faz confluírem as correntes terna e sensual -, resulta da possibilidade de o ego manter-se integrado diante da realidade e de seus conteúdos edípicos, e assim caminha em busca de objetos totais.

Continua o psicanalista:

Mas, se considerarmos o uso linguístico, que por certo não é destituído de significação, veremos que há uma outra limitação ao significado do amor e do ódio. Não costumamos dizer que amamos objetos que servem aos interesses da autopreservação; ressaltamos o fato de que necessitamos deles, e talvez expressemos uma espécie de relação adicional diferente com eles, utilizamos de palavras que detonam um grau muito reduzido de amor- tais como por exemplo, “ser afeiçoado, “gostar” ou “achar agradável” (p. 142)

Afirma ainda Freud (1996/1915b):

Amar e ser amado, corresponde exatamente à transformação da atividade em passividade e pode remontar a uma situação subjacente, da mesma forma que no caso do instinto escopofílico. Essa situação é a de amar-se a si próprio, que consideramos como sendo o traço característico do narcisismo. Então, conforme o objeto ou o sujeito seja substituído por um estranho, o que resulta é a finalidade ativa de amar ou a passiva de ser amado- ficando a segunda perto do narcisismo. (p. 138)

E continua:

(...) a antítese ativo-passivo não deve ser confundida com a antítese sujeito do ego-objeto do mundo externo. A relação com ego com o mundo externo é passiva na medida em que o primeiro recebe estímulos do segundo, e ativa quando reage a eles. Ela é forçada por seus instintos a um grau bem especial de atividade para com o mundo externo, de modo que talvez pudéssemos ressaltar o ponto essencial se disséssemos que o sujeito do ego é passivo nos tocante aos estímulos externos, mas ativo através de seus próprios instintos. A antítese ativo-passivo funde-se depois com a antítese masculino-feminino, a qual, até que isso tenha ocorrido, não possui qualquer significado psicológico. A junção da atividade com a masculinidade e da passividade com a feminilidade nos defronta, na realidade, com um fato biológico, mas não é de forma alguma tão invariavelmente completa e exclusiva como tendemos presumir (p. 139)

Essas formulações sobre os instintos e o amor serão de fundamental importância mais adiante, quando, a partir de Lejarraga(2002), Aulagnier (1986) e Enriquez (2003), desenvolveremos a noção de “*construção amorosa*” enquanto uma relação de amor com objetos totais e simétricos em que capacidades egoicas se sobrepõem, principalmente, ao movimento de idealização.

1.4 - O amor sob o enfoque o narcisismo

Para Lejarraga (2002b), com o complemento na teoria freudiana a partir definição do narcisismo, alguns conceitos e ideias ganharam um novo *status*. A polaridade entre as correntes terna e sensual a partir do recalque, a tendência a se restabelecer uma ligação originária, o reencontro com o objeto primitivo infantil recalcado - todos estes elementos passam a ganhar um complemento em suas significações, principalmente devido a algumas das características dinâmicas do narcisismo, como a tendência a se reestabelecer uma completude e onipotência. Neste item analisaremos o tema do narcisismo para melhor compreendermos sua importância nas reestruturações sobre a noção de amor em Freud.

Freud utiliza o termo narcisismo pela primeira vez em 1910, em seu texto “*Um estudo biográfico de Leonardo da Vinci*”, para designar uma escolha amorosa homossexual em que o objeto de amor parece ser escolhido com base na imagem do próprio amante. É interessante notarmos que a utilização do termo narcisismo por Freud surge depois de uma parcimoniosa análise da trama edípica que envolvia a infância de Da Vinci. Assim, Freud afirma ser insolúvel a relação entre o narcisismo e complexo de Édipo. Na referida obra, afirma Freud (1910c) sobre o Complexo de Édipo e o narcisismo:

Em todos os casos de homossexuais masculinos, os indivíduos haviam tido uma ligação erótica muito intensa com uma mulher, geralmente sua mãe, durante o primeiro período de sua infância, esquecendo depois esse fato; essa ligação havia sido despertada ou encorajada por demasiada ternura por parte de própria mãe, e reforçada posteriormente pelo papel secundário desempenhado pelo pai durante sua infância. [...] Na verdade, parece que a presença de um pai forte asseguraria, no filho, a escolha correta de objeto, ou seja, uma pessoa do sexo apostro (p. 105)

Tendo por base a dinâmica das identificações a partir do Complexo de Édipo, Freud (1996/1910c) define pela primeira vez a utilização do termo *narcisismo* em psicanálise:

*Depois deste estágio preliminar, estabelece-se uma transformação cujo mecanismo conhecemos mas cujas forças determinantes ainda não compreendemos. O amor da criança por sua mãe não pode mais continuar a se desenvolver conscientemente – ele sucumbe à repressão. O menino reprime seu amor pela mãe; coloca-se em seu lugar, identifica-se com ela, e toma-a si próprio como um modelo a que devem assemelhar-se os novos objetos de seu amor. Desse modo ele transformou-se num homossexual. O que de fato aconteceu foi um retorno ao autoerotismo, pois os meninos que ele agora ama à medida que cresce, são apenas, figuras substitutas e lembranças de si próprio durante sua infância- meninos que ama da maneira que sua mãe o amava quando era ele um criança. **Encontram seus objetos de amor segundo o modelo do narcisismo, pois Narciso, segundo lenda grega, era um jovem que preferia sua própria imagem a qualquer outra, e foi assim transformado na bela flor do mesmo nome** (p. 106)*

Mas, em dúvida, o momento crucial na utilização do conceito de narcisismo em suas definições e sistematizações ocorre em 1914, em seu texto intitulado “Sobre o narcisismo:

uma introdução”. Segundo Jones (1989b), Freud trabalha em seu texto sobre o narcisismo com dois objetivos importantes. O primeiro deles é a definição de um conceito de crucial importância para a psicanálise no âmbito dos instintos e sua sistematização na passagem do autoerotismo para o amor objetal; e o segundo é que, devido às suas divergências com Carl Gustav Jung e Adler, Freud tentava impedir a fragmentação e perda do caráter psicosssexual da libido, como sugeria o Psiquiatra de Zurique.

Assim, Freud (1996/1914a) apresenta sua conceituação sobre o narcisismo discutindo a capacidade do ego de investir libido em si mesmo, movimento que se torna observável nas parafrias e na hipocondria; depois recorre à caracterização de um período de onipotência que seria compatível com o movimento do ego, o que chamamos de ego-prazer, que segundo o autor, apresenta sua objetivação na história dos povos primitivos, em que a magia das palavras era plena de sentido e manifestação; e por último, sustenta a importância do narcisismo enquanto um momento no desenvolvimento e caminho da libido rumo ao amor objetal.

Segundo o autor, o narcisismo é um momento necessário entre o autoerotismo e o amor objetal, pois ajuda a configurar uma unidade no que antes era uma parcialidade das zonas erógenas marcadas por pré-prazeres. Para exemplificar e sistematizar a importância do narcisismo, Freud (1996/1914a) parece aprimorar suas ideias desenvolvidas em sua “*Psicologia do amor*”, as quais remetiam à importância da relação com o primeiro objeto de amor na orientação da vida amorosa. Assim, ele utiliza-se da vida amorosa como um meio privilegiado para suas explicações sobre o narcisismo, apontando agora duas formas de orientação na escolha de objeto de amor: a anaclítica (por sustentação) e a narcísica.

Segundo Lejarraga (2002b), alguns pontos na ideia de narcisismo e da teoria do enamoramento de Freud devem ser analisados com base no momento histórico vivido por Freud, principalmente pela influência do paradigma de *amor romântico*, que marca esta época, em que o objeto de amor é idealizado e escolhido como insubstituível e único, tendo como promessa a possibilidade de felicidade pela confluência entre desejar e amar. É justamente essa ideia de completude, de união e de um ideal a ser alcançado (no sentido platônico do texto) que constituirá as bases para a formulação de um conceito de narcisismo em Freud. firma a autora:

A formação do ideal surge como uma tentativa egoica de recuperar o narcisismo infantil, e a supervalorização sexual, que Freud tematizava em Três ensaios e nas Contribuições à psicologia do amor, será ressignificada a partir das noções de ideal e

de idealização. Seria simplificar dizer que a sobrevalorização sexual deriva diretamente do ideal, já que suas relações são complexas e às vezes contraditórias. Mas superestimar sexualmente é uma forma de idealizar e a idealização pressupõe o ideal, pelo que ambas noções estão intimamente articuladas. (Lejarraga, 2002b, p.81)

Ainda segundo a mesma autora, o conceito de narcisismo se refere ao investimento libidinal no eu como um amor em si mesmo, o que, necessariamente, implicaria na noção de um eu.⁸ Para Lejarraga (2002b), desde o estudo do *Caso Schreber* em 1911, Freud concebe o narcisismo como uma fase intermediária entre o chamado autoerotismo e o amor objetal. Nessa fase os instintos sexuais parciais, que antes se encontravam dispersas, unificam-se para constituir uma nova forma de ligação sobre o objeto sexual/amoroso.

Freud (1914a) discute que inicialmente não existe uma unidade comparável ao eu, a qual vai se construindo com o passar do desenvolvimento psíquico e do desenvolvimento da libido. Torna-se necessária uma nova ação psíquica para que inicie o ordenamento dos instintos, algo que deve ser adicionado ao autoerotismo para possibilitar o narcisismo. Para Lejarraga (2002b), “essa ação psíquica pode ser entendida como uma identificação primordial com a imagem do semelhante, que permite um primeiro esboço do eu e, portanto, o investimento libidinal no eu enquanto totalidade unificada, saindo do funcionamento anárquico autoerótico.” (p. 83).

Segundo Freud (1996/1914b), a criança toma seus objetos sexuais na maturidade, a partir de remanescências das experiências de satisfação que marcaram terreno para um narcisismo. Essas são definitivas para as escolhas objetais:

As primeiras satisfações sexuais autoeróticas são vividas em conexão com funções vitais que servem ao propósito da autoconservação. As pulsões sexuais apoiam-se, a princípio, no processo de satisfação das pulsões do Eu para veicularem-se, e só mais tarde tornam-se independentes delas. Esse modo de apoiar-se nos processos de satisfação das pulsões de autoconservação para conseguir veicular-se fica evidente quando se observa que as pessoas envolvidas com a alimentação, o cuidado e a

⁸ Segundo Laplanche e Pontallis (2001), por Narcisismo se entende o período de passagem do autoerotismo para o amor objetal em que por referência ao mito de Narciso se afigura como o amor pela imagem de si mesmo e o investimento de libido no eu. O narcisismo pode ainda ser definido em narcisismo primário e narcisismo secundário.

Segundo os autores, o narcisismo primário “designa um estado precoce em que criança investe toda a sua libido em si mesma. O narcisismo secundário designa um retorno ao ego da libido retirada dos seus investimentos objetais”. (p.290)

proteção da criança se tornam seus primeiros objetos sexuais, portanto, primeiramente a mãe ou seu substituto. (p.107)

O autor escreve que a onipotência e completude do narcisismo primário se expressam na vida das crianças e na forma dos povos primitivos de lidar com o mundo. Nesses casos se manifestam pensamentos mágicos, que surgem como resquícios do desenvolvimento do ser humano em sua primitiva primeira infância. Também estão intensivamente presentes os pensamentos onipotentes e a sensação de grandeza.

Freud (1996/1914a) apresenta o desenvolvimento do ego vinculado à ideia de que o Eu consiste em um processo de distanciamento do narcisismo primário (da perfeição e da completude). Apesar da existência (e necessidade) desse distanciamento, o Eu sempre irá ter o anseio de recuperar, de variadas maneiras, o estado do narcisismo primário. Esse distanciamento é evidente, por exemplo, na formação do ideal-do-eu, em que ocorre um deslocamento da libido em direção a um ideal que foi propiciado pelo mundo externo a partir do qual a satisfação passa a ser obtida pela realização dos pressupostos do ideal internalizado. O Eu sempre se empobrece na formação dos ideais e busca enriquecer-se novamente por meio das exigências desses ideais ou pelas trocas com objetos – como é o caso das relações afetivo-sexuais, que muitas vezes acabam encarnando tais ideais.

O narcisismo primário não nasce espontaneamente, mas é fruto do narcisismo dos pais projetado sobre o bebê na forma de amor objetal. Segundo Freud (1996/1914a), a supervalorização do objeto sexual observada nos adultos pode ser identificada já na relação entre pais e seus bebês. Os pais atribuem ao infante uma série de fantasmáticas perfeições, deixando de lado suas imperfeições. Assim, o ponto mais vulnerável do narcisismo, a imortalidade do Eu (tão duramente encurralada pela realidade), encontra na criança um refúgio seguro. O amor “incondicional”, “genuíno”, “mágico” dos pais para com os filhos não é outra coisa senão o narcisismo desses que renasce ao se transformar em amor objetal, revelando sua antiga natureza na vida psíquica.

Em parte, a onipotência infantil, característica do narcisismo primário, deve-se a esse intenso investimento dos pais. Tal onipotência narcísica só é concebível como resultado da projeção, em que a fantasia de completude, sem falhas, necessitou ter o suporte desse “objeto complementar” para o engendramento dessa ilusão. Neste sentido, para Lejarraga (2002b),

O narcisismo infantil, na sua vertente de onipotência e completude, nos leva a entender a noção de narcisismo como uma resposta ante o desamparo e a finitude. O

eu narcísico é onipotente porque os pais reconhecem a criança como um ser sem falhas, se projetando narcisicamente nela. A onipotência infantil é uma saída ilusória ante a impotência e a fragilidade do eu infantil, uma construção imaginária que tende a encobrir o desamparo, que sustenta e se alimenta na dependência do outro (p.85)

Freud (1996/1914a) distingue duas formas de escolha de objeto amoroso: a escolha anaclítica e a narcísica. Lejarraga (2002b), por sua vez, analisando a existência de um engendramento indissolúvel entre essas escolhas, afirma não ser necessário excluir em favor da outra. Segundo a autora, existe a supervalorização do objeto em ambas, o que corresponde à presença de um traço do narcisismo nessas duas manifestações, visto que ambas as escolhas se apoiam no objeto originário: a mãe. Sobre a escolha narcísica afirma:

Quando o narcisismo primário predomina na escolha, os sujeitos procuram a si mesmos como objeto de amor, apresentando uma escolha de tipo narcisista. Como exemplo, Freud se refere mulheres geralmente belas, que amam apenas a si mesmas, conseqüentemente, os homens que as amam. A aspiração delas é ser amadas, e se ligam a homens que podem satisfazer essa condição (Lejarraga , 2002b, p. 85)

Para Freud (1996/1914b), a escolha de objeto anaclítica é própria dos homens:

Nesse modo de escolha está presente uma supervalorização sexual, que provém do narcisismo original da criança e que corresponde a uma transferência desse narcisismo para o objeto sexual. Essa supervalorização sexual permite o surgimento do peculiar estado de paixão, que aponta para a compulsão neurótica e que, assim, leva a um empobrecimento da libido do Eu em benefício da libido objetal. (Freud, 1996/1914, p.108)

Lejarraga (2002b) complementa que a escolha anaclítica de um objeto resulta de uma convergência das ideias freudianas das duas correntes da vida sexual sobre a teoria do narcisismo. Conforme essa teoria, tornam-se fundamentais o desamparo e os elementos presentes no ato de sugar o seio. Tais elementos se tornaram fundantes a partir da futura castração, para a posterior orientação dos instintos. Assim, a escolha anaclítica (ou por sustentação) remete diretamente ao fato de o instinto sexual estar vinculado também aos instintos de autoconservação (nutrição, amparo, carinho, cuidado), como podemos notar em

nossos amor a quem cuida de nós, protege e nutre-nos em todos os sentidos, concretos e abstratos.

Na base da escolha anaclítica estão o cuidado e a proteção que a mãe oferece ao lactante, uma vez que sua base não é unicamente sexual, mas comporta (e necessita de) uma forma de laço afetivo que transborda para a necessidade de amparo e reconhecimento do outro. Essas bases são provindas diretamente da dependência infantil e estão em estreito vínculo com a corrente terna da vida amorosa.

Assim, podemos entender que a escolha anaclítica de objeto se refere, em algum aspecto, à predominância dos instintos do ego e dos instintos de autoconservação, os quais se apoiaram na primitiva relação do objeto e sustentam a futura escolha de objeto com vista a esse amparo e segurança. Já na escolha de objeto narcísica predominam as características dos instintos sexuais, que encontram no autoerotismo um refúgio.

Segundo Lejarraga (2002b), a definição da escolha de objeto é feita com base em três elementos: a *libido narcísica*, a *formação do ideal* e a *idealização*. Estes elementos serão ordenados pelo narcisismo, formando a base para a escolha do objeto de amor. O narcisismo é a matriz da constituição egoica e não pode nunca desfazer-se desta condição, pois ele é o responsável pela passagem do autoerotismo para o amor de objeto.

Freud (1996/1914) aponta a castração como um importante elemento perturbador da plenitude narcísica. Ao buscar reviver esse momento do desenvolvimento libidinal o Eu se depara com a realidade, e como saída, pode recorrer à formação de ideais, projetando diante de si um ideal vivido que se edifica como substituto do narcisismo perdido na infância (ego ideal) e/ou orienta sua busca (ideal de ego).

A perda da onipotência é veiculada e ao mesmo tempo possibilita o chamado Complexo de Édipo, em que a criança é obrigada a abandonar seus primitivos objetos de satisfação (imagos parentais) e investir em ideais, principalmente em um ideal que a orientará na reconquista da onipotência desse narcisismo perdido. O Ideal-do-eu (superego) será o herdeiro do complexo de Édipo. Ele emergirá como uma formação contrastante com o eu-real (ego ideal do narcisismo primário), prometendo o reencontro com a infinitude, desde que se cumpram suas exigências.

Podemos entender a distinção entre ideal e idealização mediante a compreensão do mecanismo psíquico da sublimação. Nesta o sujeito tem a possibilidade de enriquecer-se subjetivamente e de realizar seus ideais de uma forma socialmente aceita, driblando as barreiras sociais e individuais (repressão). Isso se deve à natureza da sublimação, que consiste principalmente numa mudança de meta ou finalidade do instinto. Já a idealização corresponde

diretamente à natureza do objeto. Nela o indivíduo se esvazia libidinalmente em favor de objeto, que impõe sua perfeição e suas regras. O movimento de idealização é utilizado pelo indivíduo para escapar da repressão e da finitude, uma vez que o objeto idealizado encarna fantasmagoricamente a perfeição buscada - ou seja, o indivíduo é imobilizado. Ao contrário desse movimento, na formação do ideal o indivíduo é posto em movimento, na busca de novos horizontes. Sobre a distinção entre os processos de idealização e formação do ideal afirma Lejarraga (2002b, p. 92):

A noção de idealização remete, de alguma maneira, à ideia de realidade, já que idealizar é atribuir valores elevados e inexistentes a um objeto ou ao eu, que têm alguma forma de existência real. Assim, o processo de idealização tem geralmente a conotação pejorativa do “ilusório”, entendido como afastamento da “realidade”. A formação do ideal, em contrapartida, alude a uma construção imaginária de um modelo de perfeição, a partir do qual os objetos e o próprio eu serão julgados, mas que enriquece, como um todo, o sistema egoico. O ideal coloca exigências ao eu, sendo a condição de recalques, repressões, idealizações, sublimações e realização de uma forma geral.

Segundo Freud (1996/1914a), um importante elemento vinculado à idealização, à sublimação e à formação de ideais e, conseqüentemente, à dinâmica amorosa, é o autoconceito. Neste o indivíduo se vê com parte de sua plenitude perdida. Afirma Freud (1914a):

O autoconceito nos aparece inicialmente como expressão da grandeza do Eu; todavia, não importa aqui discutir quais os vários elementos que determinam a extensão do tamanho atingido pelo eu. Interessa saber que tudo o que possuímos ou conseguimos, cada remanescente do sentimento primitivo de onipotência que tenha eventualmente sido corroborado pela nossa experiência, ajuda a incrementar o autoconceito. (p.115).

A esse respeito Freud (1914b) escreve:

As relações do autoconceito com o erotismo (com os investimentos libidinais nos objetos) pode ser expressas do seguinte modo: devem-se distinguir dois casos, se os

investimentos amorosos estão em sintonia com o Eu ou se, ao contrario, sofreram um recalque. No primeiro caso, o ato de amar é avaliado como qualquer outra atividade do eu. O amar propriamente dito, pode envolver anelo e privação, rebaixa o autoconceito, ao passo que o fato de ser amado, de ser correspondido e de ter a posse do objeto amado eleva novamente o autoconceito. Porém, quando a libido está recalçada, o investimento amoroso é sentido como uma gravíssima diminuição do Eu e a satisfação amorosa torna-se então impossível. Nesse caso, unicamente por meio da retirada e do retorno da libido que estava investida nos objetos é possível reenriquecer novamente o Eu. Assim, tanto o retorno da libido objetal para o Eu e sua transformação em narcisismo reconstituem novamente um amor feliz, como também um amor feliz que venha a ocorrer no mundo real será capaz de corresponder ao estado originário no qual não há como diferenciar a libido objetal da libido do eu. (p.117)

O autor parece ainda buscar uma distinção entre esse amor e o estado de paixão. O primeiro está em consonância com o Eu do indivíduo, que privilegia a troca e o amparo, o que gerando aumento do autoconceito e contribui para a construção da autonomia. A paixão, por sua vez, presa pela fantasia, é o transbordamento da libido para o objeto de amor idealizado. A esse respeito escreve Freud(1996/1914a):

O estado de paixão consiste em um transbordamento da libido sobre o objeto. Este estado tem o poder de suspender recalques e de restaurar perversões. Leva o objeto sexual à categoria de um ideal sexual. Contudo, podemos afirmar que a paixão se baseia nas condições de amor vigentes na infância, de modo que tudo aquilo que puder realizar essa condição infantil de amor será idealizado. (p.118)

Lejarraga (2002b) analisa que se o ideal é a condição primordial para acontecer o recalque, na paixão, quando este ideal é projetado para um objetoideal, as repressões, os recalques e as exigências em questão vão estar dependentes deste objeto de amor, e não mais do enamorado; e o reencontro com o objeto é feito com base na onipotência do inconsciente e nos encantos do objeto. Já no amor são levados em consideração a prevalência dos mecanismos egoicos e o autoconceito. O amor constitui-se como uma importante balança que permite o equilíbrio em relação à realidade; o reencontro com o objeto é feito levando-se em consideração a finitude do sujeito e de seu objeto de amor.

Lejarraga (2002b) clareia a diferenciação entre amor e paixão com base no investimento libidinal, que pode se intensificar sobre o ideal do Eu ou o Eu ideal, onde um dos dois se coloca como guardião da medição com o objeto de amor. Segundo a autora, a paixão corresponde à forma de amor em que prevalece a dinâmica do *eu* ideal, devido à intensa dependência e idealização do objeto. Por sua vez, o amor corresponde a uma forma de investimento em que o ideal do *eu* se mostra mais ativo, pois a relação leva em consideração a troca de investimentos entre os parceiros e o tempo.

Para Aulagnier (1985), a paixão é assimétrica por natureza e não tolera o compartilhamento de investimentos entre os parceiros, sendo uma relação unilateral. A vivência que predomina neste tipo de relação é fortemente influenciada pelo sofrimento, e, embora pareça estranho, muitas vezes é este que sobressai. Isto se deve a que o Eu do apaixonado escolhe o objeto como fonte de necessidades, em que o objeto é dotado de poderes sobre o prazer do apaixonado. O objeto do apaixonado é investido desmesurada e exclusivamente, esvaziando o enamorado a ponto de sua ausência ser insuportável, tal é a sua impotência diante dessa dinâmica. A prevalência deste sofrimento mostra que esta escolha de objeto, embora apresente a satisfação de Eros, é dominada majoritariamente por Tântos.

Segundo a autora, diferentemente da paixão, o amor é simétrico e recíproco, e induz a uma ilusão de partilha, em que cada um dos amantes ocupa seu lugar privilegiado como fonte e motivo de prazer e sofrimento.

Para fins de síntese, podemos entender que a noção de amor e do fenômeno amoroso foi construída incessantemente ao longo da teoria freudiana. Essa construção acompanhou as reformulações de conceitos centrais da psicanálise, bem como a mudança do próprio método de trabalho de Freud.

Inicialmente o amor era entendido como um correlato direto das excitações e da vida sexual dos indivíduos, ao passo que a teoria freudiana era pautada nos conceitos de traumas e reminiscências. Aos poucos a teoria do amor e da sexualidade foi ganhando novos contornos, devido, talvez, à influência do conceito de recalque. Isto levou Freud a conceber uma cisão entre a corrente sensual (da sexualidade) e a corrente terna (inibida em sua função), em correlação com aos instintos sexuais e de autoconservação em que a dinâmica dessas é diretamente vinculada aos tabus e ao Complexo de Édipo. Nesse momento Freud analisa o amor em sua ligação com o objeto incestuoso e as consequências desta ligação para a manifestação do amor enquanto um legítimo representante da sexualidade.

A diferença entre amor, sexualidade e paixão ganha força na teoria psicanalítica com a formulação do conceito de narcisismo. Freud entende a completude e onipotência

representativa do narcisismo primário (enquanto consequência da relação com os pais) como força empreendedora tanto da formação dos ideais (ego ideal e ideal-de-ego) quanto da idealização e sublimação. Nesses termos, o amor encontra sua manifestação a partir de dois polos, que podem se complementar: a escolha anaclítica e a narcísica.

Por fim, tentemos compreender a diferença entre amor e paixão. No primeiro está presente a possibilidade de uma maior interação egoica baseada na realidade, em que o objeto de amor é responsável por realimentar os investimentos do amante em uma troca incessante, não abandonando as limitações do mundo externo ou interno. Na paixão, apresenta-se a marca da idealização, em que o objeto de amor é dotado de todas as possibilidades de perfeição, relegando o indivíduo ao posto de coadjuvante - posto que, para Freud (1996/1914a), é buscado pelo próprio indivíduo, uma vez que ele engendra uma luta cega contra as amarras da frustração.

Com base nestes conhecimentos podemos elaborar uma compreensão sobre o fenômeno amoroso inscrevendo-o no que Enriquez denominou de “*construção amorosa*”, tema que discutiremos no item subsequente.

1.5- A construção amorosa entre ternura e sexualidade

Segundo Enriquez (2003), uma declaração de amor em tempos passados ou presentes constitui um importante laço de compromisso entre os parceiros, inclusive vínculos legais ou morais, mas, na sociedade do consumo, não necessariamente. Como veremos nos próximos capítulos, essa declaração de amor sofreu mudanças ao longo dos tempos: desde as Catitas Gregas e os matrimônios da Idade Média até a família nuclear da Modernidade; mas um elemento nunca mudou: a base para esta declaração de amor, a “*construção amorosa*”, sempre foi o pressuposto para a relação afetivo-sexual e a base dessas sociedades. Como apontou Freud (1996/1930), *Eros* (o amor) e *Ananké* (a necessidade) foram os pais de uma civilização em que a arte da vida reside sempre nas relações afetivo-sexuais enquanto protótipo de felicidade; mas em tempos do efêmero e da rotatividade que marcam a sociedade contemporânea, as coisas parecem ter sofrido algumas variações, assim como mudou a própria configuração da família e da sociedade. Então, o que é uma “*construção amorosa*”? Qual a sua relação com as duas correntes da vida amorosa? Em que base se assentam essas modificações de acordo com o passar dos tempos?

Como pudemos entender com as discussões de Freud (1996/1915b) sobre os instintos, a relação de amor entre os indivíduos envolve um amplo processo de organização egoica que remete ao desenvolvimento da libido em relação ao mundo externo, aos objetos de amor e ao próprio conteúdo afetivo, levando em consideração principalmente objetos totais. O encontro amoroso não é prescrito de início, mas passa por uma série de estruturações e enfrentando as balizas da repressão, percorrendo caminhos entre idealizações e ideais em busca de fazer confluírem as correntes da vida amorosa diante das reminiscências da mais tenra infância.

Segundo o autor, o amor é a constante reconstrução de momentos que oscilam entre a indiferença e o ódio, na tentativa de lidar com a realidade até alcançar uma relação em que um Eu total seja capaz de sintetizar e organizar a libido em direção a relações amorosas propriamente ditas. Como é aponta o próprio Freud (1996/1915b), “as atitudes de amor e ódio não podem ser utilizadas para relações entre instintos e seus objetos, mas estão reservadas para as relações entre o ego total e o objetos”(p.65).

Segundo Enriquez (2002), a *construção amorosa* segue exatamente essas bases apontadas por Freud, em que o amar e o ser amado correspondem à troca libidinal simétrica entre os parceiros. Para o autor, *construção amorosa* é

Uma primeira definição (se definir o amor não é fazê-lo calar-se ou condená-lo) poderia ser: o amor autêntico, o que estabelece uma simetria (ou a dessimetria mais leve possível) nas relações e uma reciprocidade dos investimentos, é o que se baseia no desejo (a libido) de manter com alguém uma relação privilegiada, mas não exclusiva – a exclusividade é marca da paixão e da alienação, como bem o mostrou Aulagnier (1979) –, na qual um e outro serão tanto fonte de prazer e de felicidade quanto de sofrimento, e na qual serão mais ativos os processos de sublimação e o trabalho de mentalização do que os processos de idealização e de descarga afetiva. É, pois, como um edifício que passa continuamente por fases de construção, de desconstrução, de reconstrução, ou ainda, para falar como Stendhal, pela cristalização, pela descristalização, pela recristalização, das quais ainda falaremos, edifício eminentemente frágil e semelhante a um castelo de areia suscetível de ser destruído pelo mar, mas que, simultaneamente e ao contrário, é também capaz de represar as ondas e, como o Zuiderzee, de vencê-las. (Enriquez, 2003, pp.4-5)

Freud (1996/1914a) discute que em nós existe um egoísmo que atrapalha nosso movimento de amar, pois nunca estamos mais sujeitos ao sofrimento do que quando amamos;

mas o autor, baseado no pêndulo entre a libido narcísica e a libido egoica, ainda aponta que precisamos amar para não cairmos doentes, e por outro lado, perdemos a força para amar quanto estamos enfermos. Enriquez (2003) utiliza-se desta passagem para formular sua teoria sobre a *construção amorosa*.

Segundo Enriquez (2003), algumas culturas fazem uma interessante ligação entre amor e morte, enquanto Freud realça a ligação entre amor e sanidade. Segundo o autor, a linha entre o patológico e a sanidade é muito tênue, mas que precisamos esclarecer a importância de uma certa capacidade “normativa” nos indivíduos, em que esta surge enquanto um importante elemento para a força de construir. Afirma o autor:

Se concordarmos com G. Canguilhem (1970), perceberemos que o indivíduo sadio, normal, é, antes de tudo e essencialmente, o que é “normativo”, apto, pois, a impor suas próprias normas, a interrogar, mesmo quando as aceita, as normas sociais, é o que não tem “medo de se desfazer” (M. de M’Uzan, 1977) e, portanto, capaz de enfrentar perigos, arriscando-se a morrer por isso. É, pois, um “ser de convicção” (Weber, 1959), uma pessoa “causa de si mesma” (Enriquez, 1984), embora conheça as determinações sociais que pesam sobre seus sentimentos e suas decisões (Canguilhem; Uzan; Weber e Enriquez citados por Enriquez, 2003,p.05)

Segundo Enriquez, é esta possibilidade de autonomia, de ter regras próprias para enfrentar o imprevisto desafiando o perigo, o que possibilita a construção do amor, pois amar significa se entregar ao outro enquanto alguém que pode tanto corresponder às expectativas quanto frustrá-las, tornando-nos doentes. Assim, o homem muitas vezes foge desta “doença” se guardando para si, em suas fantasias instintos. Ao se retrair para si mesmo, o autor aponta que o indivíduo cai em outra doença:

A doença, então, é ficar, como os animais, no estado de natureza e de não se conceber como um ser da cultura ou, em outras palavras, como um ser que pensa, que sublima e que age com outros na fundação sempre renovada de uma civilização. O doente é, assim, o indivíduo que se isola da civilização e que vê apenas seus prazeres e seus sofrimentos, esquecendo-se de que é parte integrante dos prazeres e sofrimentos de outrem. (Enriquez, 2003, pp. 5-6)

O autor ainda aponta uma ideia em contradição a esta, construída pelo próprio Freud (1996/1930), a qual discute a simbiose entre os amantes, que se bastam a si mesmos, não indo além nestas edificações do amor. Enriquez (2003) discute que o amor tem a potencialidade de ser contra a civilização ou ao menos de instalar uma falha nesta. O autor afirma que esta contradição pode ser trabalhada quando se observa a dupla frente com que o amor pode se apresentar. Assim como os amantes constroem um amor de cunho sexual, a civilização tende a construir uma forma de amor sublimada em seus objetivos, contribuindo para a formação das amizades e camaradagem e assim não perdendo sua potência para criar bases cada vez mais sólidas. Não obstante, esta segunda faceta do amor se contrasta inevitavelmente com a primeira, esta é sexualmente embasada e a outra leva em conta a sublimação.

Para Enriquez (2003), esta contradição entre duas formas de amar só é possível na sociedade de Freud. A atual sociedade privilegia valores econômicos e políticos, criando laços que já não levam em consideração esta norma e esses ideais; e, em contraste com os objetivos do amor dos amantes, está mais ao lado de *Thanatos* que de *Eros*. De forma ainda superficial, podemos entender que as bases egoicas e identificatórias, que são pressupostos fundamentais para a “*construção amorosa*”, contradizem-se enormemente com a rotatividade e a rapidez, que não possibilitam tempo e investimento na construção do amor.

Segundo o autor, nesta sociedade do efêmero e da instantaneidade que solapa a memória sobre quem se ama e sobre o que é amar, fala-se tanto de amor porque isso escancara a superficialidade que realmente se impõe a este sentimento na atualidade. De acordo com o autor, “todo mundo sabe disto agora: quanto mais se fala de alguma coisa, menos ela tende a existir. Proclama-se o amor para exorcizar o ódio ou a indiferença” (Enriquez, 2003, p.4).

Diferentemente destas relações baseadas em objetos totais, atualmente os indivíduos são *reis* que cobram o gozo sexual e a felicidade infundável escondidos numa máscara de felicidade que dificulta o acesso à alteridade. Para o autor, na atualidade as regras da sociedade parecem ter estendido suas leis para os relacionamentos afetivo-sexuais, em que se pratica a sexualidade com exagero, “fodendo” os concorrentes numa sociedade de competição e de *performance*, na qual as pessoas são admiradas não por possibilidade de troca afetiva, mas pela medida da excelência do que fazem segundo sua *performance* ou o parecer ser.

Nesta lógica o ser perde espaço para o ter e o fazer, atitudes que acabam por restringir outros componentes essenciais da vida tão caros para uma vivência afetivo-sexual. Para o autor, a cisão entre o ser e o parecer ser, que muitas vezes representa a divisão entre a corrente terna e a sensual que vimos estudando, remete a uma rotina em que os amores atuais são

sepresentados pela quantidade e variedade das relações sexuais (Enriquez, 2003), e não pelo encontro com sujeitos morais - tão importante na manifestação *da construção amorosa* a partir da confluência entre as correntes.

1.5.1 - Amor a si, amor pelo outro

Enriquez (2003) discute que este amor ou esta civilização baseados em Eros só são possíveis com a ajuda do que é normativo, ou seja, só existem quando indivíduos se sentem livres e se querem livres. Afirma o autor:

Somente o ser que ama é um espírito realmente livre. Porque somente ele enfrenta cada fenômeno com essa capacidade ou essa progressão para acolhê-lo, para apreciá-lo pelo que é, e sentir inteiramente todos os seus valores – não se limitando por nada anterior ou pré-estabelecido. O cético, de espírito crítico, aquele que é, teoricamente, desprovido de pre-conceito, se comporta de maneira diferente. Notei, muitas vezes, que esse tipo de homem, temendo perder sua liberdade, não oferece uma acolhida realmente independente, em relação a tudo o que vem de fora... acolhida que necessita sempre de uma certa entrega ao fenômeno”. (Simmel citado por Enriquez, 2003, p.07)

Para o autor, a base desta liberdade no amor é o narcisismo, pois, mesmo que soe paradoxal, o mesmo narcisismo que, exacerbado, leva Narciso a afogar-se, é indispensável, em uma dose certa, para uma *construção amorosa*. Sem esta moderação o outro no amor é idealizado como algo insubstituível, que serve para tapar o buraco da personalidade e preenchê-la. Para o autor, o amor não tem nada a ver com a impotência de um e o superpoder do outro:

Para amar, é preciso, então, sentir-se relativamente bem consigo mesmo. Isso não significa que o amante deixe de sentir algumas faltas, não viva contradições, não tenha, às vezes, necessidade de ser protegido. Como qualquer ser humano, o amante é falível, mas sente-se suficientemente consistente para enfrentar o mundo, mesmo se tiver que ficar sozinho e de sofrer por isso. Mas não pode parar aí. A libido do Eu deve se completar com uma libido voltada para um objeto (no sentido psicanalítico do

termo – digamos melhor, um sujeito) procurado exatamente por sua alteridade.
(Enriquez, 2003, p.08)

O autor aponta o mito do banquete de Platão como o protótipo da construção amorosa, a qual busca encontrar o outro, pois nos sabemos finitos e faltosos, e esse outro pode suprir parte desta falta. O amante não deseja apenas amar, mas também ser amado e reconhecido, o que lhe devolve uma imagem positiva do que é e do que faz.

Estes movimentos de amar e ser amado, assim como os de só de amar ou só ser amado, lembram o reencontro com o primeiro objeto de amor do indivíduo: a mãe. O indivíduo busca sempre ressignificar esta passagem primeva, seja buscando ser amado insensatamente, como uma forma de reparar o suposto (e sempre, em todos os casos, inconsciente) amor perdido, seja tendendo a desprezá-lo, numa pretensa formação reativa; mas em todos os casos é um reencontro. Não obstante, sua mera ligação com o reencontro com o objeto não é o suficiente, pois, como vimos, essa ligação é também o motivo para a cisão entre as correntes. Podemos entender então a liberdade dos sujeitos normativos e a moderação do narcisismo em sua vinculação direta com o princípio da realidade na estruturação do amor e a importância da prevalência das propriedades egoicas sobre a idealização.

No primeiro caso podemos relembrar a importância do princípio de realidade nos caminhos instintuais que levam ao amar e ser amado discutido por Freud (1915b). Neste caminho o ego é levado a encontrar fora da fantasia seus objetos de amor a partir de relações totais. Essa poderia ser a liberdade trabalhada por Enriquez: a liberdade de se colocar como sujeito no mundo, visando modificá-lo e enfrentá-lo para a construção de uma relação amorosa, e assim *Eros* sobressai em relação a *Thanatos*. Mas este caminho precisa passar pelas importantes marcas deixadas pelos primeiros objetos de amor, os quais, ao invés de constituírem-se como obstáculos, devem servir de suporte para as novas construções amorosas. A diferença do outro não surge como motivo de resistência, mas como possibilidade de encontro. Aqui mais uma vez o ego deve entrar em ação e alcançar a síntese egoica, e para isso são importantes as exigências do ideal do ego. É segundo estas possibilidades que se constroem as relações simétricas ou assimétricas. Mas o quê são elas? O quê, na assimetria ou simetria, deve ser enfrentado?

Sobre o conflito que envolve o amor simétrico o autor afirma:

Se a relação é simétrica, o conflito – como elemento estruturante inerente a qualquer relação (Kant, 1947, tinha toda razão de notar, após Empédocles, que se o homem quer a concórdia, a natureza pede a discórdia) na qual o “eu” e o “tu”, caros a M. Buber (1948) não são réplicas um do outro – deve acontecer necessariamente. Ele nada tem de patológico, não pode ser considerado como disfunção. O conflito (a discórdia) é a outra face do amor. Se o conflito não existisse, se a resistência fosse definitivamente vencida, os seres se fundiriam ou se admirariam no espelho um do outro e soltariam balidos de comum acordo, como os cordeiros kantianos. (Enriquez, 2003, p.10)

O autor relembra que *Eros* sempre está ligado a *Thanatos*, que por sua vez sempre cumpre sua função, que é o desligamento. O *Eros* sem *thanatos* é idealização e/ou apaziguamento, e necessita de *Thanatos* para adquirir força. O amor é sempre jogado a três: os amantes e este desejo de retornar ao estado de puro prazer e completude. Quando *Thanatos* prevalece sobre o amor, o resultado é a depreciação do objeto, a competição, a rivalidade; mas no amálgama entre vida e morte esta última é posta a favor da vida, porque esta se faz construindo um longo caminho para a morte, enquanto o amor anaclítico restaura em seu objetivo a perpetuação.

Egundo o autor, para ser possível esta contrução amorosa é necessario também que ambos tendam à ser “exotas” ou “descentrados”, construindo diques que se oponham à simbiose. O autor assim define o termo “exota”:

“Exota” é aqui empregado no sentido que lhe deu Segalen (1986) e que tive ocasião de retomar. “Exota” quer dizer a capacidade de perceber o novo, o diverso, o estrangeiro, naquilo que é mais familiar, “poder conceber de outro modo” (Segalen), ver no outro, a cada dia, uma nova pessoa, desconhecida, que traz a surpresa, o inédito, o radicalmente diferente, “uma beleza convulsiva” (Breton, 1928), que canta uma “canção longínqua” (Schrecker), que faz com que nos lembremos do que nunca existiu e que deveria ter existido. Colocar-se em posição de “exota” é, como o diz Vigny (1949), “Amar o que nunca se verá duas vezes”. Porque o “exota” (o homem, por exemplo) nunca verá em sua mulher, que ele vê todo dia, a mesma mulher, mas, pelo contrário, um ser nascendo e renascendo a cada instante. O que não quer dizer que a memória seja alijada e que os bons e maus dias sejam esquecidos ou recalçados.” (Enriques, 2003, p.11)

Para o mesmo autor, o termo “descentrado”

(...) nos remete à ideia de que tanto um quanto o outro não se colocam no centro de um mundo bem conhecido e bem balizado, devem se procurar na periferia, nas margens, no lugar para o qual não se olha habitualmente. São difíceis de encontrar, porque desnorream e se desnorream, perdem-se, não estão onde seriam esperados e onde eles mesmos se esperavam, porque eles próprios se surpreendem com o que estão construindo, por vias transversas, ou mesmo por “caminhos que não levam a parte alguma (Enriquez, 2003, p. 12)

Assim os amantes não apagam as amarras de suas personalidades sólidas e geladas, mas abrem espaço para as inovações e oportunidades de chegar a terras ainda inabitadas, o que é combustível para o desejo. Relembrando a importância da sublimação na *construção amorosa*, para o autor o desejo pode não bastar, mas deve sempre andar junto com o pensamento:

O prazer do pensamento, a alegria da imaginação, o desejo de partilhar, a sublimação das pulsões, o interesse pelos outros humanos, o gosto do tempo que passa e que dá ritmo à criação e ao engajamento, o trabalho suave da memória, continuam a ser elementos indispensáveis para criar um espaço em que os amantes podem se encantar um com o outro e se alegrar juntos, mesmo conhecendo os obstáculos cotidianos que arriscam encontrar e a finitude à qual estão sujeitos. (Enriquez, 2003, p. 13)

Assim, podemos entender que a *construção amorosa* trabalhada por Enriquez (2003) apresenta-se em grau equivalente à definição de amor em seus enlaces com a ternura como esta é trabalhada por Aulagnier (1986) e Lejarraga (2002). Entendem as autoras que a *construção amorosa* apresenta-se como resultado de um processo em que a simetria entre os amantes é valorizada e ao mesmo tempo as idealizações perdem espaço para o investimento por meio do ideal-do-eu fundamentado no narcisismo secundário; o vínculo não é de exclusividade, e sim, de reciprocidade, marcando o amálgama entre as correntes terna e sensual.

O amor normal trabalhado por Freud não é idealizado em sua normatividade, mas traz consigo os sofrimentos inerentes à vida humana, o quais são os responsáveis pela possibilidade de confluência entre as duas correntes da vida amorosa, cuja vinculação com as capacidades egoicas e com o ideal de ego é indispensável. Esta imagem é sucintamente elaborada pelo poeta Rainer Maria Rilke (2009) sobre os amantes:

Eles convocam o futuro; mesmo que errem e se abracem cegamente, o futuro virá apesar de tudo, um novo homem se elevará, e a partir do acaso que se elevará aqui desponta a lei pela qual um germe forte e resistente se lança em direção ao óvulo, que vem receptivo ao seu encontro. Não se deixe enganar pelo que é superficial; nas profundezas tudo se torna lei. Os que vivem mal e de modo falso o segredo (e são muitos) o pedem só para si mesmos, e no entanto o transmitem como um carta fechada, sem saber. Não se deixe trair pela multiplicidade dos nomes e pela complicação dos casos. Talvez se encontra acima de tudo uma maternidade, como anseio comum. (...) Talvez os sexos tenham mais afinidade do que se considera, e a grande renovação do mundo talvez venha a consistir no fato de que o homem e a mulher, libertados de todos os sentimentos equivocados e de todas as contrariedades, não se procurarem mais como adversários, mas como irmãos e vizinhos, unindo-se como seres humanos, para simplesmente suportar juntos, com seriedade e paciência, a difícil sexualidade que foi atribuída a eles (pp. 46-47).

Enriques (2003) nos oferece uma importante contribuição ao apontar que em sua configuração e manutenção as construções amorosas sofrem grande influência da cultura e de determinadas ordens sociais. Quais foram essas transformações ao tempo todos tempos, como ela se dá e o que as orientam são os pontos que discutiremos nos próximos capítulos.

2 - OS DIFERENTES CAMINHOS HISTÓRICOS DA CONSTRUÇÃO AMOROSA EM SUAS REPRESENTAÇÕES DA CORRENTE TERNA E SENSUAL

O fenômeno amoroso, ou mais especificamente, a *construção amorosa*, devido às características apontadas por Enriquez (2002) segundo sua qualidade de “exota” e “descentrado”, pode ser entendido também como uma manifestação psicossocial, pois tem força significativa para orientar ou modificar a organização da vida humana, tanto na esfera individual quanto na coletiva. A íntima relação da *construção amorosa* com o social/cultural se apresenta desde a explicação mítica da vida pelos mitos greco-romanos, em que o amor figura entre os deuses e semideuses, fazendo girar o mundo e o Olimpo através de suas tramas desde Sócrates, Santo Agostinho e Descartes até o surgimento da psicanálise freudiana no século XX. Na compreensão freudiana sobre desamparo humano, o relacionamento afetivo-sexual, enquanto um representante de Eros, aparece como o protótipo da felicidade. Neste capítulo empreenderemos uma análise psicanalítica da *construção amorosa* com a interpretação das diversas configurações socioculturais do amor, tendo por base a dinâmica da repressão que orienta a manifestação das correntes terna e sensual da vida amorosa. Assim poderemos entender que a cada momento histórico diferente essas duas correntes da vida amorosa, embora mantenham sua dinâmica instintiva, acabam por ganhar diferentes representações de acordo com cada ordem social.

Na mitologia grega o amor possui o papel de nortear e organizar a vida dos homens e da realidade. Ele é o elemento fundante da civilização, sendo o responsável por dar vida e consistência ao *caos* do mundo. A exemplificação mais plena de seu poder é narrada na história da união dos amantes Eros e Psique. No enredo desta história Eros (Cupido), filho da deusa Afrodite, representa a força do amor, que, por sua grande potência, é temido tanto pelos homens quanto pelos deuses (Bulfinch, 1998).

Segundo Bulfinch (1998), na mitologia grega, antes de a vida se apresentar da forma como a concebemos, tudo era mergulhado no *caos* mais profundo, em que nada se distinguiu de nada. Tudo era uma confusa massa, em que o oceano era ao mesmo tempo gasoso e sólido, o ar era sólido e também líquido, além de gasoso, etc. O amor então, nascido de um ovo, começou a organizar todas as coisas separadamente. Fez o mar líquido e distinto dos sólidos continentes e do sublime ar. Separou o ar das demais substâncias e lhe deu as aves. Da mesma forma procedeu com os peixes nas águas.

Assim, na mitologia grega o amor era concebido com o poder transformador de organizar as coisas em proveito da vida e da ordem - concepção que o próprio Freud

(1996/1921) retomará para orientar o conceito de instinto de vida, que foi tomado de empréstimo à mitologia e, principalmente, ao filósofo e pensador pré-socrático Empédocles. Freud (1913b), em sua obra “*O tema das três escrínios*”, discute que a mitologia nada mais é do que os homens projetando nas estrelas seus anseios e angústias e sua vivência.

Nesta forma de explicação mítica da realidade, os mitos acabam por trazer em seu âmago alguma forma de compreensão da natureza subjetiva do homem. Este fato é tão marcante que a psicanálise muitas vezes se utilizará das explicações da mitologia para recuperar essa verdade que se esconde por detrás das lendas – do que é exemplo a utilização, pela psicanálise, de mitos como o Rei Édipo e Narciso para denominar importantes momentos na organização das subjetividades.

Quanto à passagem que relata o caráter edificador e organizador do amor apontado pelos gregos na formação do universo e da vida, podemos interpretá-la como tendo um resquício do discutido por Freud (1915b) sobre a passagem do ego-prazer para o ego-realidade. Nesta adaptação do ego à realidade ocorre concomitantemente o surgimento do princípio de realidade que fora o responsável pela organização das percepções, em que Eros suplanta temporariamente *Thanatos*.

Destarte, podemos observar na mitologia a importância dada a Eros para a construção da vida, da psiquê e da civilização. Esta ideia também é partilhada pela psicanálise freudiana, uma vez que, segundo Freud (1996/1920), o relacionamento afetivo-sexual homem-mulher é o veículo de um elemento deveras primitivo e poderoso que organiza e busca juntar todas as coisas segundo suas próprias leis: o instinto de vida, que encontra nos instintos sexuais um importante representante. Esse caminho do instinto de vida que busca formar unidades cada vez maiores é possível devido à força de Eros, que encontra no ato sexual a possibilidade de materializar seu objetivo. Por sua vez, o instinto de morte encontra na agressividade um de seus representantes e busca o rebaixamento das tensões, o zero absoluto, o nirvana, a morte. A vida só existe por meio do amálgama dessas duas classes de instintos, ao ponto de Freud (1996/1911), em seu texto “*Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*”, afirmar que o **sentido** da vida é viver e o **objetivo** da vida é morrer.

Freud (1996/1920), com base no banquete de Platão, afirma que o homem encontra-se a serviço do instinto de vida diante do desamparo e das intempéries da vida, sendo levado a uma busca de união com outros seres humanos, representada pelo instinto gregário. Esta união pode ser compreendida em dois sentidos: fraternal e genital-amoroso. No primeiro sentido, o homem, por meio do trabalho, vincula-se aos outros homens mediando por uma união dessexualizada em sua finalidade; já no sentido genital-amoroso do encontro entre os sexos, a

união adquire tanta importância e força que será apontada por Freud (1996/1930) como o protótipo da felicidade.

Este poder fundador do amor é reeditado na compreensão psicanalítica de Freud sobre a civilização. Freud (1996/1930) também atribui a Eros o poder de formação da civilização, não enquanto um agente isolado, mas como uma força que se utilizou dos representantes da *construção amorosa* para alcançar a sua finalidade. O homem encontra, através da civilização e da cultura, a possibilidade de manter seu objeto de amor ao seu lado, tornando a relação afetivo-sexual um hóspede benquisto e permanente. Já a mulher, além de manter ao seu lado seu objeto de amor, também encontra a possibilidade de ampliar a proteção de seu rebento na união fraternal. Em ambas as partes prevalece o mesmo objetivo: a preservação e manutenção da vida, em contraste com uma realidade austera.

Freud (1996/1930) entende que são três as fontes de sofrimento para a humanidade, as quais contribuem para denunciar sua impotência e finitude: a decadência de seu próprio corpo, a força aterradora da natureza e os relacionamentos entre os homens (mais especificamente, as instituições que regulam tais relacionamentos). Segundo Freud (1996/1930), este caminho empreendido pelo relacionamento afetivo-sexual só é possível porque o homem é, definitivamente, o ser do desamparo; e o é, principalmente, porque no decorrer de sua existência encontra estas três fontes de sofrimento que é impossível liquidar totalmente. Assim, o ser do desamparo encontra, por meio do outro homem, a possibilidade de se reconhecer enquanto tal e fecundar sua vida biopsicossocialmente com base no amparo mútuo. Segundo Freud (1996/1930) isto acontece porque o homem troca a satisfação desenfreada dos seus impulsos pela segurança da civilização e a possibilidade de aumentar e manter a vida, troca sua animalésca busca de prazer pela civilizada possibilidade de fugir do sofrimento.

Segundo Freud (1996/1913b), a marca deixada por essa possibilidade de emparo diante de sua finitude é tão poderosa que passa a ser representada em diferentes momentos. Nesse caminho em busca da felicidade o homem novamente encontra o poder da relação num importante alento recíproco, advindo de três diferentes manifestações daquela proteção maternal fundante: a mulher que o dá à luz (mãe); a mulher que o acompanha durante a vida (a esposa) e que o sepulta (a mãe terra).

Em “*Moral sexual civilizada e Doença Nervosa Moderna*” Freud (1996/1908) trabalha com o conflito oriundo da renúncia a impulsos em prol das exigências da civilização. Segundo o autor, a contradição entre impulsos do indivíduo e o processo civilizatório é exposta e denunciada pela neurose, chamada “doença nervosa moderna”. Assim, na origem da neurose

encontra-se a contradição entre as imposições morais da cultura e os desejos do indivíduo, juntamente com a exigência da autopreservação, pontos que, como vimos, marcam as constantes contradições entre os instintos sexuais e os instintos do ego.

A neurose - causadora da “miséria das massas” (Freud, 1996/1908) - se faz primariamente pelo mecanismo psíquico da repressão. Segundo o autor, esta representa mais do que a repressão dos conteúdos reprimidos pela censura, mas, juntamente com as defesas e recalques, acaba por orientar o caminho dos instintos, que a princípio se encontram baseadas na sexualidade polimórfica para em seguida serem orientadas para um objeto amoroso na relação amorosa e/ou objetal. Segundo o autor, “o desenvolvimento da pulsão sexual passa, então, do autoerotismo ao amor objetal, e da autonomia das zonas erógenas à subordinação destas à primazia dos genitais, postos a serviço da reprodução”(Freud, 1996/1908 p. 175)

Adiante Freud (1996/1908) discute que este desenvolvimento libidinal observado no indivíduo nesta passagem e/ou organização encontra um correspondente direto em algumas etapas ou estágios do desenvolvimento da civilização. Afirma o autor:

Considerando essa evolução do instinto sexual, podemos distinguir três estádios de civilização: um primeiro em que o instinto sexual pode manifestar-se livremente sem que sejam consideradas as metas de reprodução; um segundo em que tudo do instinto sexual é suprimido, exceto quando serve ao objetivo do reprodução; e um terceiro no qual só a reprodução legítima é admitida como meta sexual. A esse terceiro estágio corresponde a moral sexual “civilizada” da atualidade. (p. 175)

A partir deste pensamento Freud (1996/1908) nos aponta um interessante caminho para trabalharmos com a *construção amorosa* e suas modificações ao longo dos tempos. O autor aponta que, devido à natureza do desenvolvimento libidinal da vida psíquica, a economia libidinal dos indivíduos está diretamente vinculada com as regras e normas da civilização, chegando a obedecer a determinadas singularidades dos momentos históricos que favorecem ou favoreceram uma maior fixação ou orientação desta libido nos indivíduos. Assim podemos entender cada momento histórico e suas repercussões na formação das subjetividades – mais diretamente sobre a “*construção amorosa*”- em sua cumplicidade com a relação indivíduo-cultura, em que os indivíduos constroem a cultura ao mesmo tempo em que são construídos por ela.

É interessante salientar que este caminho discutido por Freud (1996/1908) é construído com base numa linha tênue, que poderia resultar numa psicologização do social,

atribuindo à civilização componentes e características da subjetividade ou da psiquê/mente; por outro lado, segundo Jones (1989b), é importante ressaltar que a civilização/cultura é uma criação dos indivíduos/sujeitos e construída por estes, ao mesmo tempo em que tanto os conteúdos da mente quanto os da civilização provêm da mesma fonte. Assim, existe um elo intrínseco e inestinguível entre subjetividade e civilização, cujo ponto fundamental é a repressão. Esta, em sua ligação direta com o superego (internalização dos contingentes externos e dos interditos da cultura), atua como uma baliza, orientando os relacionamentos entre os homens, e mais especificamente, os relacionamentos afetivo-sexuais, *construção amorosa* que se afigura como fundadora.

Isto se dá principalmente por meio da dinâmica entre duas importantes correntes da vida amorosa: a terna e a sexual. Escreve Freud (1996/1908):

Nossa civilização repousa, falando de modo geral, sobre a supressão dos instintos. Cada indivíduo renuncia a uma parte dos seus atributos: uma parcela dos seu sentimento de onipotência ou ainda das inclinações vingativas ou agressivas de sua personalidade. Dessas contribuições resulta o acervo cultural comum de bens materiais e ideais. Além das exigências da vida, foram sem dúvida os sentimentos familiares derivados do erotismo que levaram o homem a fazer essa renúncia, que tem progressivamente aumentado com a evolução da civilização (1908, p. 173).

E continua:

Cada nova conquista foi sancionada pela religião, cada nova renúncia do indivíduo à satisfação instintual foi oferecida à divindade como um sacrifício, e foi declarado “santo” o proveito assim obtido pela comunidade. Aquele que em consequência de sua constituição indomável não consegue concordar com a supressão do instinto, torna-se um “criminoso” em potencial, ou “outlaw”, diante da sociedade – a menos que sua posição social ou suas capacidades excepcionais lhe permitam impor-se como um grande homem, um herói. (p. 173)

Assim percebemos a íntima relação postulada por Freud (1996/1908) entre o desenvolvimento da civilização, suas exigências culturais e civilizatórias – pautadas pela repressão - e a economia libidinal dos indivíduos. A repressão exerce influência tão grande na compreensão freudiana de subjetividade que o autor, em seu texto *“História do movimento*

psicanalítico”, faz crítica à compreensão superficial que Adler sobre o conceito de repressão. Segundo o autor, muitas vezes a compreensão de Adler não passava de um jogo de palavras, pois quando lhe era perguntado de onde vem a repressão, era respondia que esta vinha da civilização, mas depois, quando perguntado de onde vem a civilização, respondia que esta procedia da repressão. Segundo Freud (1914), de forma correta e sem confusões, **“o que se quer dizer é simplesmente que a civilização se baseia nas repressões efetuadas por gerações anteriores, e que exige de cada nova geração que mantenha essa civilização efetuando novas repressões”**. (p. 64, grifos nossos)

Tendo por base esta intersecção indissociável entre civilização/cultura e a economia libidinal dos indivíduos, trabalharemos neste capítulo a construção amorosa em sua interface com a cultura, entendendo que nosso objeto de estudo apresenta importantes transformações ao longo da história e que estas transformações acompanham transformações subjetivas - e vice-versa – como propõe Freud (1996/1908). Para tanto, faremos esta incursão com base no conceito de repressão, entendendo-o a partir da renúncia que os indivíduos fazem para viver em sociedade e da influência que esta sociedade/cultura exerce sobre o indivíduo. Para tanto, analisaremos os caminhos da *construção amorosa* ao longo do tempo, e principalmente, a dinâmica entre as correntes terna asensual que habitam e orientam este fenômeno.

Nosso caminho se resume, em princípio, em percorrer brevemente momentos importantes do desenvolvimento da civilização ocidental - A Grécia Antiga, a Idade Média e a Modernidade - analisando cada uma delas em suas singularidades enquanto momento histórico e ordem social. Evidentemente, estes momentos se diferenciam também na organização e orientação subjetiva dos indivíduos em sua economia libidinal, já que, segundo Costa (1984), cada momento histórico visa criar subjetividades diferentes que mantenham determinada ordem social.

Nosso estudo será organizado segundo a análise das mudanças observadas na configuração da *construção amorosa* que a cada momento histórico trouxe diferentes ideais como, o amor-ágape, o amor romântico, etc. Estas nuances parecem expressar, a partir de ideais e conteúdos imaginativos, diferentes modificações da dinâmica entre as correntes terna e sensual. Para isso teremos em vista um importante conceito organizador da subjetividade apontado acima: a civilização/cultura e a repressão, uma vez que, para Freud (1996/1930), as normas e as tradições se afiguram como importantes elementos organizadores da economia libidinal dos indivíduos.

Por último analisaremos a *construção amorosa* em nosso estágio civilizatório, a ontemporânea sociedade da mercadoria (a sociedade de consumo). Para muitos esta nada mais

é do que uma extensão da modernidade analisada por Freud (1996/1908) em “moral sexual civilizada”, já que o projeto e as promessas do capital e do individualismo ainda se mantêm coesas; mas do ponto de vista da organização das subjetividades, Adorno e Horkheimer (1985) baseados no conceito de indústria cultural, demonstram que as mudanças da sociedade de produção para a sociedade de consumo trouxeram importantes mudanças para a vida contemporânea e as relações amorosas.

2.1- Cidadão ou Forasteiro: a construção amorosa entre virtudes e vícios na Polis Grega.

Segundo Abraão (1999), uma magnífica forma de agir, pensar e compreender o mundo se originou e desenvolveu-se na Grécia Clássica. Esta surgiu como resultado de uma junção de diversas pequenas comunidades independentes espalhadas junto ao Mar Mediterrâneo, desde antigas pequenas monarquias até pequenos povoados. A homogeneização de comunidades e a juntão de pequenos agrupamentos humanos em uma só comunidade só foram possíveis por dois importantes fatores: uma língua em comum juntamente com manifestações religiosas semelhantes, e formas de organização política parecidas. Essa condensação de diferentes grupos unidos a partir destes elementos será também chamada de cultura helênica.

Dentre todas as transformações ocorridas no surgimento e consolidação da Grécia Antiga, as mais decisivas se dão no plano político. As realezas que outrora habitavam e impunham seu poder sobre os povos acabaram desaparecendo e o poder político passou a ser controlado não mais pelos reis, mas pelas emergentes aristocracias de ricos proprietários de terra. Como resultado desta mudança perdeu-se também toda a unidade política que os reis encarnavam e abriu-se caminho para o surgimento da democracia. Ao mesmo tempo, sem este ponto de referência outrora anunciado pela figura do rei, a sociedade passou a ser encarada como um lugar de desordem, e os consequentes conflitos entre as mais variadas etnias e grupos sociais passaram a se tornar constantes. É justamente nesse momento de transformações que começa a se desenvolver uma importante forma de organização social, que representará e se consolidará como importante regulador das subjetividades: a *Polis* grega, a qual será um importante alicerce para o posterior desenvolvimento político-social, histórico e filosófico.

Em decorrência desta nova organização social, o núcleo da cidade também sofre uma reorientação: as decisões, que antes eram tomadas nos palácios imperiais, agora, numa

mudança radical, ganham uma nova casa: a *Ágora*, ou seja, a praça pública. Nesta acontecem as discussões sobre a vida e o destino da cidade e sua defesa, além das costumeiras transações comerciais oriundas do avanço do comércio. Com base no conceito de democracia, o acesso à *Ágora* passa a se tornar cada vez mais abrangente, estendendo-se a todos os cidadãos que gozam o direito à cidadania, quais sejam, homens adultos que não sejam reconhecidos como escravos ou estrangeiros. Não podemos nos esquecer de que as sementes do que mais tarde se tornaria a ciência moderna foram semeadas nestas *Polis*, com a possibilidade do surgimento da filosofia e os filósofos gregos, entre os quais podemos citar Sócrates, Platão e Aristóteles, que se configuram como indiscutíveis expoentes do pensamento grego.

Segundo Vernant (citado por Abraão, 1999), a *Polis* pode ser marcada pela supremacia do *logos* – representado pela significação de “palavra”, “discurso” e “razão” - uma vez que as decisões sobre os caminhos a serem tomados pela *Polis* era tratadas como assuntos públicos e participação dos cidadãos dependia apenas da força das palavras dos oradores sob o julgo da razão. Neste contexto a condição social do cidadão não era mais levada em conta e o direito ao pensamento e aos cultos religiosos não era mais privilégio de uma minoria, mas sim, da *Polis*; ou seja, era um direito de todos.

Nesse momento histórico observa-se que toda a orientação da *Polis*, assim como a organização subjetiva e racional dos gregos, passa a se orientar pelo *logos*. Assim, todo o conhecimento e todos os costumes, que antes estavam ligados às explicações mitológicas e aristocráticas sobre a vida, passam a ser orientados por esta nova forma de pensar, falar e raciocinar: os critérios da razão.

As mudança nas características sociais na Grécia - que depois se estenderiam para Roma - representaram também uma nova organização subjetiva de seus integrantes, principalmente no âmbito das relações afetivo-sexuais. Afirma Hadad (2009):

Ovídio seria o primeiro poeta romano para quem o prazer erótico e a paixão deveriam ser recíprocos entre os amantes. Era necessário, a seus olhos, que os parceiros se entregassem integralmente ao encontro amoroso para que este pudesse alcançar sua plenitude. Tal posicionamento ante a experiência amorosa era profundamente chocante e contraditório em relação ao ethos dominante na época, relativo à experiência amorosa. Mesmo assim ele refletia as transformações sociais e culturais propiciadas pelo ambiente de maior estabilidade, segurança e tranquilidade advindo do final das guerras civis e do advento da Pax Romana, garantida pelo império. (p. 12)

Esse turbilhão causado pelos pensamentos de Ovídio não era sem motivos. naquele momento histórico a paixão amorosa era um sentimento tido como baixo e tratado com escárnio, e indigno de ser exaltado por um cidadão greco-romano, digno apenas de ser experimentado por prostitutas e cortesãs. Segundo a autora, esse espírito da época pode ser encontrado nas obras de Plutarco, em que o amor é exposto ao ridículo e posto em contradição e incompatibilidade com o que era esperado de um cidadão da *Polis* e da família, em que a razão deveria suplantar as paixões.

Segundo Hadad (2009), o casamento na época greco-romana se constituía, em seu núcleo, como uma forma de sociedade firmada entre o homem e a mulher com fins que privilegiavam a procriação, porque a família tornara-se a base da *Polis*. Neste pacto firmado entre ambos a mulher era legalmente dispensada das atividades civis que exercia anteriormente ao casamento, ficando agora independente e livre de suas obrigações civis para se dedicar ao cultivo de sua família. Era um cultivo porque a mulher, no ato do casamento, trazia consigo um dote, destinado às eventuais despesas com escravos e ajudantes, assim ela era poupada dos trabalhos domésticos, agora incondizentes com sua posição de matrona.

Este momento narrado e combatido por Ovídio – que representa a decadência da Antiguidade Clássica e o nascimento do Império Romano - o desenvolvimento psicossocial das mulheres seguia o seguinte caminho: o período entre os 12 e 17 anos de idade estava reservado para que os prazeres eróticos e pedagógicos fossem desfrutados pelas mulheres com seus maridos; mas ao alcançar o período da puberdade - que assinala o começo da idade reprodutiva - a esposa deveria se abster de toda a sua volúpia sexual, com a intenção de resguardar o principal objetivo do casamento: a castidade. Segundo Hadad (2009), a castidade nesta antiga cultura não representava a noção que temos de castidade atualmente. A noção de castidade de então consistia numa tentativa sociocultural de manter protegido um dos pilares da cultura greco-romana: a mulher casta. Afirma a autora:

A castitas romana não implica ainda a ideia contemporânea da abstenção dos prazeres da carne. Trata-se, antes, do dever da matrona de salvaguardar ativamente a integridade da casta, ou seja, de garantir que seus filhos são, de fato, os descendentes sanguíneos do marido. (p. 13)

Assim, observamos uma nítida diferença entre a castidade hodierna, a *castitas* romana e a castidade apregoada com a ascensão do poderio da Igreja na Idade Média, diretamente

vinculada aos pecados da carne. Nesta última – como veremos adiante - a castidade é vinculada à pureza da alma e à submissão às leis divinas, cuja violação representava um ultraje a Deus.

Segundo Hadad (2009), a força que gira em torno da castidade não é um sentimento propriamente conjugal, oriundo do casal como tal, mas uma força que surge em consequência da necessidade de uma confiabilidade da linhagem espermática e biológica. É nesta união e manutenção entre o homem e suas proles que está sedimentado o caráter social do casamento greco-romano. Segundo a autora, esta organização se origina de um importante papel reconhecido ao filho de um pai romano: seu dever de *pietas*. Este papel representa um obrigação de respeito, submissão, assistência e cuidado que o filho deve ter em relação ao pai e que acaba por fundamentar os laços viris da sociedade.

A autora afirma que o casamento romano não tinha sua razão de ser no amor entre os dois cônjuges, nem se baseava em juras de amor ou de fidelidade recíproca, como se observa em tempos futuros de amor romântico ou em outras culturas e civilizações da humanidade. Também não se prometia qualquer realização de natureza sexual entre o casal, ao contrário, eram proibidas as manifestações afetivo-sexuais, uma vez que poderiam excitar a volúpia e colocar em risco a castidade da matrona. Segundo a autora, a união conjugal naquela época correspondia a “um pacto socialmente reconhecido, uma aliança para a procriação e educação dos filhos, com a garantia da integridade da linhagem.” (Hadad, 2009, p. 14)

Muito embora as origens das construções amorosas sempre remontem à Grécia – como o famigerado mito de Platão sobre o amor -, as características apresentadas sofreram profundas alterações, principalmente com o advento da Modernidade. Na antiguidade o casamento e o vínculo afetivo-sexual envolviam atividades cívicas que exigiam uma ética do comportamento entre homem e mulher, principalmente porque o casamento representava uma microestrutura de uma organização maior: a *Polis*.

Para Hadad (2009), a ética surgida dentro do casamento/família greco-romano alçava voos para muito além dos deveres da matrona relativos à casa e sua gestão e ao nascimentos dos filhos: trazia consigo também a necessidade de respeito recíproco entre os cônjuges, e mais fortemente, do homem para com a mulher. Podemos considerar que esses regulamentos que orientavam a sexualidade, marcados pela repressão e/ou manutenção da castidade como pressuposto da *Polis*, acabaram por inaugurar uma nova ética: começou-se a investir na ética e nos debates sobre os vínculos humanos desta qualidade e as predisposições ou necessidades humanas de viver a dois, ou até mesmo sobre as vantagens e desvantagens do casamento. Esta nova possibilidade para o conhecimento da vida erótica corresponde ao germe da vida a dois

que conhecemos hoje, em que cada um dos cônjuges orienta sua vida como uma vida a dois, construindo uma existência comum. Com isso “o casamento se torna um privilégio natural, ontológico e ético de uma relação dual e heterossexual.” (Hadad, 2009, p.58). A essa ideia a autora acrescenta:

Como o casamento visasse em sua origem à descendência, foram construídas normas para as relações sexuais e restrições às ligações extraconjugais de ambos os conjuges. Mas, se as relações sexuais entre homens e mulheres chegaram a ser admitidas somente sob o regime do casamento, a renúncia ao sexo fora do espaço conjugal era visto como uma honra a si e ao outro, ou um princípio austero, em contraposição a uma vida devassa, sem domínio sobre si. A fidelidade, embora se ligasse ao ato sexual, era-lhe transcendente na medida em que se alinhava a outras princípios morais que regiam a convivência entre os homens. (p. 59)

Podemos considerar que a *construção amorosa* no período greco-romano não era orientada por um severo interdito quanto aos instintos ou ao desejo sexual propriamente dito – como iria ocorrer posteriormente, na Idade Média. Neste sentido Hadad (2009) escreve que, com exceção do incesto, os gregos não possuíam um discurso de intensa repressão ao prazer e às práticas sexuais. O interdito se dava mais em relação à entrega desenfreada a esses prazeres. Nas palavras da autora “(...) por outro lado, a transgressão desse interdito geraria um sentimento de vergonha ao cidadão, que se sentiria excluído ou segregado do processo civilizatório. Tal lógica não se manteve na civilização ocidental, berço do cristianismo (p. 49).

Podemos perceber que o grande organizador psicossocial da vida dos indivíduos era a *Polis* grega com suas restrições e normas. Toda a economia libidinal dos indivíduos girava em torno da ética grega. Ao contrário do que veremos na Idade Média, então a repressão que orientava a *construção amorosa* tinha como alicerce um pacto social que não excluía em sua totalidade as outras possibilidades de prazer, mas encontrava na *Polis* seu mais importante alicerce. O indivíduo que não se conformasse às regras da ética que privilegiava determinada casta era visto como alguém que não contribuía com a *Polis* grega, tornando-se um forasteiro tal qual fora o desfecho no mito do Rei Édipo. Ao contrário do que aconteceria nos próximos estágios da civilização, a corrente sensual não sofria grandes restrições.

2.1.1 – A helênica construção amorosa: o amor segundo Sócrates.

Sócrates teve importância inquestionável na história da Grécia e principalmente na história da filosofia. Embora não tenha escrito nada de próprio punho, todo o seu pensamento foi transmitido por meio de seus discípulos, principalmente Platão e Aristóteles. Esse filósofo - assim como outros pensadores da Antiguidade Clássica - é produto e produtor da *Polis* grega, pois exercia com mestria seu direito de cidadão, seu dom da oratória e a sistematização do pensamento. A classe dos filósofos não surgira deslocada de uma ordem social, muito pelo contrário, somente por meio da organização econômica e política grega foi possível produzir tamanha riqueza de pensamento filosófico. Tal organização social - que utilizava enormemente a mão de obra escrava - possibilitou que pessoas da aristocracia pudessem usufruir do ócio e assim dedicar-se ao pensamento e à sabedoria.

Nesse contexto, a filosofia nasce como uma possibilidade de se pensar e questionar o mundo a partir da razão, que, como já sublinhado, era um precedente para todas as organizações na *Polis*, em que a razão deviria tomar a dianteira na construção e orientação do pensamento e das subjetividades.

Sócrates é um legítimo representante dessa classe nascente, a dos filósofos. Ele fazia parte da aristocracia e percebia que muito do que era dito na Ágora pelas pessoas para orientar a cidade era apenas dito lá, não encontrando concordância com a vida pessoal dos interlocutores. O filósofo percebeu a falseta na qual os oradores apontavam discussões sobre o rumo da cidade, mas muitas vezes não tinham uma vida condizente com as palavras que proferiam. Ainda ocorria o fato de oradores não se importarem com o que diziam, contanto que angariassem seguidores, como era o caso dos sofistas, aos quais o que importava era apenas parecer sábios. Em outros casos apontados por Sócrates, os homens diziam e falavam sobre temas que não dominavam e não conheciam de forma essencial.

A partir desta compreensão, Sócrates passou a buscar um conhecimento universal e sólido a partir da razão sistematizada, principalmente por meio do questionamento, e desta maneira chega à sua verdade singular: *Só sei que nada sei*. Sua filosofia buscou ao mesmo tempo fugir das aparências e encontrar verdades fundantes do pensamento e da vida. É com base nestes pensamentos e na busca de sistemas universais que Sócrates nos permite delinear a compreensão greco-romana sobre a *construção amorosa* a partir dos valores da *Polis*.

Na *Polis* do período de Sócrates a virtude era um bem intensamente desejado, ao passo que os vícios, seu contrário, deveriam ser domados e eram repudiados pelos ditos *cidadãos*. Somente com o domínio sobre os vícios de uma vida com virtudes era possível ser considerado um bom cidadão.

Esses elementos estão demasiadamente presentes nos escritos do filósofo e nos dão muitas informações para analisarmos a orientação da economia libidinal e as construções amorosas de sua época. De um lado a *Polis* apresentava regulamentações que cobravam investimentos dos indivíduos na virtude, e de outro, ela tentava preparar os cidadãos para lidarem com seus vícios; e em meio a tudo isto estavam o casamento e os relacionamentos afetivo-sexuais, em que esses investimentos se apresentavam como importante fundamento da *Polis* grega e como representação da importância de domar os vícios.

Abraão (1999) escreve que a democracia nasceu na Grécia junto com outra importante manifestação do pensamento: a filosofia. A autora entende que esses dois sistemas só foram possíveis a partir da primazia da razão em contraposição aos preceitos religiosos ou místicos. Afirma a autora:

O governo da cidade como esforço coletivo e exclusivo dos cidadãos é a tradução política da ideia de que os deuses abandonaram os homens. E a fatalidade, superior aos deuses, tem seu equivalente na visão democrática de que a lei está acima dos indivíduos. Nesse ambiente iria se desenvolver a filosofia, um modo de pensar que busca uma lei universal, acima de todas as leis e coisas, e que as explique sem recorrer a forças místicas e divinas (p. 23)

O filósofo Sócrates nasce embebido deste espírito - de pensar os caminhos que o indivíduo deveria trilhar, de apontar a lei geral abstrata que rege a vida. Destarte, ele apontará os conflitos humanos e sociais e as formas racionais para lidar com eles. Virtude, vícios e paixões, formam o terreno trilhado por seu pensamento. Diz Sócrates (1999a):

Cidadãos, se nos acontecesse uma guerra, antes de mais nada, de salvar-nos e vencer o inimigo, escolheríamos alguém que soubéssemos escravo do próprio estômago, do vinho, dos prazeres do amor, do ócio e do sono? Como poderíamos esperar que semelhante homem nos salvasse e sobrepujasse o inimigo? Se no fim da vida desejássemos confiar a alguém a educação de nossos filhos, a honra de nossas famílias, a administração de nossos bens, consideraríamos o imoderado digno de tal confiança? Entregaríamos a um escravo descomedido a guarda de nossos rebanhos, de nossos celeiros, a gerência de nossos trabalhos? Aceita-lo-íamos ainda que gratuitamente como intendente e provedor? E se não quereríamos nem ao menos um escravos descomedido, como não temeremos parecer com ele? Com efeito, não se pode

dizer que, da mesma maneira que espoliando os outros de seus bens acredita o avaro enriquecer, seja o descomedido prejudicial aos outros mais útil a si próprio: ao contrário, se faz mal aos outros, mais ainda o faz a si mesmo, pois o que é mais nocivo que arruinar, ao mesmo tempo que sua casa, o corpo e a alma? Quem gostaria de um homem que a seus amigos prefere o vinho e a boa mesa, e a seus companheiros as prostitutas? (pp.109-110)

Nesta passagem podemos entender em toda a amplitude o que imperava na *Polis* sobre a tentativa de manter afastados os vícios da alma que poderiam obstruir o fortalecimento das virtudes e a razão. A pena para tal acontecimento é a vergonha diante dos cidadãos por não possuir a força necessária para tornar-se um cidadão grego. Continua o filósofo:

Não é dever, para todo aquele que saiba ser a temperança o cimento da virtude, o engastá-la antes de tudo na própria alma? Sem ela, como distinguir o bem e praticá-lo dignamente? O escravo das próprias paixões não degrada vergonhosamente o corpo e o espírito? Parece-me por, por Juno! que todo o homem livre deve pedir aos deuses que não venha a possuir um escravo tal, e todo escravo das próprias paixões encontre bons senhores; do contrário estará perdido! (Sócrates, 1999a, p.110.)

Sócrates discutia a necessidade de os homens se mostrarem superiores aos prazeres dos sentidos, suplantando os vícios e exercitando as virtudes. Para o Pai da Filosofia, a razão nasce e se firma pelos sentidos dos homens; assim, sua preservação é um pressuposto da bem-aventurança social e intelectual. Essa constante dialética entre os vícios e as virtudes é expressa por Sócrates (1999) ao citar uma passagem de Hércules enunciada pelo sábio Pródico, e se afigura como importante elemento para entendermos a concepção de Sócrates sobre virtude e vícios e suas repercussões sobre o entendimento da *construção amorosa*, principalmente sobre as correntes terna e sensual da vida amorosa.

Nesta passagem citada por Sócrates (1999) o jovem herói, em sua saída da infância, está a caminho de escolher se segue seus caminhos pela trilha da virtude ou dos vícios. Antes de sua escolha o jovem retira-se para a solidão e reflexão. Nessa alegoria Hércules é questionado por duas mulheres de grande estatura. A primeira era uma nobre, vestida de vestes brancas com exterior modesto, com o corpo ornado apenas por sua modesta beleza, os olhos repletos de pudor e de ternura; a segunda apresentava-se vestida com adereços meticulosamente construídos para realçar a sua beleza e seus encantos, de forma que sempre

buscava uma afirmação no olhar dos outros ao ponto de voltar o pescoço para admirar a própria sombra. Até determinado momento as duas caminhavam em direção a Hércules, até que a segunda tomou a dianteira e se apresentou ao jovem como aquela que é chamada pelos amigos de Felicidade e pelos inimigos de Perversidade. Essa cena é assim descrita por Sócrates (1999):

Vejo-te, Hércules, incerto do caminho a seguir na vida. Se me quiseres tomar por amiga, levar-te-ei pela estrada mais agradável e fácil, provarás todos os prazeres e viverás livre de sofrimento. Primeiro não te ocuparás de guerras nem de negócios, mas não pararás de examinar que iguarias e que bebidas melhor te sabem ao paladar, os objetos que possam deleitar-te os olhos e os ouvidos, acariciar-te o olfato ou o tato, que afeição terá mais encantos para ti, como dormirás mais docemente, como poderás procurar todos estes prazeres sem o menos esforço. Se receias que venha a faltar-te o necessário para te dares tais doçuras, não temas que eu te obrigue a trabalhar e a penar de corpo e espírito para os adquirires; aproveitarás do trabalho alheio e não te absterás do que quer que possa proporcionar-te ganho: porque do aos que me seguem a faculdade de em toda parte obter vantagens. (p126)

Nesse momento, como refere Sócrates (1999), a outra mulher, representando a Virtude, aproximou-se e disse:

Eu também venho a ti, Hércules; conheço os que te deram à luz e desde a tua infância penetrei-te o caráter. Assim espero que, se tomares o caminho que traz a mim, serás um dia autor ilustre de belos e gloriosos feitos e eu própria me verei mais honrada e considerada pelos homens virtuosos. Não te iludirei com promessas de prazer: exporte-ei o que existe com verdade e tal aquela o dispuseram os deuses. Do que existe realmente de honesto e belo, nada concedem os deuses aos homens sem sacrifício e dedicação. Querem que os deuses te sejam propícios? Homenageia-os. Ambiciona as estimas de seus amigos? Beneficia-os. Desejas que uma nação te honre? Serve-a. Queres que a Grécia inteira admire seu valor? Procura lhe ser útil. Desejas que a terra te forneça seus frutos? Cultiva-a. Preferes enriquecer com rebanhos? Apascenta-os. Aspiras a fazer-te grande pela guerra? Queres tornar livres teus amigos e triunfar de teus inimigos? Aprende a arte da guerra com aqueles que a conhecem, exercita-te em por-lhes em prática as lições.

Segundo conta Sócrates (1999), a Perversidade interrompeu as palavras da Virtude dizendo que o caminho pregado por esta para se alcançar a felicidade é muito longo e oneroso, ao passo que ela lhe prometia a felicidade por meio de uma estrada fácil e breve. Ouvindo tais palavras, a Virtude replicou:

Que bens possuis? Que prazeres podes conhecer, que nada queres fazer para comprá-los? Sequer deixas nascer o desejo: farta de tudo antes de ter desejado coisa alguma, como antes da fome, bebe antes da sede. Para comer com prazer, vives a caça de cozinheiros. Para beber com prazer, procuras beber vinhos caríssimos e no verão corres a toda parte em busca de neve. Para dormir agradavelmente, procura cobertor macias e leiros flexíveis. Porque não é o cansaço, e sim o ociosidade que te faz desejar o sono. No amor, provocas a necessidade antes de senti-la, usas de mil artifícios e te serves tanto de homens como de mulheres. Assim é, em verdade, que formas teus amigos. À noite os degradas e de dia os adormeces durante os instantes mais precisos. Imortal, foste rechaçada pelos deuses e os homens de bem te desprezam. Nunca te acariciou os ouvidos o mais adulator dos sons, o de um louvor, nem jamais contemplaste uma boa ação praticada por ti. (Sócrates, 1999, p. 128)

E continuou:

Quem daria fé a tuas palavras? Quem te socorreria na necessidade? Qual homem de bom senso que ousaria misturar-se a teu barulhento cortejo? Os que te seguem, se jovens, são impotentes de corpo; se velhos, possuem a alma embrutecida. Moles na juventude, por via da ociosidade, emagracem ao peso de trabalhoso velhice. Envergonhados do que fizeram, atormentados do que têm de fazer, borboletearam na primavera da vida de prazer em prazer e retardaram as penas para o outono da existência. (...) Meus amigos saboreiam com prazer e sem manipulação alimentos e bebidas, porque esperam o desejo para comer e beber. O sono lhes é mais agradável que aos ociosos; interrompem-no sem pesar e não lhe sacrificam seus negócios. Jovens, sentem-se felizes dos elogios do anciãos. Velhos, recebem felizes os repetidos da juventude. Recordam com prazer as ações do passado e realizam prazerosos o que lhes resta fazer. Por virtude minha, são amados dos deuses, caros os amigos, horandos da pátria. Ao soar a hora fatal, não dormem no esquecimento sem honra,

mas sua memória resplandece, celebrada pela eternidade. Aí está Hércules, filho de pais virtuosos, com pelo trabalho podes alcançar a máxima felicidade. (Sócrates, 1999, p.128)

Nossa preocupação em citar esta passagem de forma tão acentuada é o fato de ela nos possibilitar uma interessante compreensão dos gregos sobre a relação entre os vícios e as virtudes e sobre as qualidades e dinâmicas dos instintos sexuais e dos instintos do ego.

É interessante percebermos que este duelo entre a Virtude e a Perversidade ocorre no momento do desenvolvimento em que Hércules, ao sair infância e estar prestes a começar a vida adulta, tem de optar por um caminho: a vida dos prazeres ou a vida das virtudes. Com base nessa linha de separação entre a vida infantil e a vida adulta, podemos inferir que o período a que se refere esta passagem é a adolescência ou puberdade de Hércules.

Esse momento do desenvolvimento foi substancialmente trabalhado por Freud (1996/1905) na parte III de seus *“Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade”* em que, na definição de puberdade, o autor aponta que a chegada a este momento do desenvolvimento psicosexual representa a passagem da vida sexual infantil para sua configuração normal definitiva. Essa passagem, segundo o autor, é representada pela convergência dos antigos instintos sexuais de caráter autoerótico para um tipo de prazer que privilegia um alvo sexual exclusivo. A unificação desses instintos num alvo sexual corresponde à subordinação das zonas erógenas ao primado da zona genital. Freud (1996/1905) ainda atribui a esta fase um importante momento em que

(...) a normalidade da vida sexual só é assegurada pela exata convergência das duas correntes dirigidas ao objeto sexual e à meta sexual: a da ternura e a sensual: A primeira destas comporta em si o que resta da primitiva eflorescência infantil da sexualidade. É como a travessia de um túnel perfurado desde ambas as extremidades (p. 196).

Tendo em vista estas concepções de Freud, podemos entender como nesta passagem Sócrates acaba por nos mostrar a compreensão dos gregos sobre estas duas correntes da vida amorosa em sua relação direta com a ética da *Polis*. A virtude aparece ligada a todo o caráter sublimado da corrente terna em sua potencialidade para a proteção e amparo e para o usufruto do prazer a partir dos processos secundários e ao investimento no que é sublimado. Por suas vez, a Perversidade seria a representante direta da corrente sensual, que não possui seletividade, mas encontra nos prazeres rápidos e voláteis sua razão de ser, ou seja, encontra-

se em caminho oposto aos interesses da *Polis*. Podemos notar também que é o que configura a escolha de um dos caminhos é justamente o que observamos ser o agente organizador entre essas duas correntes da vida amorosa: a repressão.

Aqui a ética aparece como um importante regulador na economia libidinal dos indivíduos, pois se deve investir na virtude. Essas regulamentações que pesam na balança de Hércules são trabalhadas por Freud (1996/1910b) ao discutir sobre a puberdade e a eclosão da corrente sensual nesse período:

Essas fixações afetivas da criança persistem por toda a infância e continuamente conduzem consigo o erotismo, que, em consequência, se desvia de seus objetivos sexuais. Então, na puberdade, elas se unem através da poderosa corrente sensual, a qual já não se equivoca mais em seus objetivos. Evidentemente, jamais deixa de seguir os mais primitivos caminhos e catexizar os objetos da escolha infantil primária com cotas de libidos, que são agora muito mais poderosas. Neste ponto, no entanto, defronta-se com obstáculos que, nesse meio tempo, foram erigidos pela barreira contra o incesto; em consequência, se esforça-ra por transpor esses objetos que são, na realidade, inadequados, e encontrar um caminho, tão breve quanto possível, para outros objetos estranhos com os quais se possa levar uma vida sexual. Esses novos objetos ainda serão escolhidos ao modelo (ímagem) dos objetos infantis, mas com o correr do tempo, atrairão para si a afeição que se ligava aos mais primitivos. (Freud, 1996/1910b, p. 187)

Assim, quando Sócrates nos apresenta um momento de reflexão de Hércules em sua passagem para a vida adulta, podemos perceber quais são as compreensões da época sobre as duas correntes da vida amorosa e quais as suas representações diante da ordem social que se afigura como ordenadora dos conteúdos mediante a repressão.

Outro ponto que emerge dos elementos da ética grega sobre a *construção amorosa* de seus integrantes é representado no encontro de Sócrates com um de seus discípulos. Segundo os relatos de Xenofonte (1999), Sócrates se aventura numa discussão com um escultor que se recusa a prestar culto às divindades. Essa atitude o levou a dialogar com esse artista na busca de orientá-lo sobre a importância das virtudes e qualidades do homem oriundas do plano dos deuses. Em conversa com o escultor Aristodemo, Sócrates busca levar o interlocutor a admirar as obras da natureza e das divindades para que aquele as contemple. Assim, busca enumerar as potencialidades da virtude para o desenvolvimento do homem e aponta as

qualidades dos homens que espelham os cuidados dos deuses para com eles. Neste diálogo Sócrates nos brinda com interessantes compreensões a respeito da vida sexual, sempre buscando ultrapassar os vícios por meio da virtude e encontrando na razão a possibilidade de entendimento. Segundo o filósofo:

*[...] só ao homem dentre todos os animais, concederam a faculdade de se manter de pé, postura que lhe permite ver mais ao longe, divisar os objetos que lhe ficam acima e melhor defender-se dos perigos! Na cabeça colocaram-lhe os olhos, os ouvidos, a boca. E enquanto aos outros animais davam pés que apenas lhes permitem mudar de lugar, ao homem brindam também com mãos, com ajuda das quais realizamos a maior parte dos atos que nos tornam mais felizes que os brutos. [...] **Deverei falar dos prazeres do amor, cuja faculdade, restrita para todos os outros animais a uma estação do ano, para nós se estende ininterruptamente até a velhice?** (Sócrates, 1999, p. 120)*

Em seu texto “Sobre o tabu da virgindade”, apresentado em suas “Contribuições a Psicologia do amor”, Freud (1996/1910d) discute o traslado da humanidade na saída de condição animal restrita ao cio diante da emergência de tabus no que diz respeito à menstruação e à virgindade. Segundo o autor, o sangramento, que a princípio estaria ligado à menstruação e à época de cópula, tornou-se fonte de sofrimento diante do medo do sangramento inexplicável. Para o autor, antes de um determinado momento de sua história filogenética a humanidade seguia as mesmas ordens biológicas que os outros animais, ou seja, havia um determinado período em que o momento para a cópula era sinalizado a partir da menstruação da mulher, mas o homem acabou suplantando esse relógio biológico e passou a não depender mais apenas do período para reprodução, passando a obter prazer sexual por todo o ano.

Segundo Freud (1996/1930), isto só foi possível pelo medo do sangramento associado ao cio, tornando este tabu um importante elemento para a passagem do homem à sua condição cultural em contraposição ao ciclo biológico; ou seja, institui-se uma ordem social ligada a um tabu, ponto de extrema importância para a civilização e seus partícipes.

Aqui vemos Sócrates tentando explicar essa passagem do homem de sua condição animal para a condição social a partir dos pressupostos morais da *Polis*, apontando estes pressupostos como importantes elementos na ascensão do homem à condição de cultural. Mais uma vez podemos deduzir que as normas e tradições das virtudes da *Polis* passam a

figurar como instrumentos para se pensar e conceber um posicionamento sobre os instintos sexuais.

Em outra passagem dos enunciados de Sócrates podemos perceber o mesmo movimento. Firma o filósofo:

Pois bem, a quem ensinaríamos a renunciar aos prazeres do amor, para que não o impedissem de agir no momento necessário? [...] Não te parece então que um homem assim educado estaria muito menos exposto a se deixar prender pelos inimigos do que estão os animais? Efetivamente, uns enganados pela gulodice, atraídos, a despeito de sua desconfiança, pelo desejo e pelo alimento, lançam-se sobre a isca e são presos. Outros encontram armadilhas na água aonde vão beber [...] Outros vítimas de seu calor amoroso, como as codornizes e as perdizes, aliciados à voz da fêmea pelo desejo e a esperança do prazer, perdem e caem no laços (Sócrates, 1999a, p. 120).

Continua o filósofo:

Não te parece uma vergonha rebaixar-se o homem à condição dos mais estúpidos animais? Por exemplo, os adúlteros, que penetram em aposentos fechados, muito embora saibam expor-se o delinquente à ameaça da lei, e a embaraçar-se em uma armadilha, a ver-se cobrir de infâmia. Apesar destes males e desta vergonha reservada ao adultério, apesar de todos os meios por que podem mitigar sem risco seus apetites amorosos, atiram-se, cabeça baixa, ao perigo. Não é proceder como verdadeiro demente? (Sócrates, 1999a, p. 120)

É interessante perceber que Freud (1996/1910a) trabalhou em seu texto “Contribuições à psicologia do amor” o caráter depreciativo que o objeto de amor pode sofrer. Essa depreciação decorre do fato de a repressão isolar a corrente terna e a corrente sensual visando a um afastamento que a corrente terna pode ter em relação aos objetos incestuosos. Assim, a corrente sensual vincula-se diretamente com objetos de amor depreciados que induzem à fuga dos núcleos ternos da vida sexual. Segundo estas passagens de Sócrates, esta dinâmica da depreciação é amplamente reproduzida pela ética da *Polis* grega. As correntes sensuais eram incitadas a serem satisfeitas apenas com prostitutas, com as catitas não deveriam se entregar a estes prazeres, uma vez que esta atitude poderia representar a quebra de determinada casta. Nota-se então que era preferível a depreciação do amor, uma vez que incorrer em desejos

sensuais com as catitas gregas seria esbarrar no caráter incestuoso ou polimorfo da sexualidade, ponto que era notoriamente contrário à visão cidadã da *Polis*.

Estas ideias são assim expressas pelas palavras de Xenofonte (1999) sobre o caráter depreciativo do amor:

Noto ainda que aqueles que se entregam ao vinho e aos prazeres dos sentidos são menos capazes de fazer o que devem e de resguardar-se do que é necessário evitar. Muitos há que antes de amar sabiam ministrar seus bens. Amando, já não o sabem. E perdidos seus haveres, já não se acautelam de ganhos de que se mantinham castos por considerá-los vengonhosos. Implicará contradição, pois, que o sábio de ontem já não o seja hoje, que o justo se tenha feito injusto? Por mim penso que todas as virtudes requerem a prática, notadamente a temperança. Inatas na alma como corpo, as paixões incitam a pôr de lado a sabedoria e a satisfazer imediatamente os apetites sensuais.” (Xenofonte, 1999, p. 88)

Nas suas explicações sobre a importância da temperança Sócrates também apontava a necessidade de parcimônia no que tange ao amor. Segundo o filósofo. “(...)no que se refere ao amor, aconselhava a fugir resolutamente das pessoas belas. Não é fácil, dizia, manter-se prudente em seu convívio.” (Sócrates, 1999 p. 101).

Em outro momento, Sócrates (1999), ao descobrir que o jovem Critóbulo, um de seus discípulos, roubara um beijo de um rapaz de rara formosura, chamado Alcibíades, fez o seguinte discurso sobre as intemperanças do amor:

*Imaginas o que te sucederia se beijases uma pessoa bela? Ignoras que de livre, num instante te tornarias escravo? Que pagarias caro prazeres perigosos? Que já não terias ânimo de investigar o que é belo e o bem? Que haverias de dar cabeçadas como um louco? [...] Admira-te? [...] Não sabes que as tarântulas, que não são maiores do que uma moeda de meio óbolo, com o simples tocar os lábios causam ao homem dores tremendas e o **privam da razão**? [...] Não desconfias existir no beijo de uma pessoa jovem e bela algo que teus olhos não vêem? Ignoras que esse monstro que se chama uma pessoa graciosa e formosa é tanto mais temível que a tarântula, enquanto esta fere tocando, ao passo que a outra, sem tocar, mas apenas pela aspecto, lança a distância um não sei o que que provoca delírio? Talvez até seja*

porque os jovens belos firam de longe que se dá o nome de archeiros aos amores.(Sócrates, 1999p. 102)

Agora entendemos a intrigante acertiva de Haddad (2002) ao apontar que o amor, para os gregos, tinha uma conotação diferente da que temos hoje: eles viam o amor como um porta de entrada para a perdição e os vícios. Contrapondo-se ao amor havia a temperança e a virtude, que apareciam como caminhos gloriosos a serem atingidos pelo cidadão grego.

Podemos analisar que este momento histórico corresponde, em parte ao apontado por Freud (1996/1908) como sendo o primeiro estágio do desenvolvimento civilizatório da moral sexual, no qual “o instinto sexual pode manifestar-se livremente sem que sejam consideradas as metas de reprodução” (Freud, 1996/1908, 175). Os prazeres corporais não eram negados aos gregos, ao contrário, eram estimulados, visto que as restrições a esses prazeres eram reguladas segundo os preceitos da *Polis* e da ética cidadã, que pregavam o domínio dos prazeres, e não sua supressão. Esta era justamente a imposição que se fazia sobre os prazeres: poderiam ser vivenciados desde que os cidadãos fossem educados para se sobreporem aos vícios. Neste jogo o casamento surge como o primeiro movimento para aliar o amor com a necessidade de procriação e o relacionamento afetivo-sexual.

Outro filósofo a trabalhar a temática do amor é Platão. Este filósofo foi discípulo de Sócrates que formulou a teoria sobre o amor, segundo o poeta Aristófones em sua obra “O banquete”. Para entendermos essa teoria platônica precisamos entender, ainda que brevemente, as diferenças conceituais entre Sócrates e Platão.

Para Sócrates, entendia que a alma humana tinha uma estreita ligação com o corpo e suas sensações e percepções. Desta forma, para o filósofo, o pleno exercício das virtudes em oposição à recaída nos vícios faria com que a alma também se fortificasse, pois os excessos dos vícios corromperiam a virtude e, conseqüentemente, o usufruto desta. Platão, por sua vez, não exclui a importância dos vícios e das virtudes para o fortalecimento da alma, mas acabou por formular uma nova teoria a respeito desta. Para ele, a vida se dividia entre um mundo ideal e um mundo real. Este mundo ideal é o mundo ao qual pertencíamos antes de nascer e ao qual deveríamos retornar, e para se fazia necessário passar a vida buscando o emprego da virtude e da razão para exercitar a volta a este mundo das ideias. Por estarem tão vinculados ao mundo das ideias, os filósofos corresponderiam aos mestres, que guiariam o mundo para o usufruto deste mundo ideal na *Polis*. Esta era, para Platão, a função dos filósofos. É justamente com base nesta divisão entre mundo sensível e mundo inteligível que Platão formula seu mito sobre os seres duplos. Nesta passagem Platão apresenta sua versão

sobre o sentido do amor, em que os seres passam a vida buscando reencontrar a completude e perfeição que tinham sido perdidas. Segundo Konder (2007), “essa leitura resultou no uso generalizado da expressão “amor platônico”(p. 17).

2.2- Entre a salvação e o pecado: a construção amorosa na Idade Média.

Por volta do ano 410 d.C. Roma foi invadida pelos visigodos, também chamados de povos bárbaros, comandados por Alarico. Essa invasão acabou por decretar a derrocada de um dos maiores impérios da história da humanidade, o Império Romano. Embora essa queda tenha seu marco nessa invasão, Abraão (1999) aponta que desde muito tempo vinha ocorrendo uma fragilização desse império, por meio de sucessivas migrações: as chamadas invasões bárbaras, que aconteceram concomitantemente à desorganização da economia e da política romana. Duas importantes heranças desse império foram o estudo do direito e a religião.

A queda do Império Romano acabou por demarcar a divisão definitiva entre o Império Ocidental e o Império Oriental. Este último acabou sobrevivendo até 1453 d.C. com a tomada de Constantinopla, que foi destruída pelo Império Turco. Por sua vez, o Império Ocidental transformou-se em um emaranhado de pequenos reinos bárbaros. Estes acabaram assimilando muitos dos preceitos morais e religiosos da antiga Roma Ocidental, principalmente o cristianismo e o Direito, tidos como as duas grandes heranças do Império Romano. Foi justamente a partir desta divisão e da consolidação dos dogmas da Religião Cristã do ponto de vista político-econômico que começou a posteriormente chamada Idade Média.

A expressão *Idade Média* designa uma época marcada pelo obscurantismo da razão por causa da religião, a qual se estendia a todos os campos da vida dos indivíduos no Ocidente. Assim, essa denominação não é contemporânea e oriunda da época que representa, pelo contrário, surge com a Renascença e o Iluminismo, por volta do século XV, pela necessidade de elevar o homem e a razão ao centro dos interesses (antropocentrismo) e desbancar a antiga visão místico-teológica da realidade (teocentrismo). Para Abraão (1999), o período histórico da Idade Média acabou por fazer jus à sua denominação, uma vez que essa época foi marcada pelo obscurantismo e por acontecimentos tenebrosos, como: a peste-negra, guerras incensantes, retração da economia, da técnica e da vida urbana e cultural.

Um interessante elemento apontado pela autora é o fato de que, mesmo ganhando o título de culpada pelo retrocesso da cultura e da razão, a Igreja acabou por tornar-se também

uma importante ferramenta de manutenção dos conhecimentos adquiridos na Antiguidade. A Igreja e seus monastérios acabaram tornando-se verdadeiros guardiões dos tesouros culturais e intelectuais da Antiguidade. Essa condensação de conhecimentos, que ficavam restritos aos clérigos, acabou por possibilitar o surgimento de uma expressiva organização acadêmica e intelectual, a chamada “Escolástica”. Afirma a autora:

No ocidente cristão, a acumulação gradativa de cópias, traduções e comentários de textos antigos vai criando bases para a formação de um pensamento original. É a escolástica, que ganha corpo sobre tudo nas universidades e irá fornecer alguns temas que nutririam o próprio Renascimento (p. 105)

Segundo a autora, a Escolástica é marcada pelo emprego de inúmeras ciências que passam a ser unificadas em uma organização: as escolas. Mas estas ainda não eram justificadas e organizadas como conhecimentos independentes como vemos na ciência moderna, e sim, conhecimentos a serviço da fé cristã, embasados na Teologia. Muitos dos pensamentos dos filósofos pré-socráticos, e até mesmo de Sócrates e seus discípulos, passaram a ser aproveitados por dogmas religiosos na tentativa de usar a antiga filosofia como base para uma explicação religiosa da vida e dos acontecimentos do mundo. Alguns pensadores influentes marcaram esta época construindo tal transformação, entre eles Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Aberlardo e outros.

Com a passagem histórica da Antiguidade para a Idade Média e a conseqüente mudança dos valores e da moral que esta mudança político-econômico-filosófica acarretou, alteraram-se também as determinações e orientações das subjetividades. Neste ponto podemos também perceber uma relevante mudança na manifestação da *construção amorosa*.

Na Grécia, a construção amorosa e os relacionamentos afetivo-sexuais não eram balizados pela individualidade e idiosincrasia dos amantes, pelo contrário, eram mediados por questões sociais. Não existia uma noção demarcada de ser individual, mas de um cidadão - pertencente a *Polis* ou não: o homem existia enquanto cidadão integrante da *Polis*. Assim, o objeto de amor privilegiado era a comunidade social. Neste sentido, a *construção amorosa* se dava com base no papel social do cidadão - uma constelação de regras, leis e tradições. O parceiro escolhido era aquele que vinha ao encontro da virtude, uma máxima do preceito social grego.

Já na Idade Média, com a mudança do eixo da ordem social, a antiga **Polis** é substituída pela ideia de Deus/Igreja. O amor primeiro do indivíduo deveria ser direcionado e

orientado para Deus e a ordem social girava em torno desta ideia; no entanto, a forma como a Igreja iria mediar os relacionamentos afetivo-sexuais seria qualitativamente diferente, ocasionando uma mudança no fenômeno da *construção amorosa*. O vício *versus* virtude, que aparecia como regulador das duas correntes da vida amorosa na *Polis*, seria substituído por um novo par regulador, o pecado-salvação.

Essa mudança, que a princípio significaria apenas mudanças de palavras, ganha um estatuto mais intenso quando percebemos que se orientava para uma importante transformação. As novas leis e tradições da Igreja resultaram numa mudança na economia libidinal dos indivíduos por meio da passagem de uma relação coletiva (presente na *Polis*) para uma relação mais intimista e individualizada diante de Deus, a partir do pecado e das virtudes. Podemos perceber que a ênfase na orientação e desdobramentos no que tange aos instintos e suas manifestações recai sobre o indivíduo, e não mais sobre o cidadão.

Os sujeitos que quebravam os preceitos da *Polis* não eram condenados à morte ou à prisão, pois as acusações recaíam sobre os escravos, enquanto aqueles eram condenados a viver como estrangeiros. Já na Idade Médica o pecado recaía sobre o indivíduo e seu desejo, marcando um aumento da vergonha pela culpa.

Pergunta-se aqui: qual o fator que possibilitou essa modificação qualitativa tão importante na economia libidinal dos indivíduos?

Freud (1996/1921), em sua obra “*O futuro de uma Ilusão*”, nos apresenta um retrato perfeito para entendermos essa individualização do desejo e a sua consequência para a economia libidinal dos indivíduos. Para o autor, a civilização corresponde à possibilidade de nos afastarmos de nossa condição animal por meio de duas importantes frentes: a luta contra a natureza e na possibilidade de regular a relação entre os homens; mas essas conquistas não seriam possíveis sem que a humanidade renunciasse em parte a seus instintos em troca da segurança proposta pela civilização. Afirma Freud(1996/1921):

(...) parece, antes, que toda a civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia ao instinto; sequer parece certo se, caso cessasse a coerção, a maioria dos seres humanos estaria preparada para empreender o trabalho necessário à aquisição de novas riquezas (p. 17)

Assim, ao mesmo tempo em que a civilização e a cultura são uma possibilidade de segurança e amparo, elas também cobram o seu quinhão por meio da renúncia pulsional dos indivíduos. Essa renúncia diante da privação e da proibição acaba por contribuir para a

internalização destas regras e leis pelos indivíduos. Sobre o primeiro ponto Freud (1996/1929) observa:

Em benefício de uma terminologia uniforme, descreveremos como “frustração” o fato de um instinto não poder ser satisfeito, como “proibição” o regulamento pelo qual essa frustração é estabelecida, e como “privação” a condição produzida pela proibição. O primeiro passo consiste em distinguir entre privações que afetam a todos e privações que não afetam a todos, mas apenas grupos ou classes ou mesmo indivíduos isolados. As primeiras são as mais antigas, com as proibições que as estabeleceram, a civilização – quem sabe há quantos milhares de anos? – começou a separar o homens de sua condição de animal primordial. Para nossa surpresa, descobrimos que essas privações ainda são operantes e ainda constituem o âmago da hostilidade para com a civilização. Os desejos instintuais que sob ela padecem, nascem de novo com cada criança; há uma classe de indivíduos, os neuróticos, que reagem a essas frustrações através de um comportamento associal. (p. 20)

Freud (1996/1929), a partir da distinção entre frustração, proibição e privação, apresenta-nos um caminho primoroso para entendermos nossas indagações, afirmando que estas coerções externas são internalizadas pelos indivíduos em uma instância repressora que funciona a partir de identificações: o superego. Essa instância enquanto representante psíquica da moral civilizatória passa a mediar os conteúdos sujeitos à repressão. A partir desta linha de raciocínio podemos entender que a passagem da *Polis* para a Igreja funcionou como um investimento nesta instância principalmente pelo alto valor dado à culpa e à figura de uma providência. Afirma o autor:

Essas primeiras renúncias instintuais já envolveram um fator psicológico igualmente importante para todas as outras renúncias instintuais. Não é verdade que a mente humana não tenha passado por qualquer desenvolvimento desde os tempo primitivos e que, em contraste com os avanços da ciência e da tecnologia, seja hoje a mesma que era nos primórdios da história. Podemos assinalar de imediato um desses progressos mentais. Acha-se em consonância com o curso do desenvolvimento humano que a coerção externa se torna gradativamente internalizada, pois um agente mental especial, o superego do homem, a assume e a inclui entre seus mandamentos. Toda criança nos apresenta esse processo de transformação; é só por esse meio que

ela se torna um ser moral e social. Esse fortalecimento do superego constitui uma vantagem cultural muito preciosa no campo psicológico. Aqueles em que se realizou são transformados em veículos da civilização [...] Ora, o grau dessa internalização difere grandemente entre as diversas proibições instintuais. (p. 21)

Tais mudanças ocorridas na Idade Média alteram a experiência que o indivíduo tem sobre o seu prazer e a cobrança se acentua sobre seu desejo, suas vontades e suas escolhas. Por consequência, esse indivíduo também passa a ser responsabilizado e culpabilizado, caminho que é reforçado pela noção de pecado cristão por intermédio das orientações divinas. Embora o amor ainda se ligue diretamente a um ser abstrato (ideia de Deus), começa a surgir a noção de um sujeito individual, que age em relação a esses objetos de amor e desejo. Esse processo de “individualização” do prazer e do amor viria a desenvolver ainda mais na Modernidade. Segundo Monzani (citado por Hadad, 2002), “se para os antigos e os cristãos o amor ansiava possuir o objeto amado, imortal por natureza, aos poucos ele foi se transformando em desejo interior de cada indivíduo” (p. 46)

A relação contemporânea entre sujeito e objeto de sexualidade e de amor só foi possível com a gradual construção da noção de interioridade e subjetividade. Essas noções, por sua vez, só foram possíveis com o advento da era cristã, visto que as normas morais, fortemente calcadas na noção de pecado, fortaleceram a importância dos sentimentos e da interioridade dos indivíduos. Ademais, a denominada “era das trevas” contribuiu enormemente para a reflexão sobre as contradições e conflitos existentes entre os preceitos divinos, as paixões terrenas e a subjetividade dos devotos e pecadores.

Segundo Hadad (2002), na Antiguidade os prazeres referentes ao sexo, à bebida e à comida entravam no campo das paixões, cujo domínio corresponderia ao exercício de uma boa cidadania na *Polis* grega. Esse domínio indicava uma condição para se alcançar o amor supremo, contido e obtido mediante a participação ética do cidadão. Com o advento da Idade Média e seus preceitos religiosos acentuou-se e intensificou-se a cisão e distanciamento entre os instintos do vício - representado pelo pecado, que é individual - e as virtudes. A sexualidade passou a ser reservada ao campo das paixões terrenas e o amor ascendeu à categoria de lugar privilegiado de encontro com Deus.

Com base na compreensão freudiana da cultura podemos analisar esse segundo estágio do desenvolvimento da civilização como correspondente ao referido pelo autor em “*Moral Sexua Civilizada*”¹, em que “tudo do instinto sexual é suprimido, exceto quando serve ao objetivo da reprodução” (Freud, 1996/1908, 175). Nesse contexto, a Igreja utilizou-se de

renúncias e repressões já utilizadas na Antiguidade para reorientar os instintos dos indivíduos com vista à realização de seus propósitos e ideais. Dessa maneira, entendemos a assertiva de Freud (1996/1914a) quando afirma que “a civilização se baseia nas repressões efetuadas por gerações anteriores, e que exige de cada nova geração que mantenha essa civilização efetuando novas repressões”(p.67).

Segundo Hadad (2009), o cristianismo teve com uma de suas importantes bases o *ethos* oriundo da Antiguidade, principalmente no que tange à sexualidade, a qual, enquanto na Antiguidade estava relacionada à *Polis*, na Idade Média ganhou um tom pecaminoso, chegando até mesmo a ser condenada se praticada fora do matrimônio, por não possuir o objetivo direto de procriação. A sexualidade na Antiguidade estava vinculada à educação, à reflexão e à busca de um autodomínio a partir da razão, já no cristianismo o que passou a ser valorizado foi a renúncia, que passou a ser um valor moral enfraquecido de seu *tonus* social. A renúncia tornou-se um sacrifício individual, uma barganha para o atingimento da gratificação eterna.

Hadad (2009) enfatiza que devemos dar atenção ao papel do sexo durante os séculos de domínio da Igreja. Nesse período ocorreu um deslocamento de foco: do ato do sexo para o prazer oriundo da sexualidade. Esse deslocamento instituiu a prática de confissão das transgressões sexuais, consolidando a ética da culpa e do ressentimento ante o drama interno do remorso pelo desejo dos prazeres. Nas palavras da autora,

A era cristã desloca o acento da pulsão para o desejo e o submete às leis de Deus. A culpa e a punição se incorporam à moral e se articulam às exigências da cultura cristã. O desejo fica dividido entre o que se quer e o que se teme, e o sentimento de culpa colore os que transgridem as regras de Deus. (Hadad, 2009, p, 49)

Segundo a autora, a grande expansão e desenvolvimento do cristianismo talvez se devam ao fato de os gregos terem impregnado enormemente a crença no amor de uma ideia de busca da felicidade absoluta, como bem expressa a filosofia de Platão. Esse fato possibilitou posteriormente que o cristianismo elegeu um Pai onipotente e punitivo, que busca orientar o sofrimento e desamparo de todos os filhos. Essa eleição é um deslocamento da ideia de transcendência indefinida de um Supremo Bem – concepção de mundo das ideias de Platão – para a ideia de um supremo Pai, que gratifica ou condena a vida dos homens e orienta os caminhos de cada um ao amor por Ele.

Hadad (2009) afirma ser possível que o peso dado à sexualidade pelo cristianismo, como obstáculo ao verdadeiro amor, fosse proporcional a uma crescente preocupação cultural, existente desde a Antiguidade, com a incapacidade dos homens para gerenciar o seu autodomínio sem um guia espiritual. A essa ideia a autora acrescenta:

(...) o amor a Deus também pretendia responder à necessidade de limitar o amor de si ou o egoísmo, além de impedir as decepções da busca amorosa ao eleger um objeto absoluto. A gradual humanização do objeto de amor provocará ao longo dos séculos um desvio do gerenciamento da experiência amorosa e sexual para o próprio sujeito, típico do amor romântico moderno. (Kristeva citada por Hadad, 2002,pp. 47-48)

Podemos observar que a Igreja passou a atuar como um importante instituição reguladora da moralidade e da antiga ética entre os cidadãos, impondo a renúncia aos prazeres, agora considerados pecados e prejudiciais ao convívio dos homens e à conquista da graça divina. **O marco que regula a organização psíquica e social dessa época pauta-se por uma acentuada cisão das correntes amorosas: de um lado o amor a si e o amor a Deus, e do outro, o sexo e os pecados.** Essa cisão vai além da divisão entre bem e mal, ela joga o indivíduo em um círculo em que este dedica um amor a Deus em troca do amor de Deus como troféu.

Ao contrário do que observamos na *Polis* grega, na Idade Média as correntes terna e sensual eram censuradas por toda a sociedade, que se pautava pela ética, mas na qual, em face da transcendental figura de um Todo-Poderoso (Deus), surgiu aos poucos a centralização das ideias nas figuras do pecado e da virtude, fato que está diretamente ligado à individualização das subjetividades.

2.2.1 – A construção amorosa confessada: o amor segundo Santo Agostinho

O contraste entre o amor a Deus e o amor a si mesmo, tão presente no pensamento cristão da Idade Média, seria tema de uma grande produção bibliográfica da Escolástica. Entre os autores que discorreram sobre o tema encontramos um de seus fundadores mais influentes: Santo Agostinho. Este pensador foi um dos mais importantes intelectuais da Igreja na Idade Média e responsável por sistematizar o conhecimento teológico sobre as bases do pensamento de Platão. Segundo Hadad (2009) foi ele

(...) quem convidou o homem a buscar Deus dentro de si e a se definir perante Ele, obrigando-se a submeter suas paixões terrenas a um debate íntimo entre os apelos sexuais e agressivos a que se sentia exposto e às restrições e condenações impostas pelos preceitos religiosos (p. 46).

Segundo Abraão (1999), o cristianismo triunfou oficialmente em 313 d.C., quando o imperador Constantino concedeu aos cristãos a liberdade de culto. Não obstante, a sustentação formal da Igreja de Roma não seria fácil de ser alcançada: de um lado, foi necessário que esta instituição se estabelecesse como uma interpretadora fiel das palavras de Jesus, cujas mensagens eram objeto de uma série de diferentes leituras; por outro lado, a fundamentação desta ortodoxia construída e firmada pela Igreja Católica precisava ser convincente para a população e seus discípulos, indo além do ato de um poder que a assegurasse. A Igreja precisava que seus dogmas fossem apresentados sob a roupagem de constructos racionais, pois a filosofia já havia marcado sua importância na construção do logos e a Igreja precisava se adequar ao desenvolvimento da razão humana. Assim,

(...) a filosofia patrística dos (santos padres) representa, em algumas vertentes, esse esforço de munir a fé de argumentos racionais. Dentre os santos padres, Santo Agostinho é quem leva mais longe a conciliação entre a fé e a razão: elabora a “filosofia cristã”, como ele a chamaria (Abraão, 1999, p. 97)

Santo Agostinho (1987), em suas *Confissões*, traz à tona importantes informações sobre a pesada égide moral da Igreja em sua tentativa de combater o egoísmo e dirigir o amor dos indivíduos, direcionando-o a Deus. Na sua filosofia podemos destacar dois importantes elementos: o primeiro é a intensa carga pecaminosa lançada sobre os desejos carnis, em que o matrimônio surge como a única saída para o usufruto de uma sexualidade; e o outro é a concepção da diferença entre homens e mulheres, em que a diferença biopsicossocial aparece como fruto da indiscutível vontade divina.

Na luta contra os impulsos egoístas, Santo Agostinho (1987) busca se redimir de seus pecados num movimento de confissão. Ele o faz apontando seus pecados ao longo da sua própria vida. Curiosamente, nesse trajeto ele destaca a infância como uma fase em que os pecados já estavam presentes, sendo o primeiro deles o intenso desejo por sua fonte de alimento e amparo na mais tenra infância: o seio materno. Segundo Agostinho (1984), essa

fonte de saciação e desejos também seria o núcleo dos pecados que rondam o homem ao longo de sua vida, chamado pelo autor de *prognóstico do vício*. Em suas descrições dos pecados e vícios podemos identificar também prazeres, amor e sexualidade, como revela o seguinte trecho:

Quem me poderia recordar o pecado da infância já que ninguém diante de Vós esteja limpo, nem mesmo um recém-nascido, cuja vida sobre a terra é apenas um dia? [...] Em que podia pecar, nesse tempo? Em desejar ardentemente, chorando, os peitos de minha mãe? Se agora suspirasse com a mesma avidez não pelos seio maternos, mas pelo alimento que é próprio da minha idade, seria escarnecido e justamente censurado. (Agostinho, 1984 p. 14)

Nota-se que muitos dos elementos apontados por Freud (1996/1905a) como constitutivos da *construção amorosa* que orientaram as escolhas de objetos de amor se fazem presentes nos escritos de Sócrates – que vimos anteriormente - e agora em Santo Agostinho. Nesta passagem, o elemento que nos salta aos olhos é o caráter incestuoso do objeto primevo: o seio da mãe, que, para Freud (1996/1905a), tem importância fundante na escolha de objeto até as fixações orais, apontadas como o prognóstico dos vícios na referida obra agostiniana.

O que se afigura como interessante é justamente o fato de estes elementos psíquicos que a psicanálise aponta como fundantes na estruturação das subjetividades também aparecem em outras formulações teóricas. Por outro lado, em cada momento histórico e a partir de pensadores que representam sua época, estes elementos aparecem profundamente impregnados dos valores e normas da ordem social dessa mesma época, mas, obviamente, não levam em consideração o inconsciente. Na passagem anterior Agostinho (1984), analisando intuitivamente a manifestação das correntes sensuais na relação da mãe com o bebê, constata que este fenômeno possui importantes elos com os vícios posteriores na vida do adulto.

Freud (1996/1930) discute que as normas e as tradições são importantes marcos reguladores da economia libidinal dos indivíduos. Nestas passagens podemos perceber que estes valores influenciam a explicação e a tentativa de orientação tanto da sexualidade quanto da ternura, construindo barreiras e apontando saídas para a manifestação dos instintos sexuais e/ou dos instintos do ego. Assim, percebemos que no âmbito psíquico e individual os instintos são, claramente, os mesmos e, obviamente, não mudam com o passar dos tempos: fome sempre foi fome, sede sempre foi sede e os instintos sexuais sempre foram os mesmos; mas a sua roupagem e suas vias - tanto de satisfação quanto de frustração, proibição e privação - vão

mudando de acordo com as circunstâncias expressas pelas normas e tradições de cada época. Estes diferentes momentos históricos passam a estabelecer novas bases para a repressão, representada aqui pelo vício oriundo do primeiro pecado da gula diante do seio materno.

A dinâmica entre a corrente terna e a corrente sensual da vida amorosa também veio a aparecer na Idade Média com suas particularidades, e conseqüentemente, contribuiu para as singularidades da *construção amorosa* nos relacionamentos daquele momento histórico.

Santo Agostinho (1987) nos apresenta importantes informações sobre os pecados que rondam o homem deste a tenra infância e sobre as novas representações referentes aos instintos sexuais que voltam a exercer pressão na adolescência. Ao contrário do que observamos na passagem de Hércules apresentada por Sócrates, na Idade Média os instintos sexuais aparecem ligados aos pecados e às forças malignas, e sua repressão só seria possível conforme os dogmas da igreja ou aos poderes divinos. Nesse terreno perigoso, o matrimônio como uma instituição oriunda dos desejos divinos é apontado como o único porto seguro diante destas tentações. Afirma o autor:

Que coisa me deleitava senão amar e ser amado? Mas, nas relações de alma para alma, não me continha a moderação, conforme o limite luminoso da amizade, visto que, da lodosa concupiscência da minha carne e do borbulhar da juventude, exalavam-se vapores que me enevoavam e ofuscavam o coração, a ponto de não se distinguir o amor sereno do prazer tenebroso. Um e outro ardiam confusamente em mim. Arrebatavam a minha débil idade despenhadeiros das paixões e submergiam num abismo de vícios. Sem eu saber, a vossa ira tinha-se robustecido sobre mim. Ensurdeci com o ruído da cadeia da minha mortalidade, em castigo da soberba de minha alma. (p.29)

E continua:

Quem poderia refrear a minha miséria e fazer com que usasse bem da formosura transitória de cada objeto? Quem me fixaria um limite às suas delícias, de tal maneira que as ondas da minha idade se agitassem de encontra à praia do matrimônio – já que de outro modo não era possível a tranquilidade- e encontrassem o fim natural na geração de filhos, como prescreve a vossa lei, ó Senhor, que criais a descendência da nossa raça mortal e podeis suavizar, com mão bondosa, os espinhos, desconhecidos no paraíso? (p. 30. grifos nossos)

Esse ponto é de substancial importância para nossas compreensões sobre o fenômeno amoroso e suas mudanças ao longo dos tempos. Aqui Santo Agostinho tematiza o mesmo assunto tratado por Sócrates: a puberdade e os instintos sexuais. Nas palavras de Santo Agostinho o que observamos é a imposição do matrimônio como única saída viável para se lidar com a corrente sensual da vida amorosa, ao contrário de Sócrates, que, de acordo com as normas da ética grega, solicitava o investimento na virtude para se tornar um bom cidadão. Percebemos então, o acirramento da cisão entre a corrente terna e a corrente sensual, já que a sexualidade era restrita ao coito e à reprodução, ao passo que a ternura deviria ser diretamente vinculada aos dogmas religiosos e à proteção divina.

Outro ponto interessante a ser notado é o fato de que na Grécia o amor propriamente dito não era valorizado, pelo contrário, era evitado, por ser concebido como uma possibilidade de quebrar a casta social e incitar a volúpia. Neste estágio da civilização de que trata Santo Agostinho notam-se as consequências da individualização dos desejos, porque emerge a possibilidade de amar e ser amado; ou seja, mesmo , submetido aos dogmas da religião, o indivíduo é apontado como sujeito desejante em suas relações.

Por último, Agostinho (1999) nos apresenta a perfeita imagem de que o amor do homem deveria ser entregue a Deus e que qualquer outro investimento amoroso deveria ter por base primeira o Senhor Deus, de forma que os descaminhos são apresentados como pecados. Afirma o autor:

O ouro, a prata, os corpos belos e todas as coisas são dotadas dum certo atrativo. O prazer de conveniência que se sente no contato da carne influi vivamente. Cada um dos outros sentidos encontra nos corpos uma modalidade que lhes corresponde. [...] Todavia, para aquisição de todos estes bens, o homem não Vos deve abandonar nem afastar-se da vossa lei, ò Senhor. [...] Por todos estes motivos e outros semelhantes, comete-se o pecado, porque, pela propensão imoderada para os bens inferiores, embora sejam bons, se abandonam outros melhores e mais elevados, ou seja, a Vós, meu Deus, à vossa verdade e à vossa lei (p.33)

Por fim, Agostinho (1999) nos apresenta uma análise sobre a mudança e a diferença entre os corpos, e em última instância, sua visão sobre a diferença entre o homem e a mulher. Retomando ideias da Bíblia, Santo Agostinho afirma que o único responsável pelas mudanças

e diferenças entre os corpos vivos no mundo é Deus, uma vez que este é o grande escultor que tudo sabe e tudo cria a partir da matéria informe. Afirma o autor:

A minha inteligência, então, cessou de interrogar a imaginação cheia de imagens e formas corpóreas que ela, a seu arbítrio, ia mudando nos mesmos corpos, analisando mais profundamente a sua mutabilidade, pela qual deixam de ser o que tinham sido, para começarem a ser o que não eram. [...]. A própria mutabilidade das coisas mudáveis é capaz de tomar todas as formas em que se transfiguram as coisas mutáveis.(p. 237)

Percebemos as objetivas transformações nas leituras a respeito da dinâmica entre as correntes terna e sensual da vida amorosa em momentos distintos. Na Grécia e na Idade Média essas correntes eram vistas, respectivamente como representates das virtudes ou dos vícios e como representantes das virtudes ou do pecado. A mesma transformação se observou em relação às normas e tradições que representavam as repressões, as quais eram oriundas da ética da *Polis* e depois, da figura de Deus/Igreja.

Estas mesmas transformações poderiam ser vistas sobre o amor? Segundo Monzani (2011), a organização hierárquica representada na organização da cultura e da sociedade, com suas respectivas normas e regras, foi responsável por uma específica organização subjetiva de seus integrantes em relação ao amor, desde a Grécia até a Idade Média. Na Antiguidade tínhamos a organização da *Polis* grega, que oferecia os mitos, a ética e a ciência filosófica como norteadores da vida dos gregos. A sociedade grega era organizada e hierarquizada com valores aos quais, segundo o autor, todos os cidadãos tinham que se subordinar. Neste sentido, o Bem apresentava-se – aos moldes de Platão – como uma estrutura objetiva, sólida e imutável, pela qual os sujeitos se orientavam e se regulavam. Desde então, ainda segundo Monzani (2011), o amor passou por uma transformação e deslocamento ao longo dos séculos, saindo da posição de um objeto estável que regulava a vida dos indivíduos para uma posição na qual ocorreu uma subjetivação e individualização do amor. Esta individualização surgiu com os dogmas religiosos na Idade Média, passou pelo individualismo da Modernidade e culminou no extremo individualismo da era contemporânea, de que trataremos no último capítulo.

No primeiro momento histórico por nós recortado, a época greco-romana, o amor era entendido como algo que deveria ser conquistado e que regeria a vida dos indivíduos; era o Bem Supremo que deveria ser alcançado para que o indivíduo fosse reconhecido como um

cidadão - ou seja, o amor estava completamente integrado à *Polis*. As regras, normas e tradições que orientavam a vida dos indivíduos tinham como pressuposto básico esse Bem Supremo alcançável através dessa organização social e do domínio sobre os prazeres, e não de sua negação ou da autculpabilização por eles. Destarte, a sexualidade estava estritamente vinculada com a ética.

Monzani (2001) revela que esta dinâmica do amor enquanto o Bem Supremo persistiria na Idade Média. Nesse período a mudança que iria ocorrer se daria apenas quanto ao conteúdo deste Bem Supremo: na Antiguidade era o Amor e o mundo das ideias e na Idade Média seria a ideia de Deus, que, enquanto Pai, vigia e pune.

Como já observamos, a moral cristã acabou por se apropriar de muitos elementos da cultura helênica, chegando ao ponto de muitos dos dogmas religiosos serem a tradução e refiguração de preceitos platônicos ou aristotélicos. Tal tradução se verifica principalmente em Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Desta maneira, entendemos que tanto na Grécia Antiga quanto na Idade Média existia uma estrutura teleológica objetiva e inquestionável à qual todos deviam submeter-se e que a mudança na ordem social resultou diretamente numa mudança da economia libidinal e na manifestação da construção amorosa. Na Idade Média os elementos representativos de uma *construção amorosa* eram perpassados pelas novas denominações e julgamentos sobre as duas correntes da vida amorosa.

Vale lembrar que, segundo Kristeva (1988), essa forma de amor mediada pela figura de uma Providência Divina ganhou o nome de Amor-Ágape. Afirma a autora:

É de Paulo que devemos a formulação mais precisa, e a mais especificamente nova, dessa atitude inaudita que os Evangelhos sinóticos contêm por certo, mas não explicitam. Na verdade o termo “Ágape” (que o latim devolveu como “caritas” expressão demasiado atenuada na tradição cristão, teológica e vulgarizadora, para que se deixe hoje de recorrer ao grego, e extrair dali a novidade). (...) O amor teocêntrico, oposto ao amor-mérito do homem tanto quanto a um eros que visa à felicidade. Esta concepção prepara-se, na verdade, no Antigo Testamento: seja como for, é sempre verdade que, para a Bíblia, “ o caminho dos pecadores leva a ruína”(Salmo I) e não encontra guarida na Lei do Eterno (p. 163-64)

2.3 – Os caminhos da construção amorosa no Esclarecido Renascimento (séculos XIII a XVIII) e na Modernidade

Com o advento do século XIV a humanidade passou por mudanças importantes, que acarretaram transformações significativas na configuração da subjetividade humana e da ordem social vigente. Essas mudanças dizem respeito aos avanços científicos a partir do Renascimento e da consolidação da burguesia como nova classe social no século XVIII. Estas mudanças ainda estão presentes na contemporaneidade, principalmente no que tange à mudança de paradigma engendrada por elas, em que a ciência é posta como mestra da vida dos homens. No plano subjetivo, essas transformações acabam por colocar o ser humano como centro do universo (Antropocentrismo), passando a encarar a realidade e se ver como um ser único, individualizado e dono do seu destino.

Um dos movimentos que integram essas mudanças é o Renascimento, que começou na Itália e teve como catalisador o começo do surgimento de uma nova classe social: a burguesia. O Renascimento se define como o ímpeto de uma época e uma classe social que buscam revisitar os valores da Antiguidade Clássica. Esse movimento buscava apoderar-se dos conhecimentos e valores da Grécia, numa tentativa de romper com o Antigo Regime da Igreja e com a aristocracia. Essas duas frentes opunham-se às intenções da burguesia em dois pontos: eram um entrave para a mobilidade social almejada pela nova classe emergente, e tinham no teocentrismo e no poder nos monarcas a base de seu poder.

Esse contexto estava imerso em uma ânsia por explicar o mundo novamente a partir do *logos*, a razão. Com isso, a sociedade seria beneficiada pelo magnífico desenvolvimento do comércio, da ciência e da técnica. Com a decadência das normas religiosas os homens se tornaram soberanos sobre a terra e se lançaram ao mar e aos céus. Passaram a se aventurar para muito além das terras conhecidas, encontrando novos mundos. Também desenvolveram uma imensa compreensão da vida e do universo que os cercava, por meio de ferramentas construídas pelo próprio homem a partir da razão. Indo muito além do simples descobrimento, o Renascimento foi marcado pela ascensão e consolidação das novas formas sistematizadas de explicar o mundo que propiciariam o surgimento da ciência moderna.

Para Abraão (1999), o Renascimento é um momento que vai muito além da simples passagem da Idade Média - baseada no Teocentrismo - para um momento de prevalência da razão e do antropocentrismo. Segundo a autora, este momento histórico foi marcado pela interessante confluência de duas correntes: de um lado, a teologia e o misticismo, e do outro, os ímpetos desbravador da ciência. Segundo a autora, a astrologia e a astronomia, juntamente

com a química e a alquimia, tornaram-se elementos importantes na busca por reinterpretar o mundo, em que a investigação científica da natureza e a magia caminhavam juntas. Para a autora,

A originalidade do Renascimento está em construir uma nova imagem do mundo a partir da permanência de elementos do passado. É em nome do humanismo que o homem, mesmo temeroso, começa a separar-se da grande ordem do universo, para ser o seu espectador privilegiado. Mais do que isso, ele é o organizador dessa ordem. No plano religioso, isso se traduz na Reforma, que não reconhece intermediários- os padres os papas- na comunicação com Deus. O homem, e só ele, é responsável por seus atos, perante sua consciência e a divindade. (p. 130)

É indispensável analisarmos o surgimento do Renascimento como sendo marcado por mudanças significativas no modo de produção da sociedadee pelo surgimento de uma classe social que lhe deu sustentação e possibilitou seu desenvolvimento: a burguesia. É, então, de perguntar: qual a importância da burguesia a partir desse momento?

A burguesia representa o sucesso desse homem sem intermediários (padres, papas, bispos e outros), que coloca a sua vontade acima de todos os valores anteriormente norteadores da sociedade e dos indivíduos. O enfraquecimento do poderio da Igreja e da aristocracia foi um fenômeno concomitante ao surgimento dessa nova classe social, que procurava assegurar seu lugar diante de normas e tradições do Antigo Regime. Concomitantemente a esse enfraquecimento ocorre um fortalecimento das monarquias nacionais, e logo em seguida, o surgimento dos Estados Nacionais.

O desenvolvimento da ciência e da tecnologia foi uma das principais marcas do Renascimento, sendo fruto direto da possibilidade do homem de firmar-se enquanto senhor de si e do próprio destino. A ânsia por explicações e descobrimentos se expressa nos chamados artistas-engenheiros, dos quais um dos expoentes é o italiano Leonardo Da Vinci. Esses pensadores-artistas-cientistas representam a incrível capacidade e possibilidade do homem de utilizar-se da razão para construir sua liberdade, submetendo o mundo a suas vontades e alterando-o em prol dos próprios desejos.

Neste sentido surgiram inúmeros projetos arquitetônicos, navais, e vários outros que privilegiavam os autômatos e as máquinas que eram utilizadas para imitar e acabaram por constituir a base para a explicação da biologia do homem. Somente nesse contexto foi possível desbravar os mares e levar o homem europeu ao encontro do Novo Mundo, com a

invenção das caravelas. Somente nesse contexto é que surgiu a imprensa de Gutenberg, que iria dar um novo rumo à distribuição do conhecimento. O Renascimento criaria as bases e anteveria o surgimento da ciência moderna. Como aponta Abraão(1999),

(...) não que se deve desmerecer o gênio inventivo de famosos artistas-engenheiros. Porém, mais do que almas realizações espetaculares, sua contribuição é a de ter superado o caráter meramente prático dos artesãos. Os homens do Renascimento inventam e calculam. Com isso, mesmo concebendo engenhos irrealizáveis, apresentam um método próximo da ciência moderna. “A experiência”, diz Da Vinci, “não engana nunca, só erram vosso julgamentos, que prometem a si mesmos, resultados estranhos a nossa experimentação pessoal (p. 148)

No Renascimento são evidentes as mudanças no âmbito da subletividade, das quais as mais significativas são as novas concepções sobre o emprego do tempo e a individualidade. Na Idade Média o tempo era orquestrado pelas mãos de Deus, e o desenvolvimento do homem e do restante do mundo servia aos propósitos divinos. Com isso o emprego do tempo para o ganho de dinheiro (principalmente através do juros) era considerado um pecado, uma “usura”, visto que o tempo não deveira ser vendido, pois ele era algo divino, pertencente a Deus; mas para os mercadores, é do tempo que se retiram os ganhos e as perdas - e assim o tempo se torna um importante instrumento mercadológico. Segundo Abraão (1999), não é por acaso que o relógio autômato é uma invenção do Renascimento.

No âmbito das subjetividades as características individuais e idiossincráticas tomaram a dianteira na concepção de virtude dos indivíduos. Enquanto antes a virtude estava estritamente vinculada com a *Polis* e as regras sociais da ética, ou a Deus, na Idade Média, a partir do Renascimento a **virtude é representada pela astúcia do indivíduo em garantir seus ganhos pessoais enquanto dono de seu destino**. Afirma Abraão (1999):

Por isso, o homem virtuoso dos renascentistas italianos está longe do participante abstrato de uma única humanidade, como concebia o pensamento helenístico. Na nova ordem das coisas, o homem de virtude é aquele que tem capacidade individual de saber escolher as ocasiões propícias para, ousadamente, transformar o curso dos acontecimentos. No renascimento, o homem é basicamente o indivíduo. (p. 133)

Outro interessante elemento que emerge com o Renascimento e o fortalecimento da burguesia é a concepção de fama. Essa representa a tentativa individual de se sobressair à maioria da sociedade, com base no enaltecimento da individualidade. Em contraste com o homem medieval, que se mantinha no anonimato e despojava-se de suas vaidades pessoais para alcançar o caminho proposto por Deus com a fuga dos pecados, no Renascimento foram justamente essas vaidades que passaram a ditar as regras. Naquele momento histórico surgiu certa condensação e idolatrização de muitas personalidades, o que antes não ocorria. Segundo Abraão (1999), “na literatura, proliferam os generos biográficos e autobiográficos, enquanto na pintura, florescem o retrato e o auto-retrato, com a identificação das pessoas representadas.”(Abraão, 1999, p. 133)

2.3.1 - O amor cortês

Uma importante característica do Renascimento é a educação de corte, que foi marcada pelo aprofundamento de uma das manifestações de ideais das construções amorosas o “**amor cortês**”. É importante ressaltar que, segundo Kristeva (1988), o amor cortês teve origem com os trovadores do século XII, que pela primeira vez cantaram maciçamente o *fin amor* “*essa perfeição depurada, tão alegre quanto ideal, de que guardamos ainda a nostalgia pós-romântica*” (p. 313)

Segundo Abraão (1999), com o fortalecimento da burguesia a educação passou por profundas transformações. Na Idade Média a educação propriamente dita, de cunho intelectual, era um privilégio dos clérigos, sendo ministrada nas universidades, e no Renascimento passou a ser oferecida nos colégios, núcleos da ciência e da cultura dos chamados *humanistas*. Os colégios foram uma tentativa de promover a disseminação dos conhecimentos oriundos deste novo mundo - antropocêntrico e desvinculado da teologia - principalmente para jovens carentes e mais incisivamente para jovens oriundos da recente classe da burguesia. Para Abraão (1999), estes jovens burgueses representavam os desejos de sua ascendente classe social, que não almejava o conhecimento especializado habitualmente oferecido pelas universidades, mas buscava adquirir um estilo de vida específico, que posteriormente seria denominado de *cortês*. Tal estilo de vida representa a capacidade de falar de forma polida e elegante, ter bons modos e principalmente apresentar uma boa formação cultural e social, requisitos que eram indispensáveis para que o jovens burgueses fossem aceitos nas salas da nobreza. Afirma a autora:

Esse tipo de ensino, aparentemente frívolo e fútil, corresponde aos anseios da burguesia, que, depois de ver consolidado seu domínio econômico, quer ser admitida nos círculos aristocráticos, mesmo que para isso tenha de comprar títulos de nobreza. Por isso, opõe-se às universidades, cujos “pedantismos” e “intelectualismo”, destinados a formar teólogos e outros especialistas, de nada servem ao desejo de promoção social. (Abraão, 1999, p. 137)

O típico amor romântico da Modernidade, de que trataremos mais adiante, foi precedido pelo *Amor cortês*. Este amor, segundo Kristeva (citada por Hadad, 2002), é uma medida justa entre o cindido amor a Deus presente na Idade Média (este pretendia ser um limite ao amor a si e ao egoísmo, a partir da separação entre amor e sexualidade, dos quais um é destinado a Deus e o outro representa a força dos pecados e do mal) e o *amor romântico*, que, como veremos adiante, consiste em uma busca idealizada e desesperada no sentido de unir a sexualidade e o amor. Afirma Hadad (2002):

Essa modalidade de amor guardava semelhança com o antigo e o cristão, ao colocar o objeto amado, a dama, como inacessível, mas produziu uma importante humanização do objeto de amor, além de valorizar a figura da mulher. Toda a literatura cristã aparece no discurso do Amor Cortês quando associado à dor, ao sofrimento e à promessa de felicidade. O Amor Romântico teria herdado essa idealização do objeto amado, os tormentos, dores e frustrações das tentativas de obtê-lo e a paixão da conquista, o que enfatiza o sujeito do amor (p. 50)

O amor cortês seria a transição da completa cisão entre amor e sexualidade (presente na Idade Média) para a busca desesperada e idealizada de unir essas partes (marca do movimento romântico), expressa na possibilidade da burguesia ascendente de assimilar e construir elementos da cultura.

2.3.2 - A mecânica construção amorosa: o amor segundo René Descartes.

Com o advento do antropocentrismo o homem encontrou na ciência a possibilidade de explicar e orientar seu mundo. Um dos mais importantes representantes desta época é René

Descartes, que influenciado pelo espírito mecanicista de sua época, desenvolveu várias reflexões sobre os mais variados temas, entre eles o fenômeno amoroso e a *construção amorosa*.

Ao contrário dos tempos passados, Descartes não explica o movimento do corpo, das paixões e da vida com base em conhecimentos especulativos ou religiosos ou em conceitos metafísicos. O autor encontra na ciência natural e na industrialização de sua época o objeto de suas reflexões, e o faz a tal ponto que o relógio, uma invenção da época, figura como modelo para a lógica do corpo humano e da vida. É sobre a *construção amorosa* em tempo de mecanização que trataremos neste subitem.

Por volta do século XVII configurava-se uma nova organização na Europa. A Holanda consagrava-se como a maior potência do continente, consolidando a classe burguesia como aquela que detém o poder sobre a sociedade - poder expresso principalmente pelas Companhias das Índias Orientais e Ocidentais. De outro lado, a Inglaterra almejava confrontar a Holanda nesta disputa, marcando assim um importante indício do capitalismo, em que a burguesia, além de manter um ativo comércio, também consolida as bases da indústria moderna.

Ainda na Inglaterra, outros setores da nobreza se aburguesavam e passavam a explorar as terras de modo capitalista. Este momento é chamado por muitos autores como o *grande nacionalismo no pensamento moderno*, que marca a supremacia e consolidação dos ideais renascentistas, em que a razão é posta como leme do destino humano. Afirma Abraão (1999):

Desde a Grécia Antiga a razão pôde pretender abarcar o mundo porque, de certa forma, o próprio mundo era concebido como racionalmente ordenado e unificado. Nos tempos modernos, no entanto, essa imagem já não existe. Não há mais Polis, o Império ou uma Igreja única; a realidade apresenta-se dispersa, múltipla e relativa. Cabe à razão a tarefa de reunificar o mundo, reproduzi-lo, representá-lo. (p. 186)

Com a supremacia absoluta da razão a matemática ganhava espaço unânime. Segundo Abraão (1999), os pensadores de então reintroduziram a significação da expressão grega *ta mathema*, em que o conhecimento do mundo e da vida em si deve ser racional do início ao fim. Neste sentido a matemática assumia o papel de orientar as explicações. Essas explicações deviam obedecer à paradigmática delimitação da ciência, baseada na metodologia positivista de observação, construção de teorias e teoremas, etc. Esse panorama criado pela ciência passou

a gerar uma relação desigual nunca vista antes na história da humanidade, em que a razão antecede todas as coisas e ao mesmo tempo as subordina. A ciência apresentava-se de forma autônoma, livre e independente do mundo que a cercava. Segundo Abraão(1999),

(...) nada adianta buscar, como fizeram os renascentistas, as relações de semelhança e de simpatia que unem secretamente as partes do mundo entre si e com o todo. A razão, e só ela, pode servir a si própria como guia, critério e condição de certeza do conhecimento. A razão não tem em que se apoiar a não ser nela mesma, e por isso precisa criar um método seguro. (p. 187)

Esta nova concepção de mundo, baseada na ciência, foi proposta por Galileu Galilei. Este cientista, com seus pensamentos, descobertas e inventos, foi o responsável por condensar a gama de conhecimentos necessários para expurgar o que ainda restava de influência do sistema de pensamento filosófico e místico, baseado na intuição. Galileu (2004) afirma:

*Talvez considere a filosofia como um livro de fantasia de um homem, como a Iliada ou Orlando Furioso, livros em que a coisa menos importante é a verdade daquilo que apresentam escrito [...]. A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. **Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras, sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto.** (p. 46, grifos nossos)*

Para Abraão (1999), o pensamento e a ciência colocam o homem na condição de sujeito de seu destino e de suas explicações. A palavra latina *subjectum* indica aquilo que subsiste e que está colocado sob algo, ou seja, possui um fundamento; ou seja, a razão advinda da ciência é o fundamento do mundo, é o que transforma em objeto o *objectum*. Este é, segundo a autora, aquilo que passa a ser colocado diante de um sujeito, e que só passa a ser visto e entendido enquanto uma referência para este sujeito. Vimos observando que o amor e os relacionamentos amorosos passaram de um extenso investimento em seu objeto de amor para um momento em que o sujeito do amor passa a desempenhar um papel preponderante, talvez o principal.

Podemos agora entender que, provavelmente, esta mudança não se deu de forma isolada das mudanças políticas, históricas e culturais, muito pelo contrário, esse deslocamento da ênfase do amor e a passagem do elemento amoroso e sexual para o sujeito segue um caminho, possibilitado principalmente pelo desenvolvimento da ciência, que subjulgou as antigas ordens sociais e colocou o homem como o detentor do privilégio de entender sua vida e o mundo que o cerca a partir de si mesmo.

Foi justamente neste momento histórico de ascensão da maquinaria e da técnica que Descartes fundamentou seus pensamentos. Enquanto na Antiguidade o homem via na *Polis* a possibilidade e o meio para alcançar seus objetivos e esta representava o lugar central a partir do qual se orientava a economia libidinal dos indivíduos, na Idade Média, com a ascensão da Igreja, os seus dogmas e o conhecimento religioso passaram a orientar a vida dos indivíduos. Depois, com a derrocata do pensamento religioso e o surgimento da ciência moderna, a razão científica passou a orientar a vida dos homens em sua ânsia de dominar o mundo e a si mesmo. A ciência seria um meio de colocar o homem no papel de sujeito diante dos objetos da vida cotidiana e científica. Essa construção só foi possível com os avanços das maquinarias e da técnica, que a partir de então marcaram profundamente as subjetividades. É neste terreno que encontramos as formulações de Descartes sobre a subjetividade e o amor.

Segundo Descartes (1999), não existe nada mais estritamente ligado ao nosso corpo que nossa alma, portanto devemos, de modo geral, considerar que o que na alma sempre se apresenta sob o império da paixão corresponde necessariamente a uma ação no corpo. Com base nesta distinção o autor encontra a possibilidade de investigar as diversas categorias de paixões e ações em cada uma das funções com que atuam em nós. Descartes (1999) avalia que tudo que sentimos em nós mesmos e podemos perceber também nos corpos inanimados deve ser atribuído diretamente ao corpo, enquanto tudo que existe em nós e não imaginamos de forma alguma ligado diretamente ao corpo deve ser atribuído à nossa alma. Segundo o autor, “pelo fato de não reputarmos que o corpo pense de alguma maneira, temos motivo para acreditar que toda sorte de pensamento em nós existente pertence à alma.” (Descartes, 1999,p.106).

Antes das especulações de Descartes o pensamento que imperava sobre a dinâmica mente-corpo era profundamente arraigado nos dogmas religiosos. Durante séculos a Igreja foi o alicerce dos conhecimentos científicos e culturais, uma vez que durante toda a Idade Média o conhecimento ficou sujeito ao seu disciplinamento, na Escolástica. Nesta, a alma era vista como a representação e obra de Deus, que era o responsável pela vida. Assim, o corpo era

apenas um veículo da alma oriunda de Deus. Se a alma se desligasse do corpo era porque Deus assim queria, e esta alma seguia os caminhos estabelecidos por Ele.

Com base no influente mecanicismo da época, Descartes (1999) postulava algo completamente diferente. O responsável pela vida e pelo calor do corpo não seria um criador, e sim, o próprio corpo, com todos os mecanismos que o constituem. O corpo responde apenas às funções de seu imenso e complexo sistema. Quando o corpo morre é porque este sistema deixou de funcionar como devia, aos moldes de um relógio que deixou de funcionar. Quando o corpo morre, a alma se retira. Assim, enquanto antes o corpo estava sujeito à alma, com o pensamento de Descartes a alma passou a sujeitar-se ao corpo. Afirma o autor:

Para evitarmos, então, esse equívoco, devemos considerar que a morte nunca ocorre por culpa da alma, mas apenas porque algumas das principais partes do corpo se deterioram; e julgemos que o corpo de um homem vivo difere daquele de um morto como um relógio, ou outro autômato(ou seja, outra máquina que se mova por si mesma), quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi construído, com tudo o que se exige para sua ação, distingue-se do mesmo relógio, ou de outra máquina, quando está quebrado e o princípio de seu movimento pára de atuar.(Descartes, 1999 p. 108)

O pensador aproveita profundamente os enormes avanços no campo da anatomia e da fisiologia para desenvolver suas ideias. Isso é evidenciado quando o autor descreve todas as funções do corpo com base no pensamento mecanicista. Somente por essa via passa a ser possível o estudo das funções da alma, uma vez que o corpo estava em pleno mapeamento pela medicina. O autor atribui à alma tudo o que resta que não seja passível de ser vinculado ao corpo, ou seja, o pensamento. Para Descartes (1999), os pensamentos correspondem principalmente a duas espécies: uns são ações da alma e os outros, suas paixões. escreve o autor:

[...] aquelas que chamo de suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vem diretamente da alma e parecem depender somente dela; ao contrário pode-se em geral chamar suas paixões toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas.(p. 117)

No que tange ao primeiro plano das vontades, o autor discorre que estas são representadas em duas espécies. A primeira corresponde à vontade da alma de aplicar o pensamento em algo que em si mesmo é imaterial e corresponde a uma espécie de abstração, como, por exemplo, os pensamentos de cunho religioso envolvidos na adoração de algo, e a outra espécie corresponde às ações que estão envolvidas na determinação do nosso corpo, como a vontade de passear, que exige o movimento de nossas pernas. A segunda categoria proposta por Descartes (1999) envolve as percepções da alma, que também são de duas espécies: uma tem como fonte de estímulos a própria alma, e a outra, o corpo.

Descartes (1999) ainda aponta que a causa mais próxima da manifestação das paixões é o fato de que uma agitação do “espírito” move uma diminuta glândula localizada no meio do cérebro. Segundo o autor, o importante é procurar as fontes da paixão tanto no corpo quanto na alma. Ele observa que é necessário principalmente definir os objetos ligados às paixões e sua dinâmica: é nesse momento que Descartes estabelece a sua teoria sobre o amor. Ele assim se expressa:

Todas as paixões anteriores podem ser estimuladas em nós sem que notemos de maneira alguma se o objeto que as provoca é bom ou mau. Porém, quando uma coisa se nos afigura boa em relação a nós, ou seja, como nos sendo proveitoso, isso nos induz a ter amor por ela; e, quando nos afigura má ou danosa, isso nos impele ao ódio (Descartes, 1999, p. 143).

O autor continua:

O amor é uma emoção da alma que tem como causa o movimento dos espíritos que a impelem a unir-se espontaneamente aos objetos que lhe parecem úteis. E o ódio é uma emoção que tem como causa os espíritos que impelem a alma a querer separar-se dos objetos que se lhe afiguram prejudiciais. Eu afirmo que essas emoções são causadas pelos espíritos para distinguir amor e o ódio, que são paixões e dependem do corpo, tanto dos juízos que impelem também a alma a se unir espontaneamente às coisas que ela reputa boas e a se separar daquelas que reputa más quanto das emoções que só esse juízos estimulam a alma (Descartes, 1999, p. 152).

De onde viria esta concepção de espírito de Descartes? Ela vêm dos autômatos, que eram moda naquela época. Naquele momento histórico um aparelho que fascinava a vida dos

cidadãos eram os autômatos que surgiam pela cidade. Assim como o relógio era um aparelho que trabalhava sozinho mediante o apropriado ato de “dar corda”, existiam também pequenos autômatos que imitavam o biotipo humano pela cidades. Esses “bonecos mecânicos” eram acionados mediante a estimulação de algumas tubações hidráulicas que iniciavam seus mecanismos; depois de ligados, os bonecos brincavam sozinhos. É justamente com base nesta visão que Descartes se refere aos espíritos que orientam o corpo humano: eles aparecem em analogia com os dutos hidráulicos que acionavam os bonecos.

Assim se nota que, ao contrário da *Polis* e da Idade Média, o movimento do corpo e do desejo dos indivíduos não seguia a orientação de uma instância superior, fosse esta a Polis ou a Igreja, mas estava diretamente vinculado às causas e efeitos que faziam - não só o corpo humano, mas o todo o mundo - girar conforme os seus objetivos. Ao contrário da *Polis* e da Idade Média, que faziam convergir a manifestação da vida amorosa com os regulamentos e preceitos morais de seus bens supremos, aqui podemos perceber uma maior ênfase nos próprios indivíduos, porque o amor é despertado segundo suas relações pessoais com os objetos de satisfação ou repúdio, sem uma vinculação direta com uma ordem social.

Descartes ainda elabora uma interessante teoria sobre a noção de “espontaneidade”, vinculando esta ao movimento da alma de unir o corpo a uma parte da qual sente falta. No amor essa outra parte corresponde à pessoa desejada:

Com a palavra “espontaneamente” não pretendo me referir ao desejo, que é uma paixão particular e se relaciona com o futuro, mas ao consentimento mediante o qual nos consideremos presentemente unidos com o que amamos, de maneira que imaginamos um todo do qual julgamos ser somente uma parte, e do qual a coisa amada é a outra (Descartes, 1999, p. 153).

Interessantemente, o autor ainda discorre sobre dois tipos distintos de amor. O primeiro é denominado de *amor de benevolência*. Esta é a designação dada pelo autor levando em consideração a paixão da alma, que impele a querer o bem para aquilo que se ama. O segundo é o *amor de concupiscência*, que ele chama de uma paixão da alma que faz com que se deseje a coisa amada. O autor faz esta, mas não nega que esta distinção só cabe no campo dos efeitos no amor, já que a sua essência comporta o processo concomitante de ambos.

Com base na distinção entre estes tipos de amor, Descartes(1999) afirma que, quando o amor se desenvolve, paixões diferentes se combinam:

Não é preciso distinguir tantas espécies de amor quantos os diferentes objetos que podemos amar, visto que, por exemplo, apesar da paixão que um ambicioso tem pela glória, uma avarento pelo dinheiro, um bêbado pelo vinho, um brutalizado pela mulher que deseja violentar, um homem honrado por seu amigo ou por sua esposa e um bom pai por seus filhos, sejam muito diferentes entre si, por tomarem parte no amor, são parecidos. Mas os quatro primeiros têm amor somente pela posse dos objetos aos quais sua paixão diz respeito, e não pelos próprios objetos, pelos quais só tem desejo mesclado com outras paixões particulares, enquanto o amor de um bom pai por seus filhos é tão puro que nada deseja deles e não quer possuí-los de outro modo a não ser como o faz, nem estar unido a eles mais estritamente do que está, e procura o bem deles com o seu próprio, ou até mesmo com mais cuidado, porque, formando com eles um todo, do qual não é a melhor parte, em geral prefere os interesses deles aos próprios e não receia perder-se para salvá-los. A afeição que as pessoas honradas sentem por seus amigos é dessa mesma natureza, apesar de raramente ser tão perfeita (Descartes, 1999, pp.153-154, grifos nossos).

Como já discutimos com base em Monzani (2011), o amor encontra ao longo dos tempos a passagem de um grau mais abstrato para uma contínua individualização de sua manifestação. Essa compreensão é facilmente demonstrável na supracitada passagem de Descartes. Ao contrário da Grécia e da Idade Média, em que o amor representava ou era representado como um entidade que o indivíduo apenas figurava como representante, nesses tempos de mecanicismo o amor aparece como um projeto individual. **Esta individualização, como aponta Monzani (2011), só é possível devido ao projeto liberal da burguesia. Em vez da contradição entre vícios e virtudes ou entre virtudes e pecados, o que observamos agora é a contradição entre interesse e desinteresse.** Esta passagem é fundamentada na transformação sofrida pelas normas e tradições com a ascensão da burguesia, cujo ideal é o lucro, ou seja, o interesse ou desinteresse diante da situação ou possibilidade de ter vantagem, proveito, ganhos.

2.4 – A (re)construção da noção de amor na Modernidade

Monzani (2011), que trabalhou os caminhos do amor, do desejo e do prazer na Idade Moderna, afirma que naquele momento histórico houve significativas mudanças na dinâmica

entre estes elementos. Para o autor, estes são organizados hierarquicamente segundo determinada ordem e de acordo com seus correspondentes antagônicos; assim podemos entender a seguinte estrutura:

1. Amor- Ódio
2. Desejo- Aversão
3. Prazer-Desprazer

Na Grécia e na Idade Média o amor era um elemento abstrato que organizava a vida dos homens a partir da ética da *Polis* grega e dos dogmas religiosos da Igreja: funcionava com o Bem Supremo. Como vimos, estas instituições eram as mediadoras de repressões que norteavam as construções amorosas dessas épocas. Em face disto, observamos que os pares Desejo-Aversão/Prazer-Desprazer estavam submetidos aos crivos das normas e tradições que tinham o Amor como guia e bem supremo. Assim, vimos que o desejo e o prazer e seus correlatos eram postos em contradição com esse Amor, de modo que o Prazer era o mais baixo sentimento vivenciado.

Esta interpretação encontra seu correlato no fato de que o prazer (representante direto dos instintos sexuais e da corrente sensual da vida amorosa), tanto na Grécia Antiga como na Idade Média, era visto como vício ou pecado a ser combatido. Afirma o autor:

É essa a imantação exercida pelo Bem que constitui a mola do ser humano e dá inteligibilidade à sua conduta ética. Aqui, o privilégio está no amor, “raiz primeira de todas as paixões”. Produzida essa relação originária, essa paixão suscita o movimento apetitivo (desejo) de se apossar realmente do objeto e, tendo isso sido atingido, o resultado é o repouso alegre, a satisfação do desejo (p.77).

Segundo Monzani (2011), com o advento do século XVII a dinâmica entre amor, desejo e prazer sofreu sua primeira mudança significativa. O par de opostos que passa a orientar a vida dos homens deixa de ser o Amor-Ódio e passa a ser o Desejo-Aversão, que pode ser representado pelo interesse e desinteresse do Amor de Descartes. Assim teríamos:

- 1- Desejo-Aversão
- 2- Amor-Ódio
- 3- Prazer-Desprazer

Essas mudanças na ordem dos opostos tornam-se palpáveis quanto entendemos a assertiva de Freud (1996/1930) de que as normas e as tradições são importantes elementos para a estruturação da configuração da economia libidinal dos indivíduos. Segundo o autor, um importante elemento nesta configuração são as instituições, porque elas são os representantes objetivos da cultura. Escreve Freud (1996/1930):

(...) bastamos, portanto, repetir que a palavra “cultura” designa a soma total de realizações e disposições pelas quais a nossa vida se afasta de nossos antepassados animais, sendo que tais realizações e disposições servem a dois fins: a proteção contra a natureza e a regulamentação das relações dos homens entre si (p. 87).

Assim, entendemos que as transformações sociais e culturais ocorridas no século XVII foram ressignificações culturais que tiveram forte expressão no campo das subjetividades, bo qual determinada ordem social acabava por induzir determinados arranjos nas organizações subjetivas e na orientação da vida amorosa. Entre estas transformações podemos mencionar as já citadas modificações oriundas dos ideais da Grécia Antiga e da Idade Média. Esses ideais tinham no Bem Supremo a origem da organização da sociedade, pois eram os deuses ou era Deus quem determinava a orientação dos homens. Com a ascensão da burguesia e o investimento na ciência – que culminou no antropocentrismo - passou-se a valorizar o indivíduo isolado, seus desejos e possibilidades de modificar o mundo por si só, e assim o Amor enquanto Bem Supremo saiu do primeiro plano, dando lugar ao Desejo e ao Prazer.⁹

Essa é a visão que observamos em Descartes. Ao contrário dos outros momentos históricos, em que amor aparecia como o representante de um bem supremo no qual o homem

⁹ Essa passagem da referência de um Amor Supremo para uma indimização do amor de acordo com o desejo e o prazer é genialmente retratada por Michelangelo Merisi Caravaggio em sua obra “O amor triunfante”, que se encontra em anexo.

Nesta obra Caravaggio, um admirador de Leonardo Da Vinci, utiliza-se da técnica do esfumaço para criar um intencional direcionamento da visão do espectador para os genitais do cupido. Aqui vemos o lendário cupido com setas em suas mãos, mas a luz do quadro parece levar os olhos dos espectadores para as genitais do cupido, quebrando o aspecto angelical de sua figura.

Segundo Pietro e Tello (2007), Caravaggio ficara conhecido como um pintor de quebrava o manto sacro das pinturas encomendadas pela Igreja, e o fazio porque pressentia no sentido barroco de sua arte a força do antropocentrismo e a magnitude dos prazeres da carne diante das pinturas angelicais. Assim segundo os autores,

“Ao ressaltar o propósito dessacralizante, Caravaggio faz com que o espectador não veja o deus do amor como mero objeto ou uma imagem estratificada na tradição iconográfica,mas o enxergue como uma figura que pode tocar e sentir. O amor é representado aqui por um jovem da rua com força capaz de governar o mundo e, ao mesmo tempo, zombar das grandes ambições humanas.

O Eros de Caravaggio não traz apenas o prazer mas também a destruição e a morte. (p. 72)

era apenas um veículo para afirmar a contradição de seus oposto, em Descartes presenciemos a instalação de uma nova concepção de amor, baseada na causa e no feito, no interesse e no desinteresse. Essa visão era totalmente harmoniosa com o espírito da época, em que os homens e a vida eram organizados como o maquinário de um relógio, em que tudo poderia ser explicado e manuseado. Ao contrário da Grécia Antiga e da Idade Média, em Descartes observamos que o fator norteador do amor não são figuras transcendentes que regem a vida de toda uma coletividade, mas o interesse e o desinteresse individuais. Isto dá porque, de certa forma, reproduz a intenção do indivíduo burguês que passa a orientar a sociedade com base no chamado liberalismo econômico, que veremos adiante.

Para Monzani (2011), essas modificações discutidas fazem o seguinte percurso:

O objeto apreendido é, em primeiro lugar, amado (ou odiado) e, em virtude desse ato passionai primordial primário, passa a ser desejado (ou não) e sua posse levará a delectação (ou não).

A época moderna praticamente em nada modificará essa lista. O que fará, isso sim, é modificar progressivamente a sua ordem hierárquica. Em linhas gerais, duas grandes mutações ocorrerão. A partir de meados do século XVII o par 2 (dois) assumirá o primeiro lugar na ordem e, no século XVIII, será a vez do par 3 (três). Essas modificações acarretarão tal reviravolta nas concepções que, como já dissemos, até hoje ainda não observamos bem suas consequências (p. 76).

Então, para o autor, a última modificação na hierarquia desses elementos ocorre no século XVIII e marca a supremacia do prazer sobre o desejo e o amor. Segundo o autor, teremos na modernidade a seguinte ordem:

1. Prazer-Desprazer
2. Desejo- Aversão
3. Amor- Ódio

Essa reviravolta, segundo o autor, é representada principalmente pelos pensadores Thomas Hobbes, Nicolau Maquiavel e Jean Jacques Rousseau. Nesse mesmo século XVIII temos a consolidação da burguesia enquanto comandante de uma ordem social em que o individualismo e o lucro se tornam o projeto da sociedade. Monzani (2011), nesse momento

histórico – representado por estes pensadores – explica o primado do prazer como orientador da vida dos homens da seguinte forma:

A máxima socrático-platônica, de que o conhecimento implica necessariamente a prática do melhor, esboroa-se, e a máxima ovidiana (“videor meliora”) deixa de ter conotações negativas, na medida em que já não vai se tratar mais do império da Razão sobre a paixão, mas do exatamente inverso. Ela agora será um instrumento para satisfazer as paixões e nos limites da “condição natural dos homens”, não sobre restrições. (p.82)

É com base nestes fatos que os autores supracitados trabalharam o tema dos contratos sociais, em que os homens, por motivo de segurança ou de prazer na sociedade, mudam sua natureza para viver na civilização, chegando a construir hipóteses sobre a motivação para a formação dos relacionamentos afetivo-sexuais e a *construção amorosa*. É esse tema que discutiremos a partir dos pensamentos de Jean Jacques Rousseau.

2.4.1 – A construção amorosa desde o estado de natureza: o amor segundo Jean Jacques Rousseau

Pensadores como Jean Jacques Rousseau, Diderot e outros ficaram conhecidos como os representantes máximos do chamado Iluminismo Francês. Eles buscaram redefinir o homem como alguém que faz parte da natureza e ao mesmo tempo é capaz de modificar seu curso. Ideias que pressentiam os ideais da Revolução Francesa, apontando o homem como um ser que é produzido por seu meio e tem o poder de transformá-lo a partir das luzes da educação, sendo capaz, inclusive, de reformar toda a sociedade.

Segundo Abraão (1999), Emmanuel Kant é o maior representante do Iluminismo na Alemanha, país que, em plena revolução filosófica na Europa, ainda se mantinha feudal. Kant vê no Iluminismo

(...) a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. Minoridade, isto é, incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direção de outrem, minoridade pela qual ele é responsável, uma vez que a causa reside não em um defeito do entendimento, mas numa falta de decisão e coragem em se servir de sem a direção de outrem. Sapere aude! (Ousai saber)Tem a coragem de te servir de

teu próprio entendimento. Eis a divisa das luzes. (Kant citado por Abraão, 1999, p.271)

Essa postura diante do conhecimento está presente massivamente na França iluminista, onde os pensadores buscavam lançar as luzes para a maioria das pessoas, ou seja, o conhecimento apresentava-se com um caráter político bem demarcado, em que os valores estabelecidos eram questionados, assim como o eram também as relações de poder que sustentavam a sociedade.

Segundo Abraão (1999), devido a estas ousadias os filósofos eram perseguidos, banidos e encarcerados ou buscavam refúgio em outros lugares, e suas obras eram censuradas e só podem ser editadas fora da França, principalmente na forma de panfletos clandestinos. Tais panfletos acabaram por tornar-se a voz e a prática de uma liberdade de pensamento que resultou numa nova concepção de mundo e de homem. Tornaram-se, talvez, o germe da Revolução Francesa de 1789, que marcou definitivamente o início da Modernidade.

Jean Jacques-Rousseau é um dos principais representantes desse movimento Iluminista. Um de seus questionamentos mais conhecidos diz respeito à origem da desigualdade entre os homens. Rousseau (1999) disserta sobre tal problema tendo por base a “tese do bom selvagem”, que consiste na ideia de que o homem em “*estado de natureza*” e puro e autônomo sua vida interior reflete a harmonia da natureza. A terra e seu corpo lhe fornecem as fontes e ferramentas necessárias para engendrar sua vida, com isso ele é isento das fragilidades e mediocridades tão presentes na vida e na sociedade. Segundo o autor, “o homem não é bom nem mau [...] o estado de natureza é mais vantajoso para ele e lhe proporciona mais felicidade do que o estado natural” (p.16). Neste estado de natureza a principal diferença entre o homem e o animal é que o primeiro goza de uma absoluta liberdade. Afirma Rousseau (1999):

O que o distingue (o homem) do animal é, em primeiro lugar, a liberdade, por ela, o homem quer e não quer; deseja e teme. Depois, a faculdade de aperfeiçoar-se e também de retrogradar; é a causa das infelicidades dos homens, que não souberam permanecer na felicidade do estado natural (p. 16)

Do *estado de natureza* o homem evolui para o *estado social*, passagem que é possível devido ao *Contrato Social*, que representa a evolução das faculdades superiores a partir das inferiores. Assim, a razão do homem é lançada a partir de suas paixões, que por sua vez são

alimentadas por suas necessidades elementares. Estas necessidades são definidas pelo autor como o desejo de nutrição, de reprodução e de repouso e como o temor da dor (Rousseau, 1999). Aqui começamos a delinear a modificação proposta por Monzani, já que, para Rousseau, as necessidades e as eventuais tentativas de satisfazê-las para obter prazer aparecem como a base da dinâmica da vida humana.

A desigualdade no estado de natureza é quase nula, pois grande parte das desigualdades entre os homens é fruto da sociedade, que, por força do hábito e da educação civilizada, propicia o exercício de forças do corpo e do espírito. Ainda segundo os pressupostos de Rousseau (1999), a sociabilidade não está predefinida na natureza humana original - denominada de estado de natureza; ou seja, o homem não tem necessidade do outro homem. Destarte, “o estado de natureza caracteriza-se pela suficiência do instinto, o estado de sociedade pela suficiência da razão.” (Rousseau, 1999). Diante da pergunta sobre de onde emergem as desigualdades da sociedade, o autor explica:

As desigualdade naturais, de início fracas e insignificantes, são multiplicadas pela sociedade que, de um lado, aumenta os desejos e, de outro, favorece a cultura. Desse modo, só se notou a beleza depois de inventada pelo amor mental, e também a servidão e a dominação decorrentes da força e da riqueza só vieram a existir quando os homens covieram entre si quanto à sua dependência mútua (p. 18)

Mesmo o homem em estado de natureza conseguiu alguns avanços em sua vida individual e coletiva, e isto foi caracterizado como os primeiros progressos no estado de natureza. Neste sentido, os primeiros progressos surgiram dos entraves que se apresentaram no meio natural, principalmente devido aos animais, que ameaçavam a autoconservação dos homens. Para lidar com esses animais estes desenvolveram exercícios do corpo e descobriram armas naturais para lidar com eles. Os avanços obtidos pelos homens neste estado de natureza em transformação os capacitaram a criar suas habitações. Destas surgiram outros avanços de extrema importância, como:

- i) a constituição da família, que é a primeira forma de sociedade;
- ii) a constituição da primeira forma de propriedade.
- iii) o desenvolvimento psicológico do homem, com os consequentes
- iv) surgimento do amor conjugal e do amor paternal, bem como a diferenciação econômica do sexos.

Em relação a estes pontos torna-se importante colocar uma definição do próprio autor, que aponta este momento como a “Idade de Ouro” do homem, ou seja, um estágio que fica a meio caminho entre a adolescência primitiva e a perversão atual. Segundo o Rousseau (1999),

Os homens então utilizaram seu tempo para procurar comodidades ignoradas por seus antepassados: o aperfeiçoamento da linguagem, [...] a formação das primeiras nações, o nascimento das relações de vizinhança - de um lado o amor sentimental, a noção de beleza, de ciúme; de outro, as reuniões comunitárias, os cantos e a dança [...] Já se vêem nele, porém, os germes dos males futuros: a estima e a consideração públicas surgem, são fontes de contendas e de vingança. Introduce-se a moralidade: impõe-se a necessidade de policiar os costumes e de punir os contraventores. O homem já pode ser considerado cruel. (p. 22)

Com isso podemos observar que são três os principais elementos que possibilitaram o progresso da desigualdade entre os homens: a propriedade, os magistrados e o despotismo.

Ao contrário do estado de sociedade, na construção de seu estado de natureza Rousseau (1999) apontava que **“machos e fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se, e separavam-se com a mesma facilidade”** (p. 69). Em relação ao fruto casual deste encontro, os filhos, o autor vislumbra a seguinte imagem:

A mãe a princípio aleitava seus filhos devido a sua própria necessidade; depois, tendo o hábito lhos tornado caros, alimentava-os por causa da necessidade deles. Os filhos, assim que tinham forças para procurar pasto, não tardavam a abandonar a própria mãe e, como quase não havia outro meio de encontrarem-se em situação de nem sequer se reconhecerem uns aos outros. (p. 69-70)

Neste estado de natureza o homem não era nem bom nem mau, exercitando apenas as paixões que surgiam de suas necessidades básicas. Para Rousseau (1999), sem comércio não existiria vaidade, sem a noção de “teu” e “meu” não existiam justiça e injustiça. Como não reconheciam a violência, não existia vingança. Afirma o filósofo: “(...) suas disputas raramente teriam consequências sangrentas, se não conhecessem assunto mais excitante do que o alimento. Percebo, porém, um outro mais perigoso, de que devo falar” (Rousseau, 1999)

p. 79). Segundo o autor, somente um fenômeno poderia desencadear o estado de natureza, qual seja: o amor.

Estas reflexões de Rousseau (1999) antecipam importantes elementos que serão analisados posteriormente. O filósofo fala de um estado de natureza em que todas as satisfações eram plenas e por isso a sociedade era desnecessária; mas, com a formulação de seu estado de sociedade, Rousseau faz uma severa crítica à sociedade burguesa, que cria prazeres que corrompem o homem. Os prazeres do estado de natureza correspondem às necessidades físicas, ao passo que os prazeres do estado de sociedade correspondem aos vícios que corrompem o homem, como a luxúria, agulha, etc., que, como vimos, são marcadamente oriundos da época burguesa. Essa crítica de Rousseau (1999) torna-se muito parecida com as reflexões que Freud (1996/1908) apresenta em seu texto “Moral sexual civilizada”, no qual discute sobre a dupla moral da sociedade, qual seja: a cisão entre a natureza do homem e seus instintos e as exigências inalcançáveis da civilização. Para Freud (1996/1908), essa cisão constitui a base para o resultado mais encontrado diante de tais circunstâncias: a hipocrisia social - justamente o tema trabalhado por Rousseau sobre a contradição entre o estado de natureza e o estado de sociedade.

Mais tarde, o que veremos chamar de *amor romântico* encontra em Jean-Jacques Rousseau um de seus importantes influenciadores. A esse respeito afirma Lejarraga (2002):

No romance educativo “Emílio”, Rousseau nos mostra minuciosamente como sua utopia amorosa pode se tornar realidade, como pela educação a natureza humana pode se orientar para a sociabilidade, propiciando o máximo de satisfação dos impulsos naturais humanos e fazendo desses impulsos, ao mesmo tempo, base da vida pública [...] Desse modo o amor romântico triunfa no seu intuito de integrar o desejo sexual natural e o casamento civilizado, conciliando os pólos da natureza e da civilização. O amor romântico permite, por um lado, que o homem possa alcançar a máxima felicidade satisfazendo seus desejos amorosos e conseguindo a prazer sexual supremo – o sexo com amor- e, por outro, coloca a natureza do homem a serviço da sociedade política, já que a comunidade encontra na família sua verdadeira base de sustentação. (p. 33)

Estas ideias remetem a reflexões acerca das dificuldades impostas pela civilização para o equilíbrio entre a corrente terna e a corrente sensual da vida amorosa na Modernidade, pois, ao contrário do que acontecia nas épocas anteriores, na Modernidade a dinâmica entre a

corrente terna e a sensual oscila entre uma tentativa de união idealizada destas duas correntes (no chamado amor romântico) e a satisfação cindida de ambas, em que “nada se perde”. É justamente este assunto que abordaremos no próximo subcapítulo.

2.4.2 - Da Revolução Francesa ao liberalismo econômico

A Revolução Francesa pode ser analisada como a revolução burguesa por excelência, pois com ela a burguesia alcança o êxito buscado desde a ascensão do Renascimento: a consolidação da posição econômica e cultural de poder. Para isso a princípio a burguesia contou com outras classes sociais para transformar as regras do jogo e assinar a derrocada do regime absolutista da Idade Média.

Além dos paradigmas econômicos e culturais, a burguesia também tinha um projeto de cunho político, baseado no lema do Século da Luzes: *liberdade, igualdade e fraternidade*. Segundo Abraão (1999), “estas três palavras significam a fraternidade entre os burgueses para conquistar a liberdade de empreendimento em igualdade de condições, sem o monopólio ou privilégio que eram concedidos pelo rei a certos grupos” (p. 290).

Os ideais da burguesia tinham importantes intersecções com os ideais iluministas, a tal ponto que se torna difícil dizer onde terminava um e começava outro, uma vez que os próprios filósofos eram oriundos da classe burguesa, com exceção de Jean Rousseau. Assim, muitos dos pensamentos Iluministas foram encarnados na consolidação da nova classe social, que se utilizou dessa liberdade de pensamento para alcançar sua liberdade em relação à nobreza e ao clero, chegando a fundamentar esse direito nestas luzes. Afirma Abraão (1999):

Não há dúvida de que alguns aspectos do pensamento iluminista autorizam essa identificação com a burguesia. Que os ideais iluministas autorizam essa identificação com a burguesia. Que os ideais revolucionários se nutrem das luzes também é fato: “Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”, diz o Artigo 1º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, votada em Agosto de 1789 pela Assembleia Constituinte. “A finalidade de toda associação política”, prossegue o documento, “é a conservação dos direitos naturais e imprescendíveis do homem. Esses direitos são: a liberdade, a prosperidade, a segurança e a resistência à opressão” (p.290)

Até certo ponto os iluministas eram os responsáveis pelas ideias que tornaram possível a Revolução Francesa. Do outro lado, estava uma classe social, a denominada burguesia, que desde o Renascimento aguardava o momento certo para consolidar uma ascensão e domínio que se fundava no campo econômico mas encontrou na Revolução Francesa sua coroação política e cultural.

Para Abraão (1999), os iluministas pregavam que o esclarecimento não deveria ser amplamente difundido, uma vez que as consequências poderiam ser desastrosas. Eles orientavam no sentido de que o esclarecimento deveria ser feito de cima para baixo, por meio dos chamados *déspotas esclarecidos*, ideia que foi amplamente difundida pelo Iluminista Emmanuel Kant.

O desfecho inconfundível da Revolução Francesa e dos movimentos intelectuais que a precederam e a fundamentaram foi a consolidação da sociedade burguesa e o desenvolvimento sem precedentes da economia capitalista. Isso ocorreu a tal ponto que a Revolução Francesa tornou-se a marca da passagem para a Modernidade. Os revolucionários chegaram até a formar calendários próprios na França. A inauguração da sociedade burguesa que se consolidava na França e do Iluminismo e da revolução foi ampla e profundamente discutida por Horkheimer e Adorno (1985), que analisam este movimento histórico-filosófico como detentor de uma importante mudança na ordem social e na organização das subjetividades e do pensamento, inclusive na cultura. Segundo os autores, neste momento o capitalismo pautado na ampla disseminação de um pensamento técnico e mercadológico serão os responsáveis pelo aviltamento da cultura pelas leis do mercado e a lógica da mercadoria.

Com a Revolução Francesa abre-se um caminho para a formulação do Liberalismo Econômico e mais tarde o Neo-liberalismo, que acarretaram importantes mudanças na estruturação e formação das subjetividades contemporâneas.

Na segunda metade do início da Modernidade, no século XVIII, o sistema econômico passou por transformações nunca vistas na história da humanidade, as quais apontam novas diretrizes sociais que só foram alcançadas devido ao significativo papel da maquinaria e da técnica no desenvolvimento das relações de produção. O conjunto dessas transformações foi denominado de Revolução Industrial, que tem como símbolo a máquina a vapor, inventada pelo escocês James Watt, no ano de 1769.

Segundo Abraão (1999), podemos enumerar importantes elementos da Revolução Industrial. Primeiramente, no setor têxtil os engenheiros contribuem com a lançadeira volante e a máquina de fiar, que possibilitaram um aumento jamais visto da produção na Inglaterra. Isso levou a um aumento das exportações em mais de dez vezes. Um segundo ponto é o

desenvolvimento da indústria de base, em que a extração de carvão, o ferro e a siderurgia exigidos pela máquina a vapor também avançaram de forma magnífica. O terceiro ponto é representado mundialmente pela ferrovia, que constitui a síntese de todos esses elementos, aumentando incontrolavelmente a distribuições dos bens que eram produzidos em tempo muito reduzido. Afirma Abraão (1999):

A revolução industrial, porém, não se resume às máquinas. Por um lado elas são fundamentais, porque permitem superar a relação homem/natureza – cujo limite é a própria força física do homem. As máquinas tornam possível a transformação da natureza em proporções muito superiores a que um homem, com suas próprias mãos, é capaz de realizar. Entretanto, até certo ponto, essa superação já vinha acontecendo. Exemplo disso é a divisão do trabalho, responsável pelo aumento da produção (p.364).

Um ponto de fundamental importância para a Revolução Industrial foi a divisão social do trabalho. Tal divisão já existia, embora de forma precária, antes do advento da Revolução Industrial, mas encontrou nesta uma condensação e ampliação nunca vistas anteriormente. Isso fica evidente quando Adam Smith aponta a divisão do trabalho como a base e fundamento de toda economia (Abraão, 1999).

Com essa “nova” modalidade de produção, numa fábrica o processo produtivo passou a ser dividido em etapas, o que possibilitava fabricar artefatos em menor tempo. Com consequência, aumentou significativamente a produção e ocorreu um maior domínio e controle do empregador sobre o trabalho do empregado. Assim, por exemplo, enquanto antes um homem demoraria um dia inteiro para construir uma mesa, numa fábrica, com a divisão do trabalho e o emprego de máquinas esse processo é dividido em inúmeros momentos separados entre si, resultando numa enorme redução de tempo para a produção da mesma mesa: enquanto se gastaria um dia inteiro na produção artesanal de uma mesa, na produção fabril se produziam cem mesas.

Alguns elementos importantes estão presentes nessa divisão do trabalho. Primeiramente, a divisão acaba por neutralizar o conhecimento/saber do trabalhador, que passa a ver seu emprego não mais como um ofício, mas como mero meio de subsistência. Com isso, é evidente que aumenta o controle do empregador sobre o empregado, pois este se torna submisso ao processo de produção. Esse indivíduo insere-se em um contexto econômico-social em que ele é colocado na condição que Marx (2002) chama de *apêndice da*

máquina. Como ele está expropriado de todos os meios de produção, resta-lhe apenas sua força de trabalho para ser trocada por dinheiro. Esta mudança na forma de o homem lidar com o seu trabalho e sua própria produção não passa ileso na formação de sua subjetividade. O homem, alheio ao seu trabalho, começa a depender das mercadorias para tornar-se novamente homem. Sobre isto escreve Marx (2002):

O trabalhador se torna mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (p. 80).

E continua:

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto que o trabalho produz, seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou em um objeto, fez-se social, é a objetivação do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado-nacional como desefetivação do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento, como alienação (p. 80).

Assim, o avanço do capitalismo e a mudança nos modos de produção acabam por instituir, além de uma nova ordem social, também uma nova formação das subjetividades, em que a mercadoria começa a ganhar espaço na orientação da vida dos indivíduos.

2.4.3 - O amor romântico: os possíveis caminhos da construção amorosa na modernidade

Estamos acostumados a ter uma visão romântica do amor, ou seja, a entender o amor como sinônimo de amor romântico; mas essa concepção não existiu sempre, ela foi tecida ao longo do desenvolvimento histórico. Como observamos na Grécia Antiga e na Idade Média, essa concepção se desenvolveu porque houve uma sociedade que a possibilitou. Tal orientação

guarda em sua dinâmica interna importantes semelhanças com um movimento político-estético chamado Romantismo e com o movimento de cunho filosófico denominado Idealismo, principalmente no que tange à presente supervalorização do indivíduo e de suas paixões diante de um mundo cada vez mais tecnificado e cientificado.

O amor romântico aponta para a busca de singularidade, de unidade e totalidade com o objeto amado. Segundo Hadad (2002), os indivíduos, nas produções românticas dos séculos XVIII e XIX experimentaram uma dolorosa vivência e sentimento de perda, impostos pela convicção de uma profunda ruptura em todos os terrenos da vida social. Afirma a autora:

O estilo romântico da literatura oitocentista privilegiará de forma sem precedência os anseios amorosos de cada indivíduos em busca da completude, inaugurando um novo mito de amor, cuja meta é a plenitude conseguida por meio da união de dois corpos e duas almas. (...) na qualidade de herdeiro de eras passadas, realizará uma síntese das paixões sexuais e amorosas, colocará o sentimento amoroso em um patamar elevado e passará a ser visto como fonte de felicidade e destino pessoal de homens e mulheres, criando um imaginário sociocultural diferenciado e um repertório significativo sobre o que é ser gente, amar, apaixonar-se ou sofrer por amor (pp. 51-52).

Para Hadad (2002), foi justamente a partir do século XVIII - com a passagem para a Modernidade e todas as suas consequências para a organização social e subjetiva - que a sociedade ocidental, marcada pela crescente valorização do individualismo e da individualidade, começou a construir o amor romântico e a nele investir. Este passou a ser respeitado e cultivado como a matriz do verdadeiro amor entre os companheiros, inclusive atuando como um regulador do núcleo familiar, entendido como o microcosmo da sociedade. Este paradigma de vínculo afetivo-sexual que norteou as construções amorosas ganhou intensas proporções, pois funcionava para os indivíduos como uma promessa de realização sexual e amorosa por meio do vínculo exclusivo e indissolúvel entre os apaixonados.

Hadad (2002) afirma que foi justamente o iluminista Rousseau que se tornou o grande disseminador deste ideal na sociedade burguesa prestes a se consolidar no poder. A autora mostra que os ideais de amor apaixonado, baseado em princípios políticos e filosóficos, encontraria um importante eco nas expectativas da burguesia, em que a construção da família necessitava da integração entre sexualidade, amor e casamento. Assim, “Bem recebida na época pela elite intelectual em geral, tal composição não só se alinhava aos anseios de

autonomia dos indivíduos, como previa um arranjo conjugal em que a sexualidade ganhava legitimidade.” (Hadad, 2002, p. 23)

Segundo a autora, o amor romântico surgiu com uma marca potencialmente relevante, uma vez que trazia em seu discurso uma possibilidade terrena de alcançar prazeres, uma vez que estes poderiam ser vivenciados ao bel-prazer dos indivíduos, com a condição de que estes prazeres fossem submetidos ao ideal burguês da família e das novas diretrizes que emergiam com a ascensão da Modernidade. Assim, o amor romântico surgiu diretamente vinculado em sua contraposição com os ideais religiosos ou os da nobreza. No primeiro caso (ideais realigiosos) apareceria como um rebaixamento das experiências carnavais e um investimento unilateral nas diretrizes da Igreja e seu teocentrismo; e no caso da nobreza, o casamento era visto uma manifestação de contrato social que suscitava o interesse de se manter uma determinada ordem social: a aristocracia.

Com o advento da burguesia e do amor romântico **esta** passa a trabalhar com o ideal burguês de individualidade, em que a norma é a liberdade de escolha, de autodefinição de destinos, sem o privilégio de uma determinada classe ou grupo. Nesses termos é evidente que a família surge como o núcleo do amor romântico, pois na modernidade o que passa a governar a vida dos indivíduos não é a ordem social estratificada em si, mas a economia liberal, representada por indivíduos livres.

Para Hadad (2002),

[...] a apologia rousseauniana de uma felicidade que seria conquistada por meio do laço amoroso, sexual e exclusivo entre um homem e uma mulher promove a constituição não só de uma nova família como de uma convivência familiar mais centrada em um núcleo pai-mãe-filhos, transformando-a em uma fortaleza afetiva restrita, o que funda a vida privada e íntima, característica da era burguesa (p. 26).

Podemos observar que a íntima ligação entre a fidelidade que conhecemos e os prazeres sexuais foi selada com o advento da modernidade e a ênfase na família burguesa. Anteriormente a fidelidade era marcada pela submissão do casal à *Polis* e à necessidade de se manter uma casta social, ou seja, era submetida às condições da sociedade para a ela pertencer. Por outro lado, na sociedade burguesa, com a fidelidade o indivíduo ganhou a condição de manter sua família - microcosmo da ordem econômica e liberal -, bem como os direitos individuais e supremos de cada núcleo, diante da perpetuação da ordem econômica. Para tanto, a família burguesa utilizou dos resquícios da moral cristã.

Segundo Hadad (2002), na era pré-moderna a família regulava apenas a aliança entre os indivíduos, assim não tinha como foco o controle sobre a sexualidade, pois este papel cabia ao Estado e à Igreja. Foi a partir do século XVII que o exercício da sexualidade passou a limitar-se à família, que a reservou para si e passou a administrar os prazeres de seus componentes. Assim, a monogamia propriamente dita, como a conhecemos hoje, teve seu ponto alto com a consolidação da família burguesa e os ideais do amor romântico. A família passou a ser a norteadora de uma imensidade de definições e regulamentações na vida pública e privada. A esse respeito afirma Hadad(2002):

Na modernidade a lei e o desejo se entrelaçam e prescrevem a regulamentação tanto da aliança, do sistema de matrimônio e parentesco, de transmissão de nomes e bens, quanto da sexualidade em si, da qualidade dos prazeres e das sensações do corpo (p.61).

Disto podemos deduzir que o amor romântico não nasceu da cabeça de Minerva ou das armas de Marte, mas surgiu como uma relação afetivo-sexual em íntima relação com as novas normas, tradições e preceitos morais da burguesia ascendente, produtora e produto do pensamento moderno. Como o indivíduo tem em suas mãos a possibilidade e o direito de construir seu próprio destino, e mais ainda, sua própria subjetividade, ele pode (e deve) deixar para trás os deuses e a religião. Segundo Hadad (2002), essa possibilidade de tomar o leme da própria vida social e individual passou a ter, no campo das relações afetivo-sexuais, uma nova configuração de sentidos para a existência humana, que aponta para novos sentidos de satisfação, conforto e prazer.

Essa busca da totalidade e da perfeição como base do amor romântico traz em seu núcleo as bases da idealização; mas perguntamos: de onde vem o poder de idealização que fortalece o pensamento e a experiência desse amor? Freud (1996/1914) e Hadad (2002) nos oferecem o caminho a orientar esta discussão.

Freud (1996/1914), em suas discussões sobre o narcisismo, um importante momento da organização psíquico, afirma que um dos caminhos que o narcisismo pode desencadear é a idealização. Segundo o autor, a idealização é um movimento libidinal que tende a encontrar um caminho para o narcisismo na busca de escapar da castração ou de determinadas frustrações. Hadad (2002), por sua vez, entende que esta idealização que ronda o amor romântico nesse período histórico traz em sua dinâmica a tentativa de fugir de um grave conflito referente à consolidação da burguesia nos planos político e cultural. Segundo a

autora, a classe média, que era formada principalmente pelos burgueses - pois não pertenciam nem à nobreza nem à Igreja - ficava dividida entre a permanência do sentimento dos libertidos de uma classe social (a aristocracia) e o rigor da consciência em relação à moral e ao prazer (oriundo da religião). Assim, confusos e temerosos diante destas contradições, os burgueses encontraram neste dilema a possibilidade de incrementar o valor da verdade absoluta do amor romântico. Este acenava para a obtenção de prazer através de uma felicidade baseada na liberdade, que não se atrevia a encontrar diretamente os prazeres da carne, mas acenava para os prazeres mundanos por meio da promessa de um futuro próspero, longe dos ruídos das paixões sexuais. Desta maneira, o amor romântico trazia em seu núcleo uma idealização que, em essência, buscava o melhor dos dois mundos, em concordância com os ideais da nova ordem social que nascia.

Esses conflitos, que invariavelmente confluíram para a idealização do amor romântico, descortinam um contexto em que dois elementos da Modernidade precisam coexistir: a ciência, que tratava de explicar o mundo e a vida existentes e o que ainda precisava ser explicado; e o destino, já traçado pela religião. Assim, os homens se viam diante do desamparo da liberdade e da contradição dos discursos. Afirma Hadad (2002):

Havia um discurso social claramente cindido na era burguesa, que deflagrava a disparidade entre uma moral cristã - que de certa maneira se mantinha com o aval do Estado- e o nascimento da ciência moderna - que acenava ao homem com a possibilidade de viver a liberdade de pensamento oriundo de sua própria experiência (p. 66.

Continua a autora:

Entre normas, rigores e excessos, a possibilidade de que o amor e o sexo pudessem se entrelaçar em um único ideal, fundando o verdadeiro amor, acena com uma solução ao combinar esses discursos dispares e oferecer uma medida mista de enaltecimento do sentimento (amor) levado às alturas com a melhor das emoções (sexo). Além de proporcionar um lugar de aceitação da sensualidade, essa composição cumpre o papel de coesão social ao responder às expectativas de gestão da moral burguesa (p. 67).

Para Hadad (2002), a estética e o espírito referentes aos ideais românticos embelezam e dignificam todos os elementos envolvidos na experiência amorosa, que passou a ser, em certa medida, panfletada por este movimento. Concomitantemente, tal movimento também buscou inflamar expectativas subjetivas e uma enorme idealização sobre o que se poderia esperar de um vínculo afetivo-sexual, marcando o investimento em um projeto deveras estimado, mas que geralmente trazia decepção. Sobre isso escreve Hadad:

A aposta do amor romântico é bastante elevada, ao propor que um laço amoroso intenso, com um único parceiro, tido como foco central e exclusivo de todo o desejo, possa sustentar uma ligação conjugal eterna que realize funções afetivas tão diversas como: a satisfação erótica; o sentimento de amar e ser amado ternamente; estabilidade, parceria, cumplicidade e fidelidade; constituição de um ambiente saudavel para o cuidado e a educação dos próprios filhos, etc. Tamanhas expectativas depositadas sobre as relações com um parceiro constituem o terreno propício para a frustração e para a decepção desse projeto de realização erótica e existencial a dois, tão ardentemente acalentado (Hadad, 2002, p. 15).

Podemos pensar que essa dupla moral existente na Modernidade, objeto de estudos de Freud (1996/1909), encontrou no Pai da Psicanálise um forte ponto de apoio: a destoação entre amor e sexualidade nos relacionamentos afetivo-sexuais. A impossibilidade de conciliar as correntes terna e sexual referidas por Freud seria oriunda da cisão decorrente da repressão. Essa repressão que ronda o caráter incestuoso dos objetos amorosos acaba por orientar a economia libidinal para a dinâmica psíquica da fantasia.

Na obra “*Um tipo especial de escolha de objeto nos Homens*” Freud (1996/1909) aponta as consequências dessa cisão e a dificuldade de integrar no mesmo objeto as correntes terna e sensual: de um lado, o homem idealizava um objeto de amor que, pela intensificação da corrente terna, não apresentava traços marcantes da corrente sensual, tendo-se como consequência a santificação e purificação do objeto de amor: a mulher; de outro lado, a corrente sensual também aparece, mas ligada a objetos com imagem depreciada (mulher comprometida, de baixa moral, etc.), que acaba por representar a possibilidade de satisfação da corrente sensual enfraquecida dos elementos ternos. Essa dupla cisão aparece como uma consequência direta dessa dupla moral que separa a santa da pecadora. Segundo Hadad(2002),

O contraste entre os valores da tradição e o erotismo mundano convivia, às vezes, de forma velada, e outras, escancarada, o que denunciava uma moral que ao mesmo tempo incitava e recusava a sexualidade. A literatura da época se ocupou em revelar tal disparidade, ao dar lugar a discursos que ora condenava a sexualidade ao vício e à insanidade, ora exaltava suas possibilidades de extases prazerosos [...] Essa dupla moral sexual permitia aos homens se dividir entre as mulheres prostitutas e as santas, enquanto às mulheres era aconselhado que se tornassem mães e amassem seus filhos (p. 66).

Monzani (2011) nos apresenta um importante elemento para entendermos essa dupla moral burguesa e sua vinculação direta com os modos de produção e as normas e regras culturais, bem como as consequências destas para a subjetividade. Para tanto, o autor resgata o conceito de *luxo*, que gerou tantas discussões ao longo do alvorecer da Modernidade. Como é sabido, o luxo sempre fora apontado pela Igreja como um dos pecados perniciosos a rondar a humanidade; mas com a ascensão e consolidação da burguesia e do liberalismo o luxo passou a ser um dos representantes dessa nova classe social e o representante material e subjetivo de uma vida bem-sucedida.

Ainda segundo o autor, até os primórdios da Modernidade a sociedade e os indivíduos viviam de acordo com suas necessidades, o que constituía uma raridade em comparação com utilização dos bens de consumo na forma hoje observada. É que estes bens, ao contrário do que acontece na sociedade da produção, eram produzidos em baixa escala e não tinham a representação e a subjetividade que conhecemos atualmente. Para Manzoni (2011), a causa desta rareza é que desde os antigos gregos até meados do século XVI a produção de bens foi regulada em conformidade com as necessidades dos indivíduos, se não muito abaixo delas. Assim, o luxo sempre teve uma marca simbólica e figurativa, constituindo um sinal de respeito em certas ocasiões, e não um objeto de desejo, como se observa na Modernidade e na sociedade de consumo¹⁰. Afirmo o autor:

¹⁰ A interessante correção apontada por Monzani (2011) entre essa dupla moral marcada pelo luxo enquanto expressão de volúpia é um dos componentes responsáveis pela genialidade e imortalidade do pintor holandês Rembrandt. Segundo Contreras (2007), esse pintor ficou mundialmente reconhecido por sua magnífica sensibilidade em retratar a burguesia holandesa segundo um ponto primordial: o luxo. Essa burguesia recém-consolidada encontrou no pintor uma possibilidade de potencializar e materializar sua ânsia por luxo e riqueza, mas sem perder os paradigmas morais oriundos da era cristã. O resultado são pinturas em se misturam elementos dos vícios e das virtudes. Segundo o autor (2007):

No afã de se perpetuar em meio a um momento de bonança generalizada, cada família procurava encomendar retratos de seus diversos membros aos pintores e gravadores. (...) Amsterdã, porém, não apenas imantava a fé e a arte como a economia. Fazia o mesmo com a ciência e a filosofia, então

Foi só com o ciclo das descobertas marítimas e tecnológicas, e a consequente circulação cada vez maior do dinheiro, que foi possível começar a passar da economia da rareza para uma economia da abundância, na qual os artefatos e utensílios (as comodidades da vida) puderam começar a se expandir tanto no sentido horizontal (consome-se cada vez mais e diversificadamente no interior de uma camada social), como no vertical (muito lentamente, outras começam a ter acesso a bens até então inacessíveis) (p. 27).

Essa dupla moral sexual da Modernidade não passou despercebida aos olhos de Freud, cuja obra partiu da pesquisa da cisão da mente e, muitas vezes, da personalidade oriunda das contradições humanas e do conflito entre os instintos e a moral social. Freud (1996/1908) discute este tema na já citada obra “*Moral sexual civilizada*”, em que ele apresenta as discussões de Von Ehrenfels sobre a contribuição da civilização e da Modernidade para o aumento e intensificação das doenças nervosas.

Segundo Ehrenfels (citado por Freud, 1996/1908), uma marca indelével da Modernidade eram a abstinência e as restrições sexuais exigidas às mulheres, as quais se estendiam também à vida sexual masculina, uma vez que todas as relações sexuais que fujissem à monogamia eram sumariamente proibidas. Não obstante, segundo o autor, essas restrições sexuais para os homens não eram tão severas como o eram para as mulheres, o que tornava necessária uma moral dupla. Afirma o autor:

Contudo, uma sociedade que aceita essa moral ambígua não pode levar muito longe o amor à verdade, à honestidade e à humanidade, e deverá conduzir seus membros à ocultação da verdade, a um falso otimismo, e a enganarem a si próprios e aos demais (Freud, 1996/1908, p. 169).

Segundo Freud (1996/1908), essa moral sexual dupla ainda precisava de uma explicação mais aprofundada, com base nos conhecimentos possibilitados pela psicanálise.

impreganada pelo pensamento cartesiano – o maior desafio era a chamada dúvida sistemática, em especial, sobre a existência onipresente de Deus.(p. 17)

Uma importante pintura do pintor holandês que representa esse tema encontra-se em anexo. É a pintura intitulada “A festa de Baltazar”, em que, além de apresentar um tema bíblico, o autor passa a preocupação com as joias e a luxúria do protagonista.

Segundo o autor, a civilização impunha aos indivíduos uma torrente de repressões que eles se viam impossibilitados de cumprir - por dois motivos: suas próprias fixações e orientações perversas, que, represadas, encontram uma fissura para se expressar, pois, segundo o próprio Freud (1996/1908, p.179), “A libido represada torna-se capaz de perceber os pontos fracos raramente ausentes da estrutura da vida sexual, e por ali abre caminho obtendo uma satisfação substitutiva neurótica na forma de sintomas patológicos”; e a própria civilização, que muitas vezes nega aos indivíduos a possibilidade de educara-se para a arte da vida, em que a fuga para a neurose se afigura como um dos meios mais buscados. Segundo o autor,

(...) a experiência mostra que, com muita frequência, eles recorrem – embora com relutância e em segredo – à parcela de liberdade sexual que lhes é concedida mesmo pelo código sexual mais severo. Essa moral sexual dupla que é válida em nossa sociedade para os homens é a melhor confissão de que a própria sociedade não acredita que seus preceitos possam ser obedecidos (Freud, 1996/1908, p. 180).

Para Monzani (2011), foi justamente com o advento do Renascimento, do Iluminismo e da Modernidade que o amor sofreu seu mais importante deslocamento para o indivíduo. Essa passagem ocorreu concomitantemente com as mudanças econômico-sociais e culturais ocorridas no momento supracitado.

A busca da burguesia por se posicionar como uma nova classe social deveria necessariamente acontecer juntamente com uma mudança no âmbito social e subjetivo acoplada com as mudanças econômicas. Para que essa classe social se apresentasse como pertencente ao novo mundo era necessário que o Antigo Regime, que girava em torno dos reis e de Deus, também passasse por transformações no âmbito econômico-social e científico. O Bem Supremo, que era representado pelo amor a Deus ou ao Rei, fora transformado no amor pela ciência, que desbancou o teocentrismo e instaurou o antropocentrismo. O amor referido aos antigos bens supremos, com o advento da ciência moderna e do individualismo, sofreu uma transformação e passou para o *desejo* que orienta o amor, pois o desejo passa a estar no indivíduo.

Como consequência deste projeto da Modernidade, observamos a busca do prazer tomando a frente na hierarquia do amor. Nesta lógica, os maiores representantes da *construção amorosa* foram o amor romântico e a dupla moral burguesa - expressões que desmascaram, de um lado, o acirramento do individualismo, expresso na tentativa de conciliar idealizadamente as correntes terna e sensual, como propõe o amor romântico; e de outro lado,

a busca por ganhar dos dois lados - na dupla moral burguesa. Esses caminhos para a idealização e dificuldade de integração podem representar o núcleo do tema que discutiremos no próximo capítulo: a fragilização das subjetividades na contemporânea sociedade da mercadoria. Isto se deve ao fato de a contemporânea sociedade de consumo se apresentar, em parte, como extensão e realização da modernidade, em que a lógica do lucro e da mercadoria alcança a campo da cultura. Esta é a chamada indústria cultural.

3 - A INDÚSTRIA CULTURAL E A FORMAÇÃO DAS SUBJETIVIDADES CONTEMPORÂNEAS

3.1 – A Escola de Frankfurt e a Psicanálise aplicada a Sociologia

Como vimos anteriormente, as normas e as tradições mediadas pela cultura representam importantes elementos na organização da economia libidinal dos indivíduos. Ademais, o advento do capitalismo e as conseqüentes mudanças nos modos de produção da sociedade provocaram uma importante transformação na relação entre os homens e na relação destes com os produtos de seu trabalho.

Com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, a sociedade passou por importantes mutações culturais. A sociedade de produção cedeu lugar à sociedade de consumo, em que a ordem é a rotatividade e descartabilidade dos bens produzidos. Nesse contexto a indústria cultural tomou a dianteira no papel de formadora das subjetividades.

Em cada momento histórico existem normas e regras específicas que orientam a *construção amorosa* dos indivíduos. Como vimos anteriormente, na Grécia Antiga os padrões de conduta dos cidadãos eram organizados segundo a *Polis*; depois, na Idade Média, os dogmas religiosos assumiram essa função; e na Modernidade a manifestação da *construção amorosa* passou a apresentar traços acentuadamente individualistas, pois representa a moral burguesa liberal. Monzani (2011) aponta que na contemporaneidade a referência que orienta a vida dos indivíduos passa a ser o prazer.

Podemos observar que na contemporânea sociedade de consumo existe uma condensação do individualismo (característica da moral burguesa liberal), com a intensa referência da busca pelo prazer a qualquer custo. Para Horkheimer e Adorno (1985), além da moral burguesa precedente, soma-se à ordem social vigente o império da racionalidade instrumental, que avançou consideravelmente ao longo do século XX e continua no século XXI. Essa expansão da racionalidade instrumental culminou na redução da cultura à lógica da mercadoria e ao pensamento técnico. Neste sentido nos questionamos: quais as conseqüências dessas transformações no campo das subjetividades? Quais as repercussões destas mudanças culturais e subjetivas sobre a vida amorosa, que, segundo Freud (1996/1905a), encontra nas correntes terna e sensual importantes elementos constitutivos? No presente capítulo buscaremos discorrer sobre esses questionamentos.

A Teoria Crítica da Sociedade, também conhecida como *Escola de Frankfurt*, é um movimento político-intelectual surgido na Alemanha que tenta compreender a sociedade

contemporânea por meio do diálogo entre o marxismo e a psicanálise freudiana. Essa escola de pensamento surgiu com o *Instituto de Pesquisa Social*, fundado no ano de 1923 por Carl Grunberg. Esse instituto inicialmente buscou preencher um importante campo da sociologia alemã no que tange ao levantamento da história do movimento operário em sua relação com os movimentos socialistas. Apesar de fundado em 1923, foi somente em 1931 que o instituto começou a esboçar o que hoje conhecemos como Escola de Frankfurt, pois naquele ano aderiram a ela inúmeros intelectuais, como Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamim, Erich Fromm e outros. Estes intelectuais exerciam diferentes influências teóricas em distintos campos do saber, mas todos questionavam em suas teses, quais seriam as condições que possibilitavam a exploração econômica e política dos indivíduos no começo do século XX. Também se questionavam sobre as causas da intensa adesão da população alemã aos projetos totalitários que culminaram no holocausto nazista e sobre a dificuldade de esclarecer a população sobre possíveis transformações sociais a partir das teses marxistas. Sobre essas indagações Horkheimer e Adorno (1985) escrevem:

O que nos propusemos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie. Subestimamos as dificuldades da exposição porque ainda tínhamos uma excessiva confiança na consciência do momento presente [...]. Nosso desempenho devia restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento (p. 11).

Segundo Abraão (1999), foi justamente esta problematização que levou o Instituto de Pesquisa Social a dividir suas pesquisas em três importantes momentos históricos. O primeiro refere-se à década de 1930, que compreende os escritos dos autores que compõem a chamada *primeira geração da Escola de Frankfurt*: Theodor Adorno e Max Horkheimer. Nesse momento esses autores buscaram responder à seguinte pergunta: “Em que condições é possível uma teoria materialista da sociedade?”. O segundo momento corresponde à década de 40, quando estes autores se afastaram de uma visão ortodoxa da teoria marxista, não abandonando suas matrizes, mas mudando a concepção de alienação, a ideologia e o tema da luta na sociedade de classes. Ocorreu então uma substituição da crítica à economia política pela crítica à civilização técnica e à racionalidade burguesa. O terceiro período abrange os anos da década de 50 em diante. Nesse momento a Teoria Crítica da Sociedade rompe com as

esperanças presentes nos primeiros períodos e passa a construir análises e críticas à sociedade administrada. Todas essas mudanças na pesquisa científica da Teoria Crítica da Sociedade estão relacionadas a importantes acontecimentos históricos. Sobre isto afirma Abraão (1999):

Sob o impacto do nazismo e da Segunda Guerra Mundial, a teoria crítica iria procurar a genealogia do fenômeno totalitário não apenas na crise econômica, política e social, ou no erro “tático” ou estratégico das forças de esquerda alemãs. Mas de maneira original, em uma questão metafísica: é a própria noção de razão e de racionalidade a responsável pela produção do irracional fascista. Essa razão se funda na hostilidade ao prazer, na renúncia à felicidade, no “ascetismo do mundo interior”, no domínio e controle da natureza exterior e das paixões humanas. A natureza assim reprimida se vinga na forma de destrutividade social. É desse período a obra Dialética do Iluminismo (Esclarecimento), de Horkheimer e Adorno (p. 462).

É importante ressaltar que o salto qualitativo nas análises dos teóricos da Teoria Crítica da Sociedade se deve, em grande medida, à utilização do referencial teórico da psicanálise freudiana para análise das subjetividades e suas relações com o contexto social. O desenvolvimento teórico da escola revelou aos seus autores que o marxismo ortodoxo não permitia uma análise profunda dos fenômenos sociais ocorridos no final da primeira metade do século XX, cujo expoente máximo foi o holocausto nazista. Assim, as teses marxistas foram aprofundadas e suas hipóteses e metodologia foram alteradas com a utilização do pensamento psicanalítico desenvolvido por Sigmund Freud. Em muitos momentos de suas obras Freud ofereceu importantes elementos para se pensar a relação do indivíduo com a cultura. Ele chegou a afirmar que a psicanálise é uma ciência que, com sua incursão na psicologia profunda dos seres humanos, pode construir um conhecimento valioso, capaz de auxiliar o desenvolvimento dos mais variados campos do saber, inclusive da sociologia. Freud (1996/1913, p. 187) afirma que “a Psicanálise estabeleceu uma estreita conexão entre essas realizações psíquicas de indivíduos, por um lado, e de sociedades, por outro, postulando uma mesma e única fonte dinâmica para ambas”.

Em suas discussões sobre a civilização, Freud (1996/1930) apontou o caráter regressivo e anticivilizatório que os homens podem expressar, tanto no microcosmo de sua vida cotidiana – normal ou patologicamente - quanto no macrocosmo, sendo que suas revoltas e mudanças sociais têm origem na própria natureza psíquica dos homens e se fundam no contraste entre seus impulsos e a civilização. Para o autor, os caminhos que privilegiam a

manifestação do instinto de morte alcançam êxito, enquanto a cultura e a educação nada mais fazem do que alienar os indivíduos de sua própria natureza. Neste sentido, muitas vezes uma determinada ordem social utiliza-se de forças violentas para manter os privilégios de determinada classe social.

Cabe aqui uma pergunta: quais as repercursões desse contexto na *construção amorosa* dos indivíduos?

Freud (1996/1915d), em seu texto “*Reflexões para os tempos de guerra e morte*”, afirma que a própria civilização e os Estados modernos nasceram da violência e opressão contra seus integrantes, que a princípio encontraram nessas instituições um terreno para a autoconservação. Assim, ocorre um pacto social entre indivíduo e cultura que dota os indivíduos de uma nova possibilidade para seus instintos. Devido ao processo civilizatório, os instintos necessitam ser adiados em sua satisfação, e esse adiamento cria caminhos novos e alternativos para os indivíduos, possibilitando construções importantes para os homens e para a cultura. Os homens só buscariam outras formas de satisfação porque a civilização em troca lhes forneceria segurança. No entanto, essa segurança, essa promessa de amparo, muitas vezes é negligenciada, visto que o Estado toma para si o direito de usar a violência e agressão para manter a ordem social vigente.

Segundo Freud (1915d) (critiando a postura de alguns marxistas ortodoxos), não é possível erradicar todas as intempéries da vida dos homens, pois não existe uma total erradicação da agressividade humana (ou do mal, nas palavras do autor). Os impulsos destrutivos que compõem “o mal” são inerentes aos homens e não podem ser erradicados porque uma cota de agressividade é fundamental para a vida. O que existe é tão somente a possibilidade de dotar os homens de caminhos e possibilidades para lidar com este componente agressivo a partir, principalmente, da possibilidade de tornar o inconsciente consciente. Esse trajeto é desempenhado por um importante processo chamado *Esclarecimento*. Segundo Freud (1996/1930), este caminho é muitas vezes usurpado, pois a própria civilização atua com seus integrantes como um capitalista que usurpa a energia dos indivíduos, subjulgando-os; ou seja, em muitos momentos a sociedade dificulta o processo de esclarecimento e o desenvolvimento da autoconsciência em prol da submissão dos indivíduos a determinada organização social.

Desse ponto de vista podemos vislumbrar a profundidade da técnica psicanalítica. Ao mesmo tempo em que Freud se aproxima dos pensadores iluministas em sua ânsia de estabelecer a razão sobre as sombras da humanidade, ele se afasta deles em sua crítica à intensa valorização da razão. A consciência é apenas uma parte da vida psíquica, sendo que a

maior extensão dela é inconsciente. Esse ponto é interessantemente sintetizado por Konder (2007):

A difusão de pensamentos contra a psicanálise obrigou Freud a travar diversas batalhas em torno da necessidade de levar a sério as exigências do conhecimento científico. Esse combate às concessões feitas a modos de pensar estratificados, de feição irracionalista, aproximava Freud do Iluminismo. Os iluministas, porém, não enfrentavam os problemas do século XIX com a mesma desenvoltura e fecundidade que haviam demonstrado no século XVIII. Sustentavam que conhecer era libertar-se, porém subordinavam o conhecimento ao controle exercido por uma concepção estreita de razão. Escorregavam com frequência, num racionalismo formal que se tornava mero contraponto inócuo ao irracionalismo de seus contraditores (p. 70, grifos nossos).

De acordo com Freud (1996/1930), de forma alguma esse caminho para o esclarecimento é desprezível, porque os homens possuem uma natureza polimórfica perversa, que só com o passar do desenvolvimento psicosexual progride para outros tipos de satisfação. Tal desenvolvimento se faz por exigências de duas vertentes: a primeira tem um sentido filogenético, em que as relações com os outros homens e o contato com a realidade delineiam novos caminhos para sua agressividade e instintos sexuais, visando perpetuar a própria vida e a civilização; e a segunda é de natureza ontológica. Para Freud (1996/1915d),

Não existe erradicação do mal. A pesquisa psicológica - ou, falando mais rigorosamente, a psicanalítica - revela, ao contrário, que a essência mais profunda da natureza humana consiste em impulsos instintuais de natureza elementar, semelhantes em todos os homens e que visam à satisfação de certas necessidades primevas. Em si mesmos, esses impulsos não são nem bons nem maus [...]. Devemos admitir que todos os impulsos que a sociedade condena como maus - tomemos como representativos os egoístas e cruéis - são de natureza humana [...]. Esses impulsos primitivos passam por um longo processo de desenvolvimento antes que lhes permita tornarem-se ativos nos adultos (p. 291).

A segunda exigência do processo civilizatório relativo ao desenvolvimento psicosssexual é de natureza ontológica, em que a cultura revela-se como alicerce na construção de uma economia libidinal dos indivíduos. A cultura estabelece regras, normas e tradições em consonância com as instituições que regulam a vida dos homens em sociedade, cuja base é o mecanismo psíquico da repressão – que se converterá em um importante regulador interno: o sentimento (principalmente inconsciente) de culpa. Este é moldado no contato com a cultura, por meio do superego estruturado a partir das identificações individuais, parentais e culturais.

Uma exemplificação do caráter normativo deste sentimento de culpa é o que observamos nos relacionamentos afetivo-sexuais na Idade Média, em que só era possível amar segundo os dogmas religiosos, que regulamentavam os vínculos ternos e sensuais. A balança do relacionamento era a culpa. Como vimos, essa intencificação do sentimento de culpa é diretamente proporcional ao investimento dado à figura do “Pai Todo-Poderoso”, enquanto na Antiguidade quem rompia com os padrões de conduta em relação à vida amorosa e sua delimitação da *construção amorosa* era banido da *Polis*; ou seja, a agressividade era dimensionada pela vergonha.

Para Freud (1996/1915d), a transformação desses maus instintos é causada por dois fatores: um de origem interna e um de origem externa. O fator interno corresponde aos instintos de autoconservação, que orientam os instintos para outros caminhos, tendo como parâmetro a necessidade humana de amor e amparo. Assim, segundo o autor, “os instintos egoístas são transformados em sociais”(p. 291). Por outro lado, os fatores de origem externa da transformação dos instintos são a cultura e a educação. Para Freud (1996/1915d), os fatores externos só existem porque se acoplam a exigências internas, o que também não exclui o caminho inverso. Nas palavras do autor:

No decorrer da vida de um indivíduo, há uma substituição constante da compulsão externa pela interna. As influências da civilização provocam, por uma mescla de elementos eróticos, uma sempre crescente formação das tendências egoístas em tendências altruístas e sociais. Em última instância, pode-se supor que toda compulsão interna que se faz sentir no desenvolvimento dos seres humanos foi originalmente - isto é na história da humanidade - apenas uma compulsão externa (Freud, 1996/1915d, p.292).

É justamente esta compulsão externa que legitima uma suscetibilidade à cultura e suas exigências, o que Freud (1996/1915d) aponta como um processo delicado. A sociedade é

estimulada pelo êxito de levar os indivíduos a abandonar seus impulsos e investir em suas promessas e exigências. Isto, de forma gradativa, faz a **cultura reforçar seu rigoroso padrão moral e su coersão social moral**, que muitas vezes inviabilizam a compreensão dos homens sobre sua própria natureza e disposição pulsional, ocasionando a miséria neurótica das massas e/ou a miséria individual, devido à dissociação da mente. Afirma Freud (1996/1915d):

Qualquer um, compelido dessa forma a gir continuamente em conformidade com preceitos que não são a expressão de suas inclinações instintuais, está, psicologicamente falando, vivendo acima de seus meios, e pode objetivamente ser descrito como um hipócrita, esteja ou não claramente cômico dessa incongruência. É inegável que nossa civilização contemporânea favorece, num grau extraordinário, a produção dessa forma de hipocrisia. Poder-se-ia dizer que ela está alicerçada nessa hipocrisia, e que teria de se submeter a modificações de grande alcance, caso as pessoas se comprometessem a viver em conformidade com a verdade psicológica (p.294).

Afirma ainda Freud (1996/1915d):

Existem muito mais hipócritas culturais do que homens verdadeiramente civilizados - na realidade, trata-se de um ponto discutível saber se certo grau de hipocrisia cultural não é indispensável à manutenção da civilização, uma vez que sua suscetibilidade à cultura, que até agora se organizou na mente dos homens dos nossos dias, talvez não se revele suficiente para essa tarefa. Por outro lado, a manutenção da civilização, mesmo numa base tão dúbia, fornece a perspectiva de, a cada nova geração, preparar o caminho para uma transformação de maior alcance do instinto, a qual será veículo de uma civilização melhor (p. 294).

Mas o que fazer em uma sociedade que se utiliza da alienação das subjetividades para sua manutenção e em que a dinâmica social se fundamenta na destruição de potencialidades humanas em prol do lucro, como ocorre na sociedade de consumo?

É justamente neste conteúdo dúbio da civilização, neste terreno ambíguo da natureza do homem em sua relação de cumplicidade com a cultura, nesta margem para formação de um caráter hipócrita, que Horkheimer e Adorno encontram as bases psicológicas para o

investimento dos indivíduos na lógica da mercadoria, presente em uma cultura tecnicamente administrada, a chamada indústria cultural.

Os autores da Teoria Crítica da Sociedade consideram que, no capitalismo avançado, os instintos de autoconservação - que poderiam encontrar um caminho para o altruísmo ou para a síntese subjetiva, como propõe Freud - encontram na falsa experiência do social e das relações interpessoais apenas a perpetuação da lógica da mercadoria, como uma forma de tábua de salvação. Horkheimer e Adorno (1985) encontram na contradição da própria civilização o cerne da dominação social e das manifestações de barbárie. Nestas a humanidade, a cada novo passo no processo burguês de organização da sociedade, a cada novo progresso da racionalidade burguesa e da tecnificação, esbarra constantemente na possibilidade de recair na barbárie.

Ao contrário da concepção clássica do marxismo, segundo a qual a alienação é fruto direto da economia (sustentada pelas ideologias), cuja estrutura de produção é tida como o grande culpado por todas as maselas da humanidade, Horkheimer e Adorno(1985) entendem que o próprio movimento do esclarecimento das formas de racionalidade (as formas sistemáticas, por vezes, científicas de conhecimento) contém em si o sentido da perpetuação da dominação, o germe da barbárie. Aliado à estrutura econômica da sociedade, o desenvolvimento científico acaba contribuindo para a debilitação da estrutura egoica dos indivíduos, o que significa que as violências sociais têm origem e consequências tanto em elementos objetivos quanto em subjetivos.

Segundo Horkheimer e Adorno (1985), a sociedade contemporânea é perpassada por uma forma de racionalidade que perpetua um contexto social guiado pela lógica da mercadoria (lógica da identidade), em que tudo é passível de troca, pois as qualidades e as singularidades são anuladas e tudo se torna quantitativo. Essa lógica dificulta o desenvolvimento dos relacionamentos, uma vez que leva o indivíduo ao medo de se relacionar com o diferente, com o outro e com a própria afetividade. Nesse sentido, a *construção amorosa* passa a ser orientada por essa lógica. Com isso, presenciamos um contexto social em que homens e mulheres perdem as antigas referências baseadas em tradições e são chamados a competir entre si. Eles são anulados em suas diferenças. Pela lógica da mercadoria são idênticos e se caracterizam pela quantidade de salários que recebem, pelo poder aquisitivo que possuem: são consumidores. As diferenças entre os gêneros passam a ser negadas, ou melhor, combatidas, pois todos devem ser iguais, ter os “mesmos direitos” perpetuar a lógica da homogeneização, estandarização e padronização.

A Teoria Crítica da Sociedade, erigida epistemologicamente a partir da psicanálise freudiana e do marxismo clássico, analisa as repercussões do capitalismo em sua fase industrial, tanto as sociais quanto as subjetivas, fundadas na cumplicidade do indivíduo com a cultura. A análise política é tecida por construções histórico-filosóficas do ideal burguês e, por vezes, de sua relação com a estruturação das subjetividades contemporâneas a ele.

Nos escritos dos anos 1950, o terceiro período da Teoria Crítica da Sociedade, em que essa teoria se detém na crítica à sociedade administrada, ocorre uma intensa produção teórica marcada pela reflexão acerca do “desaparecimento do sujeito revolucionário em sentido marxista: rompe-se a fé na unidade entre teoria e a práxis, o pensamento do intelectual radical e a prática libertadora do proletariado”. (Abraão, 1999, p.462). Esse sujeito parece ter sido dissolvido pelo Stalinismo e posteriormente pela sociedade tecnológica. Os autores frankfurtianos começaram a refletir sobre as tendências, no mundo moderno, de os indivíduos aderirem ao totalitarismo. Tais tendências seriam, por exemplo, a homogeneização, a uniformidade, a falta de oposição crítica e a anulação da autonomia e da liberdade da ação na história individual e coletiva.

Nesse contexto, os autores da Escola de Frankfurt utilizam-se da psicanálise para fazer crítica a essa tendência, principalmente à forma de racionalidade instrumental que a sustenta, em que os elementos irracionais e a própria transitoriedade da consciência são terrenos férteis para a perpetuação da ordem social vigente. Desta maneira, o encontro com a psicanálise é realizado até de forma metodológica, de modo que a própria razão é utilizada para trazer luz a conteúdos irracionais e inconscientes, buscando a possibilidade de síntese da subjetividade e o fortalecimento da possibilidade de transformação.

A racionalidade técnica presente na indústria cultural enquanto fruto da razão burguesa de dominação, trabalha a favor do capital, do lucro e da exploração e manutenção dos antagonismos sociais. Uma nova racionalidade crítica seria aquela que buscasse reconciliar sujeito e objeto em prol da dialética e do esclarecimento

3.1.1- A indústria cultural e a razão instrumental

A indústria cultural é um conceito que nomeia o fenômeno em que a cultura tem seu “espírito atormentado” pelas leis da mercadoria e em que as ideias e formas de agir e pensar são regidas pela lógica da mercadoria. Segundo Horkheimer e Adorno (1985), ao contrário da ideologia desenvolvida pelo marxismo clássico, a indústria cultural é a expressão final do

esclarecimento convertido em ideologia. Isto se dá porque a própria cultura perde seu caráter de crítica e de potencialidade para a autonomia, como discutiam os *Les Philosophes*, para tornar-se mais uma mercadoria. Sobre a concepção marxista de ideologia, Chauí (2001) nos diz que esta é o conjunto de ideias que visam mascarar a realidade, bem como as condições sociais que a produzem. Afirmo a autora:

A ideologia propriamente dita, isto é, o sistema ordenado de ideias ou representações e das normas e regras como algo separado e independente das condições materiais, visto que seus produtores – os teóricos, os ideólogos, os intelectuais- não estão diretamente vinculados à produção material das condições de existência. E, sem perceber, exprimem essa vinculação ou separação através de suas ideias. Ou seja: as ideias aparecem como produzidas somente pelo pensamento, porque seus pensadores estão distanciados da produção material. Assim, em lugar de aparecer que os pensadores estão distanciados do mundo material e por isso suas ideias revelam tal separação, o que aparece é que as ideias é que estão separadas do mundo e o explicam (p. 63).

Segundo a autora, isto se dá porque a realidade social (e suas ideias) é explicada como algo que tem um fim em si mesmo, e não como um processo socialmente determinado. Desta maneira, todos os produtos sociais aparecem como *fetichismo*, de forma que as relações sociais que os produziram são encobertas e a realidade apresenta-se como enfeitada. Explica a autora:

O primeiro momento do fetichismo é este: a mercadoria é um fetiche (no sentido religioso da palavra), uma coisa que existe em si e por si. [...] O segundo momento do fetichismo, mais importante, é o seguinte: assim como o fetiche religioso (deuses, objetos, símbolos e gestos) tem poder sobre seus crentes ou adoradores, domina-os como uma força estranha, assim também age a mercadoria. O mundo transforma-se numa imensa fantasmagoria (p. 54).

Como já apontamos anteriormente, com o advento do Iluminismo e das revoluções sociais – principalmente a Revolução Francesa - o homem é posto na condição de senhor de sua realidade e a ciência se coloca como a nova verdade a guiar a vida dos indivíduos; no entanto essa mesma ciência se alia à dominação econômica, tornando-se cúmplice dos antagonismos e violências sociais. Destarte, algo que a princípio surgiu como potencialidade

para explicar o mundo e dotar os indivíduos de autonomia diante do desamparo, passa a subjugar-los, e esclarecimento se converte em ideologia, impondo a “coisificação do espírito” (da subjetividade) como norma social.

A indústria cultural não pode ser confundida com a cultura de massas, pois esta última conduz ao engodo da impressão de que a cultura por ela veiculada provém das próprias massas, quando na realidade ela é imposta a seus consumidores. Para Cohn (1985), a indústria cultural, necessariamente, gera um consumo deliberado de cima para baixo, em que a cultura se curva à lógica da mercadoria e principalmente à técnica da industrialização. Segundo o autor, “o consumidor não é rei, como a indústria cultural gostaria de fazer crer, ele não é sujeito nesta indústria, mas seu objeto” (p. 93). Assim, as massas não encontram nas informações veiculadas um campo para sua formação cultural, individual e subjetiva.

A cultura disseminada pela indústria cultural é um caminho para que a ideologia do capitalismo tardio seja internalizada nas vidas e nas almas de seus consumidores, sendo então denominada de *semicultura*. A indústria cultural não visa à perpetuação de conteúdos sublimados para cultivar a alma dos indivíduos, mas sim, à distribuição de conteúdos secos e opacos da vida diária, visando à adaptação, e não ao aprimoramento das relações entre os homens e destes com a natureza. Adirna Adorno (1986):

A cultura que, de acordo com seu próprio sentido, não somente obedecia aos homens, mas também sempre protestava contra a contradição esclerosada na qual eles viviam, e nisso lhes fazia honra; essa cultura, por sua assimilação total aos homens, torna-se integrada a essa condição esclerosada; assim, ela avilta os homens ainda uma vez. As produções do espírito no estilo da indústria cultural não são mais também mercadoria, mas o são integralmente (p. 94).

Segundo Adorno (1986), o conceito de indústria cultural não diz respeito à indústria propriamente dita, uma vez que não necessariamente representa o processo de produção, mas sim, a lógica interna desta pseudoarte ou produto. Ela não funciona como indústria no sentido de criar produtos, mas no sentido de sua lógica de funcionamento.

Não podemos cair numa arrogância intelectual, discriminando quais de determinados filmes, músicas ou séries televisivas não são conteúdos culturais; mas devemos atentar para a lógica de sua produção interna, que muitas vezes escancara sua razão de ser. Exemplo disto são as famosas premiações do Óscar, que denunciam o caráter mercantil de sua produção, ao fazer uma série de congratulações com os mais variados momentos ou “partes” de um filme,

como fotografia, roteiro, sonoplastia, melhor ator, etc.; assim, os prêmios obedecem à lógica de um ritmo e de processos de produção como os de uma fábrica, em que cada parte é montada isoladamente do todo, para só depois aparecer em sua unidade.

Como a indústria cultural não é indústria, também não é cultura, pois, como já foi dito, submeteu sua lógica interna à lógica da mercadoria e da técnica. Para Adorno (1986), um dos pontos principais a serem analisados sobre a indústria cultural é o seu papel de formadora de subjetividades - não no sentido de ideologia proposto por Marx, em que existe um conjunto de ideias que visam a perpetuar uma lógica dominante a partir do obscurecimento da realidade, mas de uma ideologia cujo maior potencial reside na construção de uma falsa experiência do social e da vida cotidiana.

Para Horkheimer e Adorno (1985), a indústria cultural é a condensação de todos os elementos que vimos anteriormente: a cultura de massas, os meios de comunicação de massas, o aviltamento das produções e da lógica da vida humana em favor da lógica da mercadoria; mas todos estes componentes somaram-se, devido a um único fator: a mistificação do esclarecimento.

Horkheimer e Adorno (1985) recuperam a definição de Kant para apontar o que é o esclarecimento. Segundo Kant, o esclarecimento corresponde à saída do homem de sua minoridade intelectual, da qual é o próprio culpado. Assim, o esclarecimento é a capacidade de se servir de seu entendimento sem a direção de outrem. Como sabemos, o homem é apontado por muitas ciências como o ser da razão, e é justamente esta que dominou toda a sistematização de conhecimento dos homens a partir da filosofia. Neste caminho rumo ao primado da razão passamos das explicações mitológicas para as explicações filosóficas do mundo, e partimos das concepções filosóficas para chegarmos finalmente às explicações e metodologias da ciência moderna, baseada na ciência natural. Foi justamente esse caminho que Horkheimer e Adorno (1985) trilharam para engendrar os enlaces da indústria cultural.

Segundo Adorno e Horkheimer (1985), o medo dos homens, da natureza e de si mesmo foi o grande impulsionador da formação das bases para o esclarecimento. Por meio dele os homens buscaram explicar o mundo e a vida que os cerca por um processo de desencantamento do mundo; ou seja, o esclarecimento é a força que norteia o homem a desencantar e explicar o mundo diante de seu desamparo. Para Horkheimer e Adorno (1986), a primeira forma de esclarecimento desenvolvida pelos homens foram os mitos. Segundo os autores, os mitos são formas de entender, explicar e fixar as questões substanciais da vida a partir de uma mística em que o medo e o desamparo do homem se afiguravam como núcleo. O sol, a lua, as flores e as árvores não eram seres desconhecidos em sua mecanização, seus

objetivos e suas finalidades; esses seres eram encarnações ou representações de deuses com histórias semelhantes à dos próprios homens. Assim, os mitos eram a subjetivação da natureza a partir da projeção, em que a natureza era o espelho do homem:

[...] o elemento básico do mito foi sempre o antropomorfismo, a projeção do subjetivo na natureza. O sobrenatural, o espírito e os demônios seriam as imagens especulares dos homens que se deixam amedrontar pelo natural. Todas as figuras míticas podem se reduzir, segundo o esclarecimento, ao mesmo denominador, a saber, ao sujeito (Horkheimer, Adorno, 1985, p. 19).

Até mesmo Freud (1996/1927) nos oferece um entendimento a esse respeito quando afirma que o antropomorfismo da natureza nos mitos, além de constituir um meio de explicar o mundo, projetando na natureza elementos humanos. Além disso, também existe uma forte correspondência entre esta projeção e as particularidades da infância:

Acredito antes que, quando o homem personifica as forças da natureza, está mais uma vez seguindo um modelo infantil. Ele aprendeu, das pessoas de seu primeiro ambiente, que a maneira de influenciá-las é estabelecer um relacionamento com elas; assim, mais tarde, tendo o mesmo fim em vista, trata tudo o mais com que se depara da mesma maneira porque tratou aquelas pessoas. Assim, não contradigo sua observação descritiva; é, de fato, natural ao homem personificar tudo o que deseja compreender, a fim de posteriormente, controlá-lo (a dominação psíquica como preparação para a dominação física), mas forneço, além disso, um motivo e um gênese para essa peculiaridade do ser humano (Freud, 1927, p. 31).

O esclarecimento como conhecimento mítico se apropria da construção de um sujeito e de uma identidade diferenciada em relação ao outro e a si mesmo por ser necessária essa distinção para que a mágica ocorra. Por exemplo, o pajé não é um espírito, mas tem as ferramentas que lhe possibilitam entrar em contato com esse mundo. Ao contrário da mimesis, em que o homem não se vê distinguido da natureza porque a incorpora, no antropomorfismo a divisão/distinção entre sujeito e objeto e entre corpo e alma era uma condição para esta forma de esclarecimento. Segundo Horkheimer e Adorno (1985), “é só enquanto tal imagem e semelhança que o homem alcança a identidade do eu que não pode se perder na identificação como o outro, mas tomo definitivamente posse de si como máscara impenetrável” (p. 22).

De acordo com os autores, a ciência moderna substituiu esta forma de explicação e esclarecimento, e neste trajeto acabou também por mudar o modo de os homens compreenderem e apreenderem a realidade. Este novo paradigma da ciência moderna é claro quando apontamos anteriormente as palavras de Galileu, ao sugerir que as fórmulas matemáticas são a linguagem do mundo. Em lugar do conceito entram em cena as fórmulas, em vez das causas buscam-se a regra e a probabilidade. Afirmam Horkheimer e Adorno (1985):

Para Bacon, como para Lutero, o estéril prazer que o conhecimento proporciona não passa de uma espécie de lascívia. O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama “verdade”, mas a “operation”, o procedimento eficaz. Pois não é nos “discursos plausíveis”, capazes de proporcionar deleite, de inspirar respeito ou de “impressionar de uma maneira qualquer”, nem em qualquer argumento verossímeis, mas em obrar e trabalhar e na descoberta das particularidades antes desconhecidas, para melhor prover e auxiliar a vida, que reside o verdadeiro objetivo e função da ciência (p.18).

Com isso podemos apontar que a técnica, enquanto um importante elemento da indústria cultural, converteu-se em uma forma de racionalidade: a razão instrumental. Tal técnica apresenta a possibilidade do nascimento de uma nova ciência e de uma nova sociedade, pois não podemos nos esquecer de que a ciência moderna - o antropocentrismo, o Iluminismo, a Revolução Francesa e a Revolução Industrial - nasceram devido ao projeto daquela nova classe social que emergia no século XV: a burguesia. A técnica aparece assim como a espinha dorsal das novas explicações da realidade e da nova organização social moderna. Esta técnica, segundo Horkheimer e Adorno (1985), “é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, bem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho dos outros, o capital” (p. 18).

Para Horkheimer e Adorno (1985), o esclarecimento produzido por essa passagem histórico-filosófica do mito para o Iluminismo foi responsável pela implantação de uma nova subjetividade, que perdeu a antiga singularidade. Esta se formava com base na diferença e na dicotomia. Com o advento da Modernidade o conhecimento se converteu novamente em um mito, mas, ao contrário de outrora, o homem foi relegado a segundo plano e jogado à heteronímia.

O esclarecimento, pautado por uma visão positivista puramente calculável do mundo, produziu (e produz) consequências básicas para se explicar o mundo e com ele interagir. Devido à organização da sociedade e dos modos de produção, esse esclarecimento se converteu em um mito, pois passou a se apresentar como a única verdade a guiar e administrar a vida dos indivíduos. Os autores apontam um importante elemento de convergência e unidade entre os dois momentos do esclarecimento (mito e logos): tanto no conhecimento místico quanto no conhecimento científico a forma de perpetuação e manutenção é a *repetição*, chamada de *princípio imamente*; no entanto, nos mitos essa repetição trazia em seu núcleo uma tentativa de tornar a natureza parecida com os homens e seus medos, o que possibilitava uma forma de dialogar com a própria natureza, enquanto o esclarecimento, baseado na ciência e nos conhecimentos tecnificados, não permite aos homens essa possibilidade de diálogo, uma vez que sua base não é a diferença – como observamos com o exemplo do pajé - mas a identidade, e sua finalidade última não é a conservação, mas a adaptação a uma sociedade que perdeu seu encantamento.

O indivíduo contemporâneo não goza da mesma imutabilidade de função de que goza o pajé. Na atualidade, o desenvolvimento dos meios técnicos e da razão instrumental assegurou os direitos não dos indivíduos, mas do método, da pura aplicação. Os indivíduos não são singulares, mas permutáveis, porque as atividades sociais, em sua maioria, prezam a aplicação de um conhecimento técnico em que uma história de vida e as idiossincrasias são perecíveis. O que importa não é saber quem produz o conhecimento na vinculação deste com sua história de vida, mas sim, a simples aplicação do conhecimento, que é mutável e variável.

A racionalidade burguesa impede o indivíduo de fazer parte e construir um processo enquanto sujeito. Ele é posto, tanto em suas atividades sociais quanto em sua vida particular, como um objeto que pode ser permutável por qualquer outro que execute as técnicas de forma eficiente ou que dê mais lucro; ou seja, a lógica da diferença cede lugar à lógica da identidade. O indivíduo não transforma a natureza ou vê nela seus medos e angústias refletidas, mas apenas a reproduz e a ela se adapta. Assim,

O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito. A insossa sabedoria para qual não há nada de novo sob o sol, porque todas as cartas do jogo sem sentido já teriam sido jogadas, porque todos os grandes pensamentos já foram pensados, porque as descobertas possíveis poderiam ser projetadas de antemão, e os homens estariam forçados a assegurar a autoconservação pela

adaptação – essa insossa sabedoria reproduz tão-somente a sabedoria fantástica que ela rejeita: a ratificação do destino que, pela retribuição, reproduz sem cessar o que já era. O que seria diferente é igualado. Esse é o veredicto que estabelece criticamente os limites da experiência possível (Horkheimer, Adorno, 1985, p. 23).

Essa realidade objetivada e tecnicizada, que antigamente era restrita aos processos de produção, passa a operar na própria forma da racionalidade do homem. O homem deixa de ser o apêndice da máquina, como o entende Marx (2010), para reproduzir em sua alma esta lógica da padronização. Ele o faz ao pensar privilegiando as formulas e os atalhos, acabando por reproduzir a regra geral da sociedade regida pela indústria cultural, porque, quando a própria cultura passa a propagar essa lógica, os indivíduos são postos na condição de mercadoria, visto que não têm os elementos simbólicos que os humanizariam e possibilitariam a construção da autonomia. Desta maneira,

O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das relações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. O animismo havia dotado a coisa de alma, o industrialismo coisifica as almas (Marx, 2010, p. 35).

Ao contrário do que se pode pensar, as amarras da indústria cultural não são atadas aos homens de forma passiva como sugere a ideologia marxista; ao contrário, elas se constroem na própria dinâmica subjetiva, na forma como o homem busca apreender a realidade e lidar com ela. A dominação que perpetua a manutenção de um *status quo* não é ingerida ou sugerida maquiavelicamente, mas construída e investida por cada um, pois seu motor reside no já citado medo e desamparo. Assim, os homens são ativos no próprio aviltamento, tornam-se “servos voluntários”, investem ativamente na própria escravidão.

Nesse contexto o indivíduo, anulado de sua verdade própria, é obrigado a investir nas mentiras manifestas da sociedade como forma de se manter em pé. Sua cumplicidade é moldada por seu investimento nos aparatos técnicos de reprodução das ideologias, o que se dá à custa de um autodesprezo, de um rir do próprio sofrimento. Assim, “a espontaneidade é consumida pelo tremendo esforço que cada indivíduo tem de fazer para aceitar o que lhe é

imposto – um esforço que se desenvolveu exatamente porque o véu que recobre os mecanismos de controle se tornou tão tênue” (Adorno, 1985, p. 146).

O contexto social promovido pela indústria cultural é caracterizado por uma *frieza burguesa*, que pode ser entendida como aquela hipocrisia de que nos fala Freud (1996/1915), em que a exigência da civilização não possibilita aos homens elaborar a sua própria natureza, mas ao contrário, leva-os a investir cada vez mais em ideais *no senses*. Tal processo gera insensibilidade em relação ao outro e a si mesmo, visto que a realidade passa a se tornar insuportável para quem se empenha em investir em sua reprodução. É importante ressaltar que esta frieza burguesa só ocorre por calcar-se em uma debilidade do ego. Afirma Cohn (1986):

No seu caso pessoal uma inspiração temática e mesmo conceitual na psicanálise sempre foi evidente, numa reelaboração que conduz a uma espécie de apropriação de categorias psicanalíticas por uma análise materialista da sociedade. A indagação básica de Adorno, nesse domínio, não é sobre a dinâmica intrapsíquica, mas sobre o caráter socialmente necessário de sua manifestação, em condições dadas. Assim sua análise de ideologia está associada, num dos seus níveis, ao conceito de “debilidade do ego”, ao qual atribuía grande importância (p.17).

A discussão sobre a debilidade egoica é de fundamental importância para a compreensão da “*construção amorosa*” na contemporaneidade, pois o contato com o mundo e a com forma de racionalidade contemporânea dificulta ou deturpa a trama de identificações e projeções, mecanismos imprescindíveis para a construção egóica e, conseqüentemente, para a orientação das relações dos indivíduos com seus pares, haja vista que a construção amorosa só ocorre mediada pela capacidade egoica de sublimação, que pressupõe um ego fortemente estruturado, que consegue cumprir seu papel de nortear os investimentos libidinais a partir dos processos psíquicos superiores. Assim, se a racionalidade burguesa abandona a contemplação e a experiência formadora e as troca pelo clichê das fórmulas, o ego e os vínculos afetivos entre os indivíduos são necessariamente lesados. Esse ponto é ressaltado por Lipovetsky (1989) ao apontar que o ego passa a perpetuar a lógica da sociedade do consumo baseada na rotatividade e rapidez, ficando fragilizado em suas funções - como atenção, renúncia, memória, etc.

Quando a base para a reprodução da sociedade atual é a debilidade do ego, que não encontra elementos suficientes para se opor à realidade, uma nova instância entra em jogo: o

próprio inconsciente, pois “a fraqueza do ego, associada ao investimento que o próprio processo ideológico exige dos que nele estão envolvidos, constitui a base subjetiva para a reprodução das condições sociais vigentes” (Cohn, 1986, p. 18). Sobre isto afirma o autor:

A ideologia, além de ser um processo formador de consciência e não apenas instalado nela, opera no nível do inconsciente, no sentido forte do termo: ela não apenas oculta dados da realidade, mas o reprime, deixando-os sempre prontos para retornar à consciência, ainda que de novo sob formas ideológicas. Nessas condições, o desenvolvimento do contato reflexivo com a realidade é um processo doloroso, como é a própria civilização na concepção freudiana. Trata-se de um processo difícil de ser suportado por pessoas cuja estrutura de personalidade foi moldada para reproduzir a heteronomia e para fugir do esforço de defrontar-se com a diferença e o novo (Cohn, 1986, p. 17).

Podemos entender que, assim como os outros momentos históricos traziam em sua lógica algum ideal, tradição ou normas que regiam a vida dos indivíduos, na atual sociedade de consumo um dos mais importantes elementos que se apresentam como orientadores das formas de agir e pensar é a indústria cultural, a qual se apresenta como a mantedora da lógica da mercadoria, que extrapolou os muros da fábrica e passou a reproduzir sua lógica também na cultura.

3.1.2– A indústria cultural e a formação das subjetividades contemporâneas

Segundo Coelho (1998), a indústria cultural é a cultura que se submete à lógica da mercadoria a partir da convergência de pontos nodais entre os modos de produção da sociedade capitalista e as formas de racionalidade na cultura. Ela apresenta, em sua estrutura, dois importantes componentes nos quais se apoia: os *meios de comunicação de massa* e a *cultura de massa*, que, apesar de serem pilares da indústria cultural, poderiam ter sua dinâmica desacoplada dela se a eles não se somassem os elementos da já referida racionalidade técnica da sociedade capitalista.

No modo de produção capitalista, marcada pela alienação do trabalho e pelo antagonismo de classes, ocorre o predomínio de uma determinada classe social com suas orientações e formas de pensar predominantes, representado pela propriedade privada, pela

busca incessante de lucro, pela expropriação da força de trabalho, etc. Assim, a lógica da mercadoria extrapola os muros das fábricas, indústrias e empresas e se apresenta em outras esferas sociais, principalmente nos elementos culturais, formando as bases da chamada *indústria cultural*. Percebemos que o alcance desta enquanto campo de excelência na formação das subjetividades na contemporaneidade não ocorreu desgrudado da realidade social e subjetiva dos indivíduos, muito pelo contrário, ela possui importantes bases históricas, fundadas nos modos de produção da sociedade.

A cultura de massas propriamente dita tem origem material bem clara, datada principalmente a partir da invenção de Gutenberg no século XV da prensagem em larga escala, que possibilitou a relativa produção em massa de informação. Segundo Coelho (1998), “isso não significa, porém, que de imediato passe a existir uma cultura de massa: embora o meio inventado pudesse reproduzir ilimitadamente os textos da época, o consumo por ele permitido era baixo e restrito a uma elite de letrados” (p. 09). Assim, a mera produção em larga medida não é suficiente para formar uma cultura de massas: o elemento fundante para essa manifestação é o fato de que com o passar dos tempos os conteúdos culturais foram sofrendo permanentes formatações, de acordo com uma racionalidade técnica e de fácil assimilação, o que causou importantes danos no conteúdo e nas pretensões originais das obras de arte e da cultura (Benjamin, 1987).

A cultura de massa tem sua base na disseminação dos meios de comunicação - revistas, rádio, televisão, etc. -, os quais acabaram por impor ao grande público determinadas informações com a utilização de técnicas específicas para aperfeiçoar a fácil assimilação deste. A cultura de massa surgiu juntamente com o advento da sociedade burguesa, em que a nova classe social ascendente precisava incorporar a chamada *cultura erudita* - antes restrita a outras classes sociais - de forma rápida e eficaz, assegurando a consolidação de uma nova ordem social, à revelia do clero e da nobreza. Esta é, por exemplo, a finalidade do surgimento das operetas, que traduziam os grandes romances da literatura universal numa ópera para a assimilação dos conteúdos pela burguesia recém-nascida (Fraga e Maramoro, 2011). Neste sentido, Coelho (1998, p.10) afirma:

Para ter-se uma cultura de massa, na verdade, outros produtos deveriam juntar-se a esses dois, formando um sistema: o teatro de revista (como forma simplificada e massificada do teatro), a opereta (idem em relação à ópera), o cartaz (massificação da pintura) e assim por diante – o que situaria o aparecimento da cultura de massa na segunda metade do século XIX europeu.

Como dito, segundo o autor, os meios de comunicação de massa e a cultura de massa só se transformaram em indústria cultural com a Revolução Industrial e o advento da economia de mercado, no século XVIII, em que se somou àqueles a já referida racionalidade burguesa. A Revolução Industrial, como já apontado nos capítulos anteriores, foi a personificação das ambições burguesas e a suposta objetivação do projeto iluminista. Com isso a sociedade alcançou um importante patamar, em que as máquinas, a técnica e o pensamento científico passaram a explicar e orientar a vida dos indivíduos. A grande questão discutida por Horkheimer e Adorno (1985) é o fato de que este pensamento técnico, juntamente com as leis do mercado, aviltou o componente reflexivo da cultura, passando a disseminar uma semicultura que não contribui para a formação de indivíduos autônomos, mas para a sua adaptação ao modo capitalista de pensar e agir.

Então, entendemos que os grandes elementos na estruturação da indústria cultural são o pensamento técnico e a lógica da mercadoria. Os meios de comunicação de massa, a cultura de massa e o advento da Revolução Industrial não configuram ainda o surgimento da indústria cultural, pois lhes falta um importante elemento, que irá se firmar posteriormente a esta revolução: a economia de mercado. Para Coelho (1998), “é necessário acrescentar a esse quadro a existência de uma economia de mercado, isto é, de uma economia baseada no consumo de bens; é necessário, enfim, a ocorrência de uma sociedade de consumo, só verificada no século XIX em sua segunda metade – período em que se registra a ocorrência daquele mesmo teatro de revista, da opereta, do cartaz.” (p. 10). Continua o autor:

Assim, a indústria cultural, os meios de comunicação de massa, e a cultura de massa surgem como funções do fenômeno da industrialização. É esta, através das alterações que produz no modo de produção e na forma do trabalho humano, que determina um tipo particular de indústria (a cultural) e da cultura (a de massa), implantando numa e noutra os mesmos princípios em vigor na produção econômica em geral: o uso crescente da máquina e a submissão do ritmo humano de trabalho ao ritmo da máquina; a exploração do trabalhador; a divisão do trabalho. Estes são alguns dos traços marcantes da sociedade capitalista liberal onde é nítida a oposição de classes e em cujo interior começa a surgir a cultura de massa (p. 10).

Segundo Severiano (2010), para entendermos a lógica interna da indústria cultural, além destas transformações nos modos de produção, houve uma importante modificação na

formação das subjetividades em sua relação com o *ethos* cultural e a produção de bens simbólicos no surgimento da sociedade de consumo. De acordo com a autora, para que surgisse a indústria cultural foi necessário que esta se apropriasse das bases de um novo *ethos* cultural advindo da falência da sociedade de produção. Aqui perguntamos: como isso aconteceu? Segundo a autora, anteriormente o *ethos* que embasou o crescimento do capitalismo na sociedade de produção foi o pensamento protestante. Esta forma de pensamento, somada aos modos de produção, fundou o chamado *homo economicus*, que tinha sua economia libidinal marcada pelo ritmo de produção, o chamado *homo faber*. Como vimos, este *ethos* acabou por selar sua derrocada com a falência das propostas da sociedade de produção, que culminou na crise de 1929, principalmente nos Estados Unidos. Afirma a autora:

As transformações que se seguiam se explicavam, inicialmente, pelo desenvolvimento das forças produtivas e da criação de um mercado de produtos massivos a partir da crise de superprodução de 1929, na qual ocorreu um desequilíbrio entre os setores I (produção de meios para produção) e II (produção de meios para o consumo), em que o primeiro havia crescido rápida e desproporcionalmente em relação ao segundo. Isso significa dizer que houve uma crise por parte da demanda, ou seja, não havia consumidores em condições de consumir dos bens produzidos. Emerge, daí, como solução para essa crise, uma nova estrutura de consumo “massivo”, na qual o valor funcional do objeto não poderia ser mais o regulador geral para o consumo. Para a implantação do novo modelo de “massas”, era necessária, além de novas estratégias econômicas e transformações tecnológicas, uma ampla ofensiva contra todos os elementos morais e éticos acima apontados, uma vez que contradiziam a liberdade de consumir (p. 126).

Segundo a autora, nesse momento a indústria cultural surgiu como um importante elemento na configuração das subjetividades, marcando o nascimento do *homo ludens*, em que as antigas tradições que marcavam o *homo faber* (como a família, a Igreja e outras) perderam espaço para outros bens simbólicos na produção de subjetividades.¹¹ Esse *homo ludens* surgiu do fato de sua subjetividade ser estruturada segundo as exigências da sociedade de consumo, na qual a economia libidinal dos indivíduos passou a ser orientada não mais para

a produção de bens, mas para o consumo destes, marcando o surgimento do chamado *homo consumens* (Bauman, 2004). Este *homo consumens* tem sua vida orientada principalmente segundo os ideais e/os símbolos lúdicos idealizados e reificados na contemporânea sociedade de consumo.

Na sociedade atual, regida pela indústria cultural, os bens de consumo passam a ser investidos simbolicamente sob os paradigmas que anteriormente eram destinados apenas a outras instâncias. Enquanto antes a ordem social vigente orientava a subjetivação dos indivíduos de acordo com determinadas regras sociais, hoje quem orienta a vida dos indivíduos em sua subjetivação e socialização por meio de uma produção simbólica são os bens de consumo. Segundo Severiano (2010),

Tal fenômeno evidencia-se contemporaneamente na preocupação acentuada, proveniente de todos os campos, com a realização individual privada em estreita ligação com as opções do consumidor, na qual a felicidade, a individualidade, a segurança, o sentimento de pertença, o reconhecimento social, dentre outros atributos, passam a ser cada vez mais proclamados pela indústria cultural como um bem a ser adquirido por meio do consumo. Assim, celulares, carros, computadores, cartões de crédito, corpos “sarados” etc. são convertidos em um espécie de passe para a inclusão social e um certificado de estilo e personalidade, sem o necessário estabelecimento de vínculos significativos com a alteridade (p. 121).

Anteriormente discutimos que a ideologia de Marx tem por base o fetiche da mercadoria, em que as relações de produção e subjetivação da mercadoria, devido à alienação do trabalho, à divisão do trabalho e à propriedade privada, acabam por enfeitiçar a representação da mercadoria, de modo que todas estas relações são postas de lado e passam a ser representadas apenas por seu valor de troca; a mercadoria é vista como um fim em si mesma. Aqui, na ascensão do *homo ludens*, podemos perceber uma potencialização deste fetiche, que, além de inserir nossas qualidades falsas na mercadoria, acabou se estendendo também para a vida cotidiana dos indivíduos, na qual a relação dos homens com seus pares e com a cultura sofreu importantes transformações.

Segundo Severiano (2010), em tempos de indústria cultural este fetiche da mercadoria sofre uma graduação, em que, além da fetichização da mercadoria, ocorre a fetichização das subjetividades, pois a mercadoria, além de apresentar-se isolada de sua complexidade social, é

também apresentada na sociedade de consumo como tendo características próprias e idealizadas, encarnando qualidades humanas como felicidades, sucessos, alegrias, sensualidade, etc. Nessa encarnação reificada, a mercadoria é apontada como o único caminho para os sujeitos possuírem estas qualidades, que na verdade não são da mercadoria, mas dos próprios sujeitos alienados de seus sentimentos, emoções e qualidades. A consequência disto é que as mercadorias sofrem um antropomorfismo e os indivíduos se coisificam. Escreve o autor:

Nesse sentido, a sociedade capitalista contemporânea, ao superdimensionar o consumo e saturá-lo de signos culturais os mais diversos, parece camuflar ainda mais a dimensão econômica da mercadoria. Agora, não se compram mais objetos, mas “atitude” e “estilo”. Ocorre, assim, o que há décadas nos afirmou Adorno e Horkheimer (1991): uma dissipação das fronteiras entre a produção econômica e a vida cultural, uma indiferenciação entre a cultura e a civilização, na qual aquela vira negócio e as mercadorias transformam-se em bens culturais, mas com exclusivos fins mercadológicos (Severiano, 2010, p. 131).

Essa dissipação das fronteiras entre a produção econômica e a vida cultural apontada por Adorno e Severiano pode ser resumidamente compreendida a partir da história da propaganda. No início - algo aproximado com a sociedade de produção - as propagandas apresentavam determinada lógica interna em sua tentativa de promover a venda de bens de consumo; depois, com a passagem para a sociedade de consumo e a nova necessidade de superar as falhas de sua antecessora, a mercadoria passa a ser investida de uma nova lógica, a qual pode ser observada no conteúdo das propagandas.¹²

No primeiro momento a que nos referimos – a sociedade de produção – podemos perceber que as propagandas veiculadas precisam apresentar em seu conteúdo uma as mercadorias de acordo com suas qualidades objetivas: o carro mais espaçoso, a geladeira mais econômica, o bate-deira mais resistente... Como vimos, a produção massiva dos bens de consumo conseguiu acompanhar o ritmo das vendas, pois as qualidades materiais e objetivas das mercadorias não permitiam sua obsolescência.

Percebemos que com o surgimento e afirmação da sociedade de consumo as mercadorias vão paulatinamente ganhando novas roupagens. Deixam de ser vendidas de

¹² Algumas propagandas que exemplificam e identificam as transformações apontadas encontram-se em anexo.

acordo com suas características reais e suas qualidades objetivas e passam a ser apresentadas como dotadas de qualidades humanas – são deificadas. Não se busca vender o carro mais econômico ou mais confortável, mas o carro para quem quer ter bons amigos, a geladeira para a mãe amada, etc. Assim, os bens de consumo deixam de ser uma *ferramenta para* e tornam-se *um meio de* adquirir qualidades subjetivas atravessadas pela lógica da mercadoria. Essa inversão só foi possível, segundo Horkheimer e Adorno (1985), devido à constante reificação das subjetividades sob a égide de indústria cultural.

Esta lógica da mercadoria, ao ser internalizada pelos indivíduos, acaba por sedimentar a configuração da sociedade contemporânea enquanto sociedade administrada a tal ponto que os indivíduos regem suas vidas a partir das bases de troca, do lucro, da competição, etc. Para Cohn (1978), o conceito de indústria cultural, ao aspirar à integração vertical dos consumidores – como se observa na hierarquização dos produtos e, conseqüentemente, no fetiche da mercadoria – não apenas adapta seus produtos ao consumo das massas, mas, em larga medida, orienta o seu próprio consumo a partir das subjetividades. A indústria cultural é responsável por promover e transmitir a ideologia capitalista, e assim ela contribui eficazmente para falsificar as relações entre os homens e destes com a natureza, de tal forma que o resultado final se apresenta como uma espécie de anti-iluminismo, no que se refere à alienação da razão crítica.

Leo Maar (1995) também apresenta tal discussão, discorrendo sobre a indústria cultural como mediadora entre o indivíduo e a cultura, e principalmente, enquanto mediadora de repressões: ela reprime o processo de construção do produto em favor apenas do seu resultado, em que o produto aparece como um fim em si mesmo, e mais uma vez reprime o singular e o particular em prol da igualdade e da normatização, contribuindo para a formação de uma falsa experiência do social. Dessa maneira, os indivíduos ficam fragilizados ao reconhecerem a si mesmos e sua realidade como produto de um desenvolvimento histórico-social que, em contato com informações imediatas, fica à mercê da dominação social.

Segundo Cohn (1986), a indústria cultural se estabelece como um fator hegemônico. Para o autor, sua programação ocupa a vida dos indivíduos ao reproduzir de maneira eficaz a ideologia dominante nos mais variados setores da sociedade, de propagandas a estilos de vida. A exposição permanente dos indivíduos ao império da indústria cultural cria uma harmonia entre dominados e dominantes, já que é capaz de restringir a capacidade dos indivíduos de pensar criticamente a realidade, de forma que os dominados acabam aceitando a sua própria dominação. Desta forma, a indústria cultural, apesar de atuar de fora para dentro dos indivíduos, oferece padrões de comportamento que, por serem internalizados no contido do

indivíduo com a cultura e seus pares, são tomados pelos indivíduos como fruto de suas próprias escolhas.

As transformações tecnológicas, segundo Leo Maar (1995), não afetam somente os meios de produção em geral, mas também a construção subjetiva dos indivíduos., pois a indústria cultural visa criar formas de pensar e de agir para formar subjetividades que mantenham determinada ordem social. Neste terreno a indústria cultural visa à padronização de comportamentos e pensamentos, reproduzindo assim, o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade.

No próximo capítulo trataremos da influência desta indústria cultura sobre o fenômeno amoroso, os relacionamentos afetivo-sexuais e, em nosso caso, principalmente sobre a *construção amorosa*..

3.2 - A construção amorosa na sociedade de consumo

3.2.1 – Perdidos entre construções, reconstruções e desconstruções: a vida amorosa sob os interditos da indústria cultural.

Leo maar (1995) nos apresentou a ideia de que a indústria cultural exerce sua força sobre os indivíduos mediante repressões principalmente porque os conteúdos veiculados são imediatos em sua natureza, uma vez que a mediação - o seu contrário - refere-se justamente à compreensão do processo e à não reprodução técnica da vida cotidiana. É a partir desta falsa experiência do social juntamente como o *duplo fetiche* que a indústria cultural perpetua o *status quo*, que nada mais é do que a prevalência da lógica da mercadoria na orientação das subjetividades por meio da cultura. Seria possível aplicar este estatuto de repressora que atua sobre as duas correntes da vida amorosa para um agente da cultura? Uma vez que a indústria cultural atua como mediadora de repressões, qual a consequência de sua lógica para a dinâmica entre a corrente terna e sensual da vida amorosa na *construção amorosa* na contemporaneidade?

Freud (1996/1921), em seu texto “Psicologia de massas e análise do ego”, mostra-nos um importante caminho para entendermos estas interrogações. Afirma o autor:

O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente e sob condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social (p. 81).

Mais adiante Freud (1996/1921) nos apresenta a ideia que o vínculo dos indivíduos com seus pais, irmãos e irmãs, com o médico ou com seu objeto de amor, que a princípio foi o principal tema da pesquisa psicanalítica – por isso talvez, restrito ao *setting* terapêutico – também pode ser encarado como um fenômeno social da psicologia social, porque essas relações estão necessariamente inseridas em um contexto social que as configura, e principalmente, porque as fontes das relações individuais e sociais constituem-se sobre a mesma base psíquica em um trânsito incessante.

Nesta relação – salvo as devidas diferenciações – os processos e conhecimentos observados em um podem ser aplicados e analisados no outro diante de uma humanidade que constrói a cultura ao mesmo tempo em que é construída por ela. Assim, a indústria cultural pode representar um conjunto de ideias que, ao serem assumidas pelos indivíduos, apresentam-se uma instituição cultural que guia os indivíduos entre os caminhos para satisfação mediante os ditames da sociedade e da natureza. No caso de indústria cultural, como bem demonstram Horkheimer e Adorno (1985), trata-se de uma semicultura, porquanto as leis que regem a cultura atual têm base na lógica da mercadoria, e não na sublimação e no aprimoramento da humanidade.

Freud (1996/1915a), como expusemos anteriormente, afirma que a dinâmica entre civilização e repressão é imanente e inseparável, que uma repressão primitiva foi a base para o surgimento da civilização e que estas repressões devem ser efetuadas a cada nova geração na sua entrada no processo civilizatório, para mantê-lo. É justamente nestas reedições que a civilização e a cultura ganham proporções importantes, pois se posicionam como reguladoras e perpetuadoras dos interditos; e o fazem a tal ponto que uma coerção que a princípio fora

externa passa a ser internalizada pelos indivíduos na configuração do chamado *ideal de ego*. Esta instância, além de atuar como sensor crítico e delimitar os investimentos libidinais, também representa a internalização dos ideais individuais e coletivos. É com base nestas ideias de Freud - a respeito do vínculo entre indivíduo e cultura em sua relação com os ideais - que buscaremos neste capítulo entender a indústria cultural enquanto importante medidora da *construção amorosa* na atualidade, por atuar como referência nas repressões.

Temos visto que a cultura e os meios de comunicação de massa, além de conterem a racionalidade burguesa que lhes é intrínseca, também formam as bases da chamada indústria cultural, a qual visa criar formas de agir e pensar que reproduzam e internalizem a lógica da mercadoria, pois, segundo Leo Maar (1995), é justamente se afigurando como mediadora de repressão que ela perpetua sua lógica. Aqui perguntamos: como pode tal instituição ganhar tamanha importância na orientação das subjetividades a partir da repressão? Como este fenômeno se aplica principalmente na orientação das construções amorosas?

Para Freud (1996/1920), este movimento massivo de adesão a determinados conjuntos de ideias, instituições, caudilhos, etc., além de ser perfeitamente possível, possui uma intrincada base psicológica. Para o autor, a consolidação de toda civilização se dá a partir da *necessidade* e do *amor* (Eros e Ananké). O amor representa a capacidade de unir, encontrando no referencial psicanalítico uma sistematização a partir do conceito de libido. Segundo o autor, a base para as relações amorosas da mente individual e social é a libido, por ser um potencial representante do poder do amor na agregação e constituição dos laços sociais e porque ajuda os indivíduos a superar seus instintos egoístas e investir na harmonia com seus pares, principalmente por meio de instintos sexuais inibidos em sua finalidade. Assim, os instintos de vida buscam perpetuar a vida construindo um longo caminho para a morte.

Esta passagem para o investimento na relação com os outros homens mediada pela cultura e/ou civilização não aconteceu ou acontece espontaneamente. Como já discutimos, as principais fontes de sofrimento que orientaram os homens para este investimento no instinto gregário foram a força da natureza, a precariedade da vida e a relação com os outros homens.

Assim, a cultura é construída sobre a renúncia a certos instintos por parte de seus integrantes, com vista à segurança proporcionada pela cultura/civilização. Desta forma, diante do seu desamparo e impotência, a humanidade foi levada a encontrar em suas instituições, ideais culturais, etc., uma possibilidade de organizar seus laços sociais e encontrar vantagens oriundas desta civilização: a arte, a cultura, a ciência, as instituições reguladoras, etc. É segundo estes pontos que podemos claramente entender a indústria cultural enquanto importante elemento na formação das subjetividades e possível mediadora de

repressões. Isto se deve ao fato de ela ter se tornado um elemento “cultural” a ser investido, e enquanto tal, adquiriu as potencialidades e regulamentações destas instituições. Afirma Freud (1996/1927):

A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais – desprezo ter de distinguir entre cultura e civilização- apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu como fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas, por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza possível (p.16, grifos nossos).

Pudemos observar em nossos estudos que ao longo dos tempos sempre houve determinadas regras e normas que foram responsáveis por orientar a vida dos indivíduos, apresentando diferentes possibilidades para a satisfação de suas necessidades, principalmente por meio de satisfações substitutivas; mas cada época criou subjetividades e orientações diferentes, porque a própria compreensão da realidade, das normas e das tradições também mudou. Pudemos também compreender que na atualidade a indústria cultural se afigura como um marco e regulamento para ajustar estas relações entre os homens diante da nova ordem social da contemporânea sociedade de consumo. Cumpre saber como a indústria cultural alcançou tal preeminência.

Para Freud (1996/1920), existem dois principais caminhos que orientam a organização libidinal dos indivíduos em uma civilização e/ou cultura: 1) a ligação dos indivíduos por um mesmo foco - que pode ser um ideal, um líder, uma instituição, um caudilho, etc) as ligações dos indivíduos com os seus pares. Os dois caminhos estão necessariamente vinculados com o primeiro e mediados pelos laços libidinais.

Em seu texto “*O futuro de uma ilusão*” Freud (1996/1927) acentua a importância fundamental destes dois elementos na orientação das subjetividades por meio da cultura, dada a natureza anticivilizatória que insiste em manter-se presente nesta, principalmente devido ao componente *agressividade*, que é constitutiva da natureza humana, e a uma constante tentativa dos indivíduos de alcançar uma antiga configuração narcísica. Segundo o autor:

A questão decisiva consiste em saber se, e até que ponto, é possível diminuir o ônus dos sacrifícios instintuais impostos aos homens, reconciliá-los com aqueles que necessariamente devem permanecer e fornecer-lhes uma compensação. É tão impossível passar sem o controle da massa por uma minoria, quanto dispensar a coerção no trabalho da civilização, já que as massas são preguiçosas e pouco inteligentes; não tem amor à renúncia instintual e não podem ser convencidas pelo argumento de sua inevitabilidade; os indivíduos que as compõe apóiam-se uns aos outros em dar rédea livre a sua indisciplina. Só através da influência de indivíduos que possam fornecer um exemplo e a quem reconheçam como líderes, as massas podem ser induzidas a efetuar o trabalho e a suportar as renúncias de que a existência depender. Tudo ocorrerá bem se esses líderes forem pessoas com uma compreensão interna (insight) superior das necessidades da vida, e que se tenham erguido a altura de dominar seus próprios desejos instintuais (p. 17).

Entende Freud (1996/1927) que talvez a dificuldade encontrada pela civilização em educar indivíduos autônomos e não necessitados destes tipos de coerção externa seja a insuficiência pedagógica da civilização para orientar seus integrantes diante de sua própria natureza hostil e anticivilizatória e, principalmente, a dificuldade em lidar com a formação dos indivíduos na abordagem deste tema, principalmente na primeira infância. Afirma o autor:

A grandiosidade do plano e sua importância para o futuro da civilização humana não poder ser discutidas. É algo firmemente baseado nas descobertas psicológicas segundo a qual o homem se acha aparelhado com as mais variadas disposições instintuais, cujo curso definido é determinado pelas experiências da primeira infância. Mas, pela mesma razão, as limitações da capacidade de educação do homem estabelecem limites à efetividade de uma transformação desse tipo em sua cultura (p. 18).

Devido a esta contradição entre a orientação da civilização e as orientações dos homens – as quais muitas vezes se tornam veículos anticivilizatórios - e diante de suas exigências de renúncias, Freud (1996/1927) aponta outros mecanismos da civilização que atuam como medidas de coerção, de satisfação substitutiva, etc.

Estas formas de regulação da cultura, segundo o autor, encontram importante expressão na atuação das chamadas *vantagens mentais da civilização*, surgidas como medidas para reconciliar os homens com a cultura, e de certa forma, recompensá-los por seus sacrifícios, diminuindo a tensão da hostilidade contra aquela. Para discorrer sobre tais vantagens retomaremos as distinções do autor entre frustração, proibição e privação. A primeira destas corresponde ao fato de um instinto não poder ser satisfeito; a segunda diz respeito ao regulamento que ocasiona essa frustração, e a terceira é condizente com a condição produzida pela frustração. Assim, estes três elementos aparecem como copartícipes na trama que orienta a economia libidinal dos indivíduos diante dos cerceamentos sustentados pela civilização. Podemos lembrar que se configuram como importantes proibições os tabus que atuam como pilares da civilização, como o incesto, o canibalismo e o parricídio.

Esta distinção apresentada por Freud (1996/1927) entre frustração, proibição e privação corresponde também ao desenvolvimento ontológico da humanidade em seu caminho rumo a uma civilização conforme com seus preceitos morais. Nesse desenvolvimento uma frustração ou coerção externa acabou por tornar-se um ideal moral, que foi posteriormente internalizado (superego) pelos integrantes da cultura, ponto pretensamente discutido por Freud em “Totem e Tabu”, em que as primeiras proibições - o incesto, o parricídio e o canibalismo - se afiguram como fundantes gerais da civilização.

Cumpramos ressaltar que estas proibições e privações, segundo Freud (1996/1927), são perfeitamente cambiáveis, embora possuam a mesma fonte. Segundo o autor, “é possível que ainda tenhamos pela frente desenvolvimentos culturais em que a satisfação de outros desejos, inteiramente permissíveis hoje, parecerá tão inaceitável quanto, atualmente, o canibalismo” (p.21). Afirma ainda que essas primeiras renúncias instintuais, que atuam como importantes tabus, acabam por formar uma sólida base para renúncias posteriores. Isso se dá porque a mente humana, assim como a ciência e a tecnologia, também se desenvolve, mas sem necessariamente abandonar as matrizes primitivas.

Assim “acha-se em consonância com o curso do desenvolvimento humano que a coerção externa se torne gradativamente internalizada, pois um agente mental especial, o superego do homem, assume e a inclui entre seus mandamentos em um constante aprimoramento” (p. 21) e “toda criança nos apresenta esse processo de transformação; é só por esse meio que ela se torna moral e social” (p. 21). Sobre a formação dos ideais e sua ligação com as proibições e frustrações o autor, concluindo, afirma:

Como acontece sempre que a libido está envolvida, mais uma vez aqui o homem se mostra incapaz de abrir mão de uma satisfação de que outrora desfrutou. Ele não está mais disposto a renunciar à perfeição narcisista de sua infância; e quando, ao crescer, se vê perturbado pelas admoestações de terceiros e pelo despertar do seu próprio julgamento crítico, de modo a não mais poder reter aquela perfeição, procura recuperá-la sob a forma de um ego ideal. O que ele projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido da infância na qual ele era o seu próprio ideal (Freud, 1996/1914a, p. 101).

Aqui nos reencontramos com intuito de pensar as *vantagens mentais da civilização*. A passagem para a civilização em suas constantes transformações ao longo dos tempos necessariamente levou os homens a investirem e buscarem retorno (satisfações substitutivas e vantagens mentais) em ideais e criações artísticas. Estas se apresentam como uma forma de satisfação retroativa derivada destes mesmos preceitos morais internalizados que levam às renúncias. Assim, o ideal, que surgira inicialmente de fora e foi internalizado, torna-se o núcleo e referência de uma constante homeostase, orientando os investimentos libidinais dos integrantes da civilização para satisfações substitutivas mediante suas renúncias. Assim, encontramos nos ideais morais, nas artes, etc., importantes fundamentos da economia libidinal dos indivíduos numa sociedade. Afirma Freud (1996/1927):

As pessoas sempre estarão prontamente inclinadas a incluir entre os predicados psíquicos de uma cultura os seus ideais, ou seja, suas estimativas a respeito de que realizações são mais elevadas e em relação às quais se devem fazer esforços por atingir. Parece, a princípio, que esses ideais determinam as realizações da unidade cultural; contudo, o curso real dos acontecimentos parece indicar que os ideais se baseiam entre os dotes internos da cultura e as circunstâncias externas, e que essas primeiras realizações são então erigidas pelo ideal como algo a ser levado adiante. A satisfação que o ideal oferece aos participantes da cultura é, portanto, de natureza narcísica; repousa em seu orgulho pelo que já foi alcançado com êxito (p. 22).

Esse ponto é de extrema importância, pois podemos compreender a efetividade das diferentes construções amorosas e os ideais que as perpassaram de acordo com a intrínseca relação destes com as proibições de cada ordem social. Como pudemos observar anteriormente em relação às construções amorosas, cada momento histórico diferente resgatou

tradições de épocas passadas utilizando-se dos ideais anteriores e suas restrições para “aprimorar” novas proibições a partir das antigas. Disso resultavam novas representações para os instintos sexuais e os instintos do ego no que tange às correntes terna e sensual da vida amorosa (vícios-virtudes, virtudes-pecados, interesse-esinteresse, etc.), e também novos ideais de *construção amorosa* como o amor romântico, o amor cortês, etc.

Agora podemos entender essas transformações e mudanças de denominação das duas correntes da vida amorosa não só como diferentes orientações baseadas em diferentes conteúdos repressivos, mas também como um elo ininterrupto de variações na orientação da cada agência repressora. Assim, somos levamos a relembrar as palavras de Freud (1996/1915a): **“o que se quer dizer é simplesmente que a civilização se baseia nas repressões efetuadas por gerações anteriores, e que exige de cada nova geração que mantenha essa civilização efetuando novas repressões”**. (p. 64).

Assim, o amor virtuoso da *Polis* grega surgiu como um ideal que carregava em seu âmago os interditos fundados nos vícios e nas virtudes, o que só foi possível mediante a tendência democrática da *Polis* de não recair na barbárie anterior das tribos e das monarquias. Por sua vez, a *construção amorosa* sobre os pecados e virtudes na Idade Média teve como referência os preceitos morais do período anterior e o aprimoramento desses preceitos com base no amor supremo pela figura divina, de maneira que a Igreja acabou reordenando a economia libidinal dos indivíduos mediante a saída da falência greco-romana quanto aos vícios.

O ideal de *construção amorosa* representado pelo amor romântico aumenta a cisão entre as correntes da vida amorosa, numa tentativa de atender às proibições oriundas da sociedade burguesa, e, como afirma Hadad (2002), é uma tentativa desesperada de unir as duas pulsões profundamente cindidas na Idade Média.

Assim, todos esses ideais cumpriam uma dupla função diante das proibições e das renúncias de seus integrantes: representavam a possibilidade de satisfazer os instintos em uma determinada ordem social e mantinham os indivíduos coesos e com um mesmo ideal moral de civilização. Estas mudanças só foram possíveis devido a seu contraste com edições anteriores no que diz respeito tanto à repressão quanto às novas configurações das duas correntes da vida amorosa. Esses ideais de *construção amorosa* atuam como possíveis “Vantagens da Civilização”, mediante a formação de identificações entre indivíduos num mesmo momento histórico, e ao mesmo tempo como uma importante orientação para os indivíduos e seus instintos.

A base de todas estas modificações históricas reside no caráter narcísico de possíveis satisfações (ou satisfações substitutas) que supostamente alcançariam o êxito em comparação com os momentos anteriores. Esse discurso é muito comum nas transformações das construções amorosas ao longo dos tempos, em que, por exemplo, o amor romântico se afigura ou se afigurava como uma possibilidade de amor e escolha do objeto amoroso, o que anteriormente não era possível diante da rigidez social do amor cortês ou do amor-ágape da Idade Média; ou seja, o amor romântico resultou do abandono dos ideais e das ordens sociais anteriores. Neste caso é preferível morrer a ficar estacionado em regras e tradições anteriores, como podemos observar no famoso romance “Os sofrimentos do jovem Werther”, de Goethe.

A importância dos ideais na regulação libidinal dos indivíduos no presente a partir da oposição aos ideais anteriores é expressa na reflexão de Freud (1996/1927) quando o autor afirma que “tornar essa satisfação completa exige uma comparação com outras culturas que visaram a realizações diferentes e desenvolveram ideais distintos. È a partir da intensidade dessas diferenças que toda cultura reivindica o direito de olhar com desdém para o resto.” (p. 23). Assim, o ideal cumpre o papel de ligação entre os indivíduos principalmente diante do direcionamento da agressividade e da regulação do narcisismo individual. Este ponto foi intuitivamente discutido por Hadad (2002) ao considerar que o direcionamento da libido dos indivíduos para o Amor Supremo de Deus na Idade Média era consequência do medo social de cair na falência diante dos pecados da era anterior.

Essa potencialidade para o engendramento de ilusões no que tange às construções amorosas tanto no âmbito individual quanto no coletivo é apontada por Lejarraga (s/d) quando a autora discute as três categorias de ilusão que estão envolvidas no fenômeno amoroso. Afirma a autora:

O apaixonamento tem um caráter ilusório em, ao menos, três sentidos: primeiro, porque projeta no objeto os próprios ideais narcísicos, conferindo-lhe perfeições inexistentes; segundo, porque os objetos escolhidos serão sempre meros substitutos dos objetos incestuosos primordiais; e, terceiro, porque acena imaginariamente com uma completude irrealizável. A noção da ilusão, na teoria freudiana, remete à ordem do desejo e à negação do desamparo e, embora não se trate propriamente de erro ou irrealidade, o ilusório funciona como uma defesa contra a realidade. Assim, a metapsicologia do amor centrada no narcisismo enfatiza o caráter impossível e ilusório da plena realização amorosa, já que o sujeito idealiza a fusão com o objeto

amado como forma de restaurar a plenitude narcísica perdida, aspiração esta fadada ao fracasso. (Lejarraga, s/d. p. 4; *grifos nossos*)

É justamente nesta busca de completude irrealizável que os ideais de construções amorosas fundam seus pilares de acordo com cada momento histórico; mas perguntamos: como podemos entender a consolidação e manutenção da indústria cultural a partir desta mesma dinâmica de proibições e satisfações substitutivas em contraponto com um momento histórico anterior e seus ideais?

Severiano (2010) nos oferece o caminho para o entendimento deste questionamento. Para a autora, a indústria cultural não encontrou caminho fecundo para a cumplicidade das subjetividades da sociedade contemporânea sem a construção de um *ethos* psicossocial propício. Esse *ethos* fora construído a partir do que entendemos como *homo economicus* e *homo faber*. Estes sujeitos foram fundados com base na ética protestante, responsável direta pelo avanço do capitalismo, pois reivindicam um novo lugar para o homem diante de Deus em relação ao trabalho, anunciando que o enriquecimento por meio do trabalho era uma graça divina, e não a porta para os pecados da carne.

Segundo a autora, foram justamente essas bases de acumulação que contribuíram para a derrocada da sociedade de produção, porque o acúmulo pregado era contrário à necessidade consumista que os modos de produção de massa necessitavam. Assim, o surgimento do *homo ludens* está ligado diretamente às mudanças e às inversões de valores sofridas pela ética protestante. Essa inversão corresponde ao fato de que, ao invés de acumular e ter uma visão racional da distribuição material de uma vida sóbria, as regras anunciariam uma nova possibilidade de consumir embriagada e compulsivamente. Afirmar a autora:

Assim como a busca “racional” de lucro, que animou os primeiros produtores capitalistas, inscreveu-se dentro de um ethos e de um contexto material específico, também a atual busca “irracional” de desejante consumo possui um ethos específico, desenvolvendo-se através de um longo processo histórico, de onde a complexificação das relações econômicas e tecnológicas, nas sociedades capitalistas avançadas, veio a ocasionar a inversão de uma máxima da ética protestante, responsável, então, pelo impulsionamento do sistema capitalista: não consumir ou consumir somente aquilo que é absolutamente necessário para a sobrevivência e para uma vida sóbria. A atual máxima da “sociedade de consumo segmentada” inverte-se: consumir sempre para muito além do “necessário”. Entretanto, atualmente, isso não mais obstaculiza o

desenvolvimento do capitalismo, mas pelo contrário, é seu principal propulsor (Severiano, 2010, p.125).

O que se pode depreender dos apontamentos de Severiano (2010) é que as subjetividades da atual sociedade de consumo não são mais pautadas pelas exigências da moral puritana de um racional capitalismo, marcado pela produção e acumulação, mas em um modelo baseado principalmente no hedonismo e no lúdico alcançáveis pelos bens de consumo por meio da indústria cultural enquanto formadora de bens simbólicos que aponta constantemente para a rotatividade e a rapidez. Aqui podemos retomar as explicações de Monzani (2011) sobre o desejo e o prazer na Modernidade. Para o autor, o prazer é colocado no primeiro plano na organização dos indivíduos em sua busca de felicidade e amor, fato que só foi possível diante de uma reorganização baseada nos antigos referenciais que sustentaram a formação de novos ideais.

A indústria cultural, por sua vez, apropriou-se das antigas restrições oriundas da sociedade de produção, marcadas pelo puritanismo - tão presente na sociedade repressora contemporânea de Freud. Para construir um novo ideal, com base na busca desenfreada de prazer e liberdade, a indústria cultural precisou se apropriar também daquelas proibições anteriores, como base para novas restrições e novos ideais, que supostamente seriam uma resposta ao antigo amor romântico da sociedade de produção. Estes novos ideais concordam plenamente com a rotatividade, a rapidez e a liquidez exigidas pela sociedade de consumo e ao mesmo tempo se contrapõem ativamente aos antigos ideais sustentando novas proibições em oposição antigas, como não acumulação, não permanência, não solidez, não investimento, etc. Assim, podemos entender que a indústria cultural atua como mediadora de repressões, uma vez que se inscreve como uma semicultura, e, enquanto tal, é objeto de investimento dos indivíduos em suas tentativas de alcançar as vantagens da civilização, mas o que estes encontram é o vazio. Essas ideias de transformações a partir de ideais antigos em sua nova configuração são apontada por Lejarraga (2003) ao observar:

A hiperinflação da sexualidade e seu crescente isolamento de qualquer modalidade de laço afetivo parece ter diminuído o valor das relações amorosas, que se tornam cada vez mais distantes e efêmeras: os indivíduos fecham-se em suas couraças narcísicas e preservam-se da ameaçadora dependência do outro. O amor romântico, referência idealizada e inatingível nas épocas passadas, é questionado e aparentemente

ultrapassado e, no seu lugar, só encontramos sentimentos de desencontro, insatisfação e solidão (p. 2).

Assim, os relacionamentos afetivo-sexuais na contemporaneidade são pautados por ideais que estão diretamente vinculados com esta nova ordem social direcionada para o consumo, configurando novos paradigmas para as construções amorosas, como os relacionamentos livres, relacionamentos democráticos (Giddens, 1993) e relacionamentos líquidos (Bauman, 2004).

Lipovetisky (1983) também trabalha muito bem essa aparente contradição entre uma sociedade massificada e o constante apego a um hiperindividualismo que repercute nas relações interpessoais da sociedade contemporânea, em que a indiferença e o vazio se afiguram como construções subjetivas conformes com a ordem social da sociedade de consumo.

Segundo o autor, este individualismo exacerbado da contemporaneidade nada mais é do que a concretização dos antigos ideais individuais, que, como vimos, surgiram no Renascimento e encontraram no capitalismo atual seu máximo expoente. Para Lipovetsky (1983), a sociedade contemporânea viu se desfazerem diante de seus olhos aqueles antigos ideais e tradições da antiga ordem social: a Modernidade. Esta era caracterizada pela disciplina, pelo laicismo e pela solidez indiscutível que marcavam a vida dos homens na sociedade de produção. Agora emerge uma força aterradora de individualismo hedonista, em que os indivíduos, que necessariamente se reconheciam como formadores de uma unidade, já não possuem os ídolos ou tabus que anteriormente marcavam aquela sociedade moderna. Para o autor, a Pós-Modernidade é governada pelo vazio do individualismo:

A sociedade pós-moderna é a sociedade em que reina a indiferença da massa, em que domina o sentimento de saciedade e de estagnação, em que a autonomia privada é óbvia, em que o novo é acolhido do mesmo modo que o antigo, em que a inovação se banalizou, em que o futuro deixou de ser assimilado a um progresso inelutável. A sociedade moderna era conquistadora, crente no futuro, na ciência e na técnica; instituiu-se em ruptura com as hierarquias de sangue e a soberania sacralizada, com as tradições e o particularismos, em nome do universal, da razão, da revolução. Esse tempo desfaz-se diante de nossos olhos; é em parte contra tais princípios futuristas que as nossas sociedades se estabelecem, nessa medida pós-modernas, ávidas de identidade, de diferença, de conservação, de desconstrução, de realização pessoal

imediate; a confiança e a fé no futuro dissolvem-se, nos amanhãs radiosos da revolução do progresso já ninguém acredita, doravante o que se quer é viver já, aqui e agora, ser-se jovem em vez de forjar o homem novo (Lipovetsky, 1983, pp. 10-11).

De acordo com o autor, ao contrário do que possa parecer, estas novas modificações baseadas e antigos padrões e tradições fixos e transcendentais não se afiguram como uma possível panaceia em que os indivíduos “andam a esmo” ou “sem sentido”. Foi erigido como norma e tradição sobre os indivíduos contemporâneos um novo ideal principal, indiscutível e intraspônível: “o indivíduo e seu direito cada vez mais proclamado de se realizar à parte, de ser livre, à medida que as técnicas de controle social passam a aplicar dispositivos mais sofisticados e humanos”.

Para Lipovetsky (1983), esses meios mais humanos de perpetuar uma dominação se dão a partir de um “faz-de-conta”, em que o individualismo se faz possível pela sedução, a qual nada mais é do que

(...) enganar por meio do jogo das aparências – o pensamento revolucionário, mesmo quando atento ao novo, continuava a ter que localizar um sedução negativa para levar a cabo a sua inversão: tributária do tempo revolucionário-disciplinar, a teoria do espetáculo reconduzia a versão eterna da sedução, a astúcia, a mistificação e a alienação das consciências (p. 18).

Para o autor, essa sedução não mais representa a falência ou perda da consciência social, como se podia notar nos momentos históricos anteriores, mas é marcada pela falsa experiência de liberdade de escolhas diante de uma sociedade que coloca o indivíduo como centro das atenções. O ideal social é colocado dentro de cada e nele a regra é a busca pessoal de satisfações e sucesso. Assim:

Longe de ser um agente de mistificação e passividade, a sedução é a destruição cool do social através de um processo de isolamento, que já não surge administrado pela força bruta ou pelo quadriculado regulamentar, mas através do hedonismo, da informação e da responsabilização. Com o reino dos media, dos objetos e do sexo, cada indivíduo se observa, se testa, se vira mais para si próprio `a espreita da sua própria verdade e do seu bem-estar, tornando-se responsável pela sua vida, devendo gerir o melhor possível o seu capital estético, afetivo, físico, libidinal, etc. Aqui, a

socialização e dessocialização identificam-se; no centro do deserto social ergue-se o indivíduo soberano, informado, livre, predente administrador da sua vida: ao volante, cada um aperta o seu próprio cinto de segurança (Lipovetsky, 1983, p. 23).

Para Lipovetsky (1983), todos esses elementos, somados à fragilização das antigas ordens sociais, que eram responsáveis por orientar a vida dos indivíduos - como família, escola, ect. - acabam por produzir um fatídico resultado: a intensificação da apatia, do sentimento de vazio e indiferença. Este ponto se torna claro quando percebemos que esta sedução que leva ao individualismo contemporâneo é possível diante do massivo investimento libidinal dos indivíduos numa vida que não lhes dá retorno, deixando-os no vazio e na indiferença.

O que nos parece é que este vazio e indiferença, tão marcantes na sociedade de consumo, parecem estender suas amarras para os relacionamentos afetivo-sexuais e mais especificamente para as construções amorosas. Pelo que parece, ao invés de possibilitar uma *construção amorosa* propriamente dita, a sociedade de consumo fragiliza os indivíduos diante de tantas construções, reconstruções e desconstruções.

A dificuldade de empreender construções amorosas já foi apontada por Enriquez (2002) quando o autor coloca que a sociedade contemporânea falseia essa possibilidade de investimento amoroso. E o faz porque todos os elementos que atuam como ferramentas nessa empreitada aparecem estar jogadas no fundo do canteiro de obras, devido a fatores como a obsolescência, a possibilidade de se colocar o ego na frente dos investimentos para o deslanchar do narcisismo secundário do amor (Freud, 1996/1914), a sublimação e mentalização como referência na vida amorosa (Enriquez, 2002) e a confluência das duas correntes da vida amorosa, em que a exclusividade e a onipotência abrem caminho para as relações simétricas de reciprocidade entre os amantes ou em que o corpo perde o protagonismo no hedonismo para atuar como coautor juntamente com a busca de amparo, proteção e ternura.

Todos estes importantes elementos parecem negligenciados numa sociedade marcada pela velocidade e pela rotatividade de acordo com os modos de produção da sociedade da mercadoria. O ego encontra-se em estado de sítio, de modo que as identificações, investimentos e contrainvestimentos baseados no narcisismo secundário se esvaem e o que resta é o vazio. Sobre isto afirma Lipovetsky (1983):

É isso a sociedade pós-moderna: não para além do consumo, mas a sua apoteose, sua extensão à esfera privada, à imagem e ao devir do ego chamado a conhecer o destino da obsolescência acelerada, da mobilidade, da desestabilização. Consumo da própria existência através dos media desmultiplicados, dos tempos livres, das técnicas relacionadas, processo de personalização gera o vazio em technicolor, a flutuação existencial na e pela abundância de modelos (p. 12).

A possibilidade de encontro com objetos totais que Freud (1996/1915b) aponta como a marca da dinâmica de amar e ser amado parece ser corrompida por uma sociedade em que as figuras totais, quando não são substituídas pelas mercadorias de consumo – como discutido por Severiano (2010) - não encontram respaldo no outro. Bauman (2007) utiliza-se da metáfora de alguém patinando sobre uma camada de gelo fino em um lago para esboçar as características das vidas amorosas na contemporaneidade. Segundo o autor, quando a parada e permanência se tornam perigosas ou austeras, a velocidade é a maior segurança.

Parece que mais uma vez as duas correntes da vida amorosa encontram na díade indivíduo-cultura e nas proibições socioculturais um espelho que representa sua cisão, o surgimento de novas representações ligadas às correntes terna e sensual e novos paradigmas de construções amorosas que representam estas proibições da civilização.

No próximo capítulo discorreremos sobre quais são estas novas representações e quais elementos operam favorecendo e mantendo os elementos acima abordados.

3.2.2- Os caminhos das duas correntes da vida amorosa sob a tirania da indústria cultural

Já vimos que na contemporaneidade a indústria cultural exerce uma importante influência na formação e orientação das subjetividades e entendemos por quais caminhos isto se dá; mas ainda nos resta uma interrogação: como a indústria cultural enquanto um fenômeno psicossocial consegue atuar em um nível tão íntimo como as relações afetivo-sexuais e, mais especificamente, nas construções amorosas e nas duas correntes da vida amorosa?

Para entender tal questão devemos primeiramente retomar algumas discussões sobre a identificação e o ideal de ego, bem como a interação entre ambos na orientação da economia libidinal dos indivíduos em sua relação com a idealização e o traslado destes para o lugar do ideal do ego, pois, como afirma Freud (1996/1921), “Estamos cientes de que aquilo com que pudemos contribuir para a explicação da estrutura libidinal dos grupos reconduz à distinção

entre o ego e o ideal do ego e à dupla espécie de vínculo que isso possibilita: a identificação e a colocação do objeto no lugar do ideal do ego.” (p. 140).

O autor discute a importância da formação destes ideais na cultura para a formação e continuidade dos laços libidinais entre indivíduos de uma comunidade, principalmente por tornarem-se mediadores da agressividade e sexualidade, bem como do já citado narcisismo individual (que necessariamente se contrapõe ao grupo). Para que o ideal social/individual cumpra essa finalidade o autor apresenta um importante elemento que servirá de base para a ligação com o ideal e o vínculo com os pares: a identificação.

Segundo Freud (1996/1921), a identificação “é conhecida pela psicanálise com a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa. Ela desempenha um papel na história primitiva do complexo de Édipo” (p. 115). Assim, não é por acaso que Freud recorre à identificação como um elemento indispensável para a organização dos laços libidinais de um agrupamento, instituição, cultura, civilização, etc., mas porque ela é a base para formação do ego na construção e orientação dos sujeitos, além de ser elemento fundante na estruturação da instância psíquica denominada *ideal do ego*.

O motivo disto é a que identificação, enquanto a base dos laços emocionais que norteará o sujeito a partir da relação com o outro homem para sua passagem e inscrição no pacto edípico e no pacto social, em que primeiramente as figuras parentais se apresentam como figuras para a emergência do ideal do ego diante das renúncias impostas pela cultura e pela realidade. É, então, a identificação que se apresenta como elo indissolúvel entre o ego e o ideal do ego.

Segundo o autor, a dinâmica entre estas instâncias psíquicas é baseada no fenômeno da identificação, que representa umas das importantes vias de constituição do ego, compreendendo dois processos: a identificação propriamente dita e a escolha de objeto. No primeiro existe uma tendência a *ser* como o objeto de investimento libidinal, e no segundo observa-se uma tentativa de *ter* o objeto. Para o autor, é justamente essa distinção na formação do laço libidinal que configura a diferenciação entre estas duas manifestações, porque podem pender tanto para o sujeito quanto para o objeto e ser resumidas em três importantes manifestações. Explica Freud(1996/1921):

O que aprendemos dessas três fontes pode ser assim resumido: primeiro, a identificação consistiu a forma original de laço emocional com um objeto; segundo, de maneira regressiva, ela se torna sucedâneo para uma vinculação de objeto libidinal, por assim dizer, por meio da introjeção do objeto no ego; e, terceiro, pode

surgir como qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto de instinto sexual. Quanto mais importante essa qualidade comum é, mais bem-sucedida pode tornar-se essa identificação parcial, podendo representar assim o início de um novo laço (p. 117, grifos nossos).

É justamente a terceira diferenciação que tem significância para nosso estudo, porque é ela quem representa o processo de identificação na formação dos laços libidinais com o ideal e com os outros indivíduos a partir do primeiro destes. Freud (1996/1921) discorre sobre esse processo de identificação com base em qualquer qualidade partilhada entre os pares sem a relação direta com o objeto sexual, desde que estes coincidam quanto ao ponto de convergência entre os dois egos, na maior parte das vezes algo que deve ser mantido reprimido. Freud (1996/1921) oferece um interessante exemplo para entendermos esta questão:

Basta-nos pensar no grupo de mulheres e moças, todas elas apaixonadas de forma entusiasticamente sentimental, que se aglomeram em torno de um cantor ou pianista após sua apresentação. Certamente seria fácil para cada uma delas ter ciúmes das outras; porém, diante de seu número e da conseqüente impossibilidade de alcançarem o objetivo de seu amor, renunciam a ele, e em vez de um puxar os cabelos da outra, atuam como um grupo unido, prestam homenagem ao herói da ocasião com suas ações comuns e provavelmente ficariam contentes em ficar com um pedaço das esvoaçantes madeixas dele. Originalmente rivais, conseguiram identificar-se umas com as outras por meio de um amor semelhantes pelo mesmo objeto (p.130, grifos nossos).

Aqui podemos entender a importância dos diferentes ideais de *construção amorosa* ao longo dos tempos e para a organização e orientação da economia libidinal dos indivíduos. Vimos a importância da proibição na formação destes ideais e como cada um desses ideais construiu partes de seus preceitos com base em proibições oriundas de momentos históricos anteriores, e ainda a importância dessas transformações para o fortalecimento de cada ideal. Agora podemos entender a força e a necessidade destes ideais em cada momento histórico, pois eles representam a possibilidade de manter coesas e sob o mesmo laço libidinal as construções amorosas de cada ordem social a partir da identificação dos indivíduos entre si

com o ideal social. Para esta identificação é necessário um elemento em comum que leve os egos a si identificarem na mesma causa, o que muitas vezes não é consciente.

Para entendermos quais seriam estes elementos na *construção amorosa* podemos relembrar nossas discussões sobre a noção de amor na obra de Freud, em que o autor aponta que a eleição de um objeto de amor na maturidade dos indivíduos, na verdade, carrega em seu âmago um constante reencontro com o objeto primevo, que é um dos responsáveis pela orientação da vida amorosa. Este primeiro objeto de amor, assim como as demais identificações da primeira infância, é reprimido e se torna inconsciente, devido à sua vinculação com o tabu do incesto. O seu conteúdo é responsável pela formação do superego e marca a escolha do objeto amoroso dos indivíduos em sua passagem do narcisismo primário para o secundário e a confluência das duas correntes da vida amorosa em sua trama com o Complexo de Édipo.

Podemos pensar, então, que cada ideal de *construção amorosa* - como o amor romântico, o amor-ágape, o amor cortês, os amores livres, democráticos, líquidos etc. - representa o investimento libidinal dos indivíduos em um ideal social que surge como resposta às repressões que envolvem as primeiras relações de objeto. Estes ideais então atuam como importantes elementos de identificação entre os indivíduos, pois representam a possibilidade de satisfação da vida amorosa diante das proibições de cada momento histórico, as quais atuam principalmente na orientação das duas correntes da vida amorosa. Mais especificamente, estes ideais ajudam na passagem do pacto edípico para o pacto social.

É fato que a *construção amorosa* é resultante de um caminho trilhado individualmente por cada sujeito em resposta às suas experiências idiossincráticas, e que esta construção amorosa, baseada na confluência de ambas as correntes da vida amorosa – mediada por um ego que sustenta essa integração- revela a importância de um vínculo que privilegie os processos psíquicos superiores, como a sublimação, a mentalização e a ênfase nas características morais e identitárias do objeto de amor, em contraponto com uma escolha de objeto baseada na sensualidade corpórea. A esse respeito afirma Lejarraga (2002a) que

(...) se idealiza o outro pelos atributos morais, pelos valores e qualidades de pessoa. Deseja-se a união com a pessoa amada, mas essa união pode ser pensada como o reconhecimento mútuo enquanto sujeitos morais, como “comunhão de almas”, o que não implica necessariamente sensações corporais prazerosas. A pessoa amada pode ser idealizada, usando uma linguagem platônica, como um ser que nos “completa”, mas uma completude imaginária não alude a uma fusão carnal – ao coito genital, que

tampouco garante a imaginária completude - mas uma integração identitária (Lejaraga, 2002, p.73).

Agora também ficou claro que os diferentes ideais surgem como representações de vantagens da civilização como conteúdos que orientam a vida dos indivíduos nesta busca de confluência entre as duas correntes da vida amorosa na procura do amor normal. Neste contexto, o *ideal do ego*, juntamente com o *ego*, passa a nortear o caminho das construções amorosas diante de dissolução do cComplexo de Édipo, abrindo caminho para um novo horizonte de desejos para além dos primeiros objetos de amor. Cabe lembrar que nestes novos caminhos não necessariamente se exige o abandono ou negação dos objetos primitivos, pois é juntamente este caminho de não elaboração que se apresentará como a base para a cisão entre as duas correntes da vida amorosa; como aponta Freud (1996/1915b), a busca de objetos totais para amar e ser amado também equivale a um ego da totalidade e integrado.

Como vimos, a indústria cultural funciona com a mesma propriedade com que funcionam as outras ordens sociais, partindo de proibições e orientando a economia libidinal dos indivíduos para a formação de uma tendência para os amores livres e líquidos da atualidade. Cabe aqui uma pergunta sobre qual é a relação entre estes novos ideais de *construção amorosa* e a indústria cultural na orientação das duas correntes da vida amorosa.

Lipovetsky (1989) nos orienta quanto à questão acima colocada ao apresentar a ideia de que a passagem dos momentos históricos anteriores para a atualidade correspondeu a passagem dos antigos referenciais para um novo referencial: o próprio indivíduo, cujo umbigo é o centro do mundo. Essa inversão, segundo o autor, resultou na instalação de uma cultura que, devido à perda destas referências, passa a incentivar um novo tipo de narcisismo: aquele baseado no investimento massivo no Eu, que, sem contato com os referenciais de alteridade, culmina no vazio dos indivíduos. Explica o autor:

Instaura-se um novo estágio do individualismo: o narcisismo designa a emergência de um perfil inédito do individualismo nas relações consigo próprio e com o seu corpo, com outrem, com o mundo e com o tempo, no momento em que o capitalismo autoritário dá a vez um capitalismo hedonista e permissivo. A idade de ouro do individualismo puro, desembaraçado dos últimos valores sociais e morais que coexistiram ainda com o reinado glorioso do homo economicus, da família, da revolução e da arte; emancipada de qualquer enquadramento transcendente, a

própria esfera privada muda de sentido, entregue como está apenas aos desejos sem transformação dos indivíduos (p.48).

A grande diferença da indústria cultural em relação aos outros momentos históricos é a prevalência da lógica da mercadoria sobre a lógica do desejo. Isso corresponde a dizer que a antiga lógica do desejo, baseada em uma história de vida, em identificações, tradições e outras coisas que o valham, em que a alteridade constitui-se como excelência, foi aos poucos substituída pelos valores do lucro, da troca, da vantagem, do individualismo exacerbado, etc. Adorno (2010) nos oferece um aforismo que retrata de forma singular esta orientação sob a égide da indústria cultural na contemporaneidade:

Desde que o envolvente aparato de distribuição da indústria altamente concentrada substituiu a esfera da circulação, esta iniciou uma peculiar pós-existência. Enquanto as profissões de intermediários perdem a base econômica, a vida privada de incontestáveis pessoas passa à de agentes e intermediários; mais, o domínio privado é inteiramente tragado por uma enigmática atividade, com todos os traços do comércio sem que na realidade haja algo para negociar [...] Logo restará relação alguma que não tenha em vista relações, nenhum impulso que não se submeta à censura prévia a qualquer desvio do aceitável. O conceito de relação, uma categoria de intermediação e circulação, jamais se deu tão bem na própria esfera da circulação, no mercado, como em hierarquias fechadas, de tipo monopolar. Tornando-se hierárquica toda a sociedade, as relações turvas apegam-se a tudo que ainda guarde a aparência de liberdade. A irracionalidade do sistema exprime-se na psicologia parasitária dos indivíduos tanto quanto em seu destino econômico (p. 19, grifos nossos).

Continua o autor:

Antes, quando ainda havia algo como a difamada e já quase saudosa separação burguesa entre profissão e vida privada, seria visto com desconfiança, como um intruso sem maneiras, quem perseguisse metas na vida privada. Hoje é visto como arrogante, estranho e impertinente aquele que se envolve em coisas privadas sem exibir orientação para uma meta. È quase suspeito quem nada “quer”: quando não se legitima por exigências recíprocas não se acredita que ele possa ajudar a alcançar

o bom bocado[...] Amiúde ele seduzem por bonomia, por participação empática na vida alheia:investem no desprendimento. São capazes de tudo, até de amor, ainda que sempre infiel. Não trapaceiam por impulso, mas por princípio: até a si próprios eles avaliam com lucro que não concedem a mais ninguém[...]Seu individualismo tardio envenena o que ainda possa restar de indivíduo (p.19, grifos nossos).

Assim, os indivíduos na atualidade passam a representar uma incessante busca de lucro, em que o outro é deixado de lado e o interesse é voltado para eles mesmos. Segundo Adorno e Horkheimer (1985), na sociedade dominada pela lógica da indústria cultural, quem dá mais está errado - processo que se enquadra numa nova formulação de avareza. Segundo Adorno (2010),

(...) o ajustado aos novos tempos é o avarento para quem nada é caro demais para si e tudo é caro demais para os outros. Ele pensa em equivalentes e todas a sua vida privada regula-se pela lei de dar menos do que se recebe em troca, mas sempre o bastante para receber algo em troca (p.31).

Como discutimos anteriormente, a falta de ideais transcendentais não joga os indivíduos num “andar a esmo” - muito pelo contrário, a eles é oferecido um caminho a ser trilhado e, devido à dificuldade de encontrar novos caminhos, esse único caminho ganha a condição de prisão. Segundo Lipovetsky (1989), ao invés de ficarem sem orientação, os indivíduos se voltam para o “si mesmo,” numa tirania da intimidade. Afirma o autor:

A guerra de cada um contra todos acrescenta-se uma guerra interior conduzida e amplificada pelo desenvolvimento de um Supereu duro e punitivo, resultando das transformações da família, como a ausência do pai e a dependência da mãe relativamente aos especialistas e conselheiros psicopedagógicos(...) O Supereu apresenta-se actualmente sob a forma de imperativos de celebridade, de sucesso, que, se não foram cumpridos, desencadeiam uma crítica implacável contra o Eu (p. 69).

Neste momento precisamos abrir um parêntese em nossas discussões para refletir sobre essas mudanças na estrutura da família e suas repercussões nas construções amorosas. Segundo Kehl (2003), as reconfigurações que a família vem sofrendo ao longo dos séculos

XX e XXI são um resultado direto de algumas importantes modificações na sociedade, principalmente no que tange ao antigo “pátrio poder”, em que a figura masculina era a responsável pela proteção à perpetuação da tão famosa família nuclear. Segundo a autora, estas mudanças na organização da família têm como referência as transformações sociais e às mudanças dos modos de produção. No século XX a mulher alcançou muitas possibilidades no mercado de trabalho, e os avanços dos meios técnicos, aliados ao surgimento dos anticoncepcionais, possibilitaram-lhe desvencilhar-se do antigo posicionamento de matrona do lar. Assim, as anteriores ordens ligadas à reprodução e aos cuidados da prole sofreram uma inversão sem precedentes devido a possibilidade de administração da gravidez. Afirma Kehl (2003):

Neste cenário de extrema mobilidade das configurações familiares, novas formas de convívio vêm sendo improvisadas em torno da necessidade – que não se alterou – de criar os filhos, frutos de uniões amorosas temporárias que nenhuma lei, de Deus ou dos homens, consegue mais obrigar a que se eternizem. A sociedade contemporânea, regida acima de tudo por leis de mercado que disseminam imperativos de bem estar, prazer e satisfação imediata de todos os desejos, só reconhece o amor e a realização sexual como fundamento legítimos das uniões conjugais. A liberdade de escolha que esta mudança moral proporciona, a possibilidade (real) de se tentar corrigir um sem número de vezes o próprio destino, cobram seu preço em desamparo e mal estar. O desamparo se faz sentir porque a família deixou de ser uma sólida instituição para se transformar num agrupamento circunstancial e precário, regido pela lei menos confiável entre os humanos: a lei dos afetos e dos impulsos sexuais. O mal estar vem da dívida que nos cobramos ao comparar a família que conseguimos improvisar com a família que nos ofereceram nossos pais. Ou com a família que nossos avós ofereceram a seus filhos. Ou com o ideal de família que nossos avós herdaram das gerações anteriores, que não necessariamente o realizaram (pp.1-2).

Segundo a autora, essas mudanças na organização social possibilitaram uma modificação na organização da família: enquanto antes o sentido biológico da união entre os cônjuges apontava diretamente para a formação de uma família em que os filhos eram o objetivo ou a finalidade, hoje se observa uma nova finalidade: a busca de prazer e uma potencialização da vida erótica.

Podemos correlacionar estas reflexões de Kehl com os conhecimentos apontados por Monzani (2001), que entende que a família deve sua reestruturação à constante individualização do prazer, que tomou o lugar do amor e de seus projetos sociais e supremos. Assim como aponta Kehl (2003), as modificações da estrutura familiar não devem ser de responsabilidade exclusiva da mulher, mas devem ser vistas como oriundas das modificações sociais em geral.

A família nuclear, baseada na cultura altamente repressora da sociedade de produção, cobrava o afastamento da mulher das relações públicas e do mercado de trabalho. Essa nova mulher dos tempos dos anticoncepcionais resultou de uma cultura que cobra a liberdade, como observa Lipovetsky (1989). As incursões dessa sociedade nesse projeto de individualismo - que se deve principalmente aos avanços tecno-científicos - são discutidas por Calligaris (2009) ao apontar que, assim como o anticoncepcional libertou a mulher de sua prisão biológica, o forno de micro-ondas também libertou o homem de sua dependência da mulher. Ambos os casos exemplificam a saída do homem e da mulher de seus antigos papéis, vinculados aos antigos padrões sociais da família nuclear burguesa, para um caminho de individualização e livre fluxo. Na sociedade de consumo a família deixou de ser a estrutura íntima e base da sociedade - como se observa na sociedade de produção - e passou a ser mais um elemento na busca dos indivíduos por prazer e felicidade, e quando este objetivo não é alcançado tenta-se novamente obtê-lo - aos moldes da sociedade de consumo.

De acordo com Giddens (1993), essa pressão pela emancipação sexual e a autonomia feminina foram importantes responsáveis pela desaceleração do ideal de construção amorosa do amor romântico. Segundo o autor, isto se deve ao fato de que esta emancipação das mulheres corresponde a uma emancipação da arte erótica como núcleo dos relacionamentos, de forma que se nota uma passagem do amor romântico para o *amor confluyente*. Explica o autor:

O amor romantico é um amor sexual, mas liberta a ars erotica. A satisfação e a felicidade sexuais, especialmente na forma fantasiada do romance, são supostamente garantidas pela força muito erótica provocada pelo amor romântico. O amor confluyente pela primeira vez introduz a ars erótica no cerne do relacionamento conjugal e transforma a realização do prazer sexual recíproco em um elemento-chave na manutenção ou dissolução do relacionamento. O cultivo de habilidades sexuais, a capacidade de proporcionar e experimentar satisfação sexual por parte de ambos os sexos, tornaram-se organizados reflexivamente via uma multiplicidade de fontes de informação, de aconselhamento e de treinamento sexual (p. 73).

Essas reflexões são importantes para nosso entendimento sobre a influência dos modos de produção na organização das subjetividades, uma vez que a nova organização da família e a construção amorosa da contemporaneidade parecem representá-los e imitá-los. As famílias reconstituídas e os amores confluentes parecem obedecer ao mesmo ritmo empregado pelos modos de produção na sociedade de consumo.

Na sociedade de produção as leis e as regras eram estáveis e imutáveis porque visavam propagar a acumulação da capital. Com a derrocada deste modo de produção, representado principalmente pelo Fordismo e o Taylorismo, um novo esquema nos modos de produção se fez presente para possibilitar a rotatividade e rapidez da nova ordem sem que houvesse um novo colapso: os modos flexíveis de trabalho. Esta nova mudança passou a orientar a produção para o trabalho a curto prazo, episódico ou por contrato, em que a produção é feita segundo a demanda do consumo.

Ao contrário do período da sociedade de produção, em que o emprego era mantido por longo prazo porque a produção era massiva, na atualidade os empregos são terceirizados e os funcionários tornam-se flexíveis, executando vários papéis e mudando constantemente de grupo de trabalho. Essas mudanças no modo de produção resultaram em mudanças nas subjetividades, e mais especificamente - segundo Sennette (2010) - contribuem para a corrosão do caráter, pois na atualidade desapareceram o compromisso e a lealdade. Afirma o autor:

O sociólogo Mark Granovetter diz que as redes institucionais modernas se caracterizam pela “força de laços fracos”, com o que quer dizer, em parte, que as formas passageiras de associação são mais úteis às pessoas que as ligações de longo prazo, e em parte que fortes laços sociais como lealdade deixaram de ser atraentes. Esses laços fracos se concretizam no trabalho de equipe, em que a equipe passa de tarefa em tarefa e muda de pessoal pelo caminho (p. 25).

Traçando um paralelo entre os modos de produção atuais e sua extensão para a configuração das subjetividades, o autor ainda discute a contradição entre a vida flexível e a família. Na primeira a flexibilidade é norma e estatuto de sobrevivência, enquanto na família esta normatização é sinônimo de falência. De Sennett (2010) coloca alguns questionamentos:

Esse conflito entre a família e trabalho impõe algumas questões sobre a própria experiência adulta. Como se podem buscar objetivos de longo prazo numa sociedade de curto prazo? Como se podem manter relações sociais duráveis? Como pode um ser humano desenvolver uma narrativa de identidade e história de vida numa sociedade composta por episódios e fragmentos? As condições da nova economia alimentam, ao contrário, a experiência com a deriva no tempo, de lugar em lugar, de emprego em emprego (p. 27).

A resposta aos questionamentos de Sennett tem o mesmo caminho das reflexões desenvolvidas por Lipovestky (1988), segundo as quais esta rapidez e essa dificuldade de angariar identificações para o fortalecimento jogam os indivíduos no vazio; e segundo Kehl (2003), essa mesma contradição é responsável por uma crise das subjetividades que leva ao sentimento de abandono, devido ao enfraquecimento das referências identitárias. Afirma esta autora:

O abandono sofrido pelas crianças mimadas de hoje – qualquer que seja a composição familiar a que pertençam – é o abandono moral.

Não é porque a mãe, separada do pai, passa muitas horas por dia trabalhando; não é porque um pai decidiu criar sozinho os filhos que a mãe rejeitou; ou porque um casal jovem só tenha tempo para conviver com a criança no fim de semana. O abandono, e a conseqüente falta de educação das crianças, ocorre quando o adulto responsável não banca sua diferença diante delas.

Fora isso, sabemos que todos os “papéis” dos agentes familiares são substituíveis – por isso é que os chamamos de papéis. O que é insubstituível é um olhar de adulto sobre a criança, a um só tempo amoroso e responsável, desejante de que esta criança exista e seja feliz na medida do possível – mas não a qualquer preço. Insubstituível é o desejo do adulto que confere um lugar a este pequeno ser, concomitante com a responsabilidade que impõe os limites deste lugar. Isto é que é necessário para que a família contemporânea, com todos os seus tentáculos esquisitos, possa transmitir parâmetros éticos para as novas gerações (p.5).

Parece não restar dúvida de que os relacionamentos confluentes podem reivindicar a conquista da possibilidade de uma nova orientação da vida amorosa, alheia aos antigos padrões de propriedade. Por outro lado, devemos entender que os relacionamentos de uma sociedade flexível, que negam a lealdade e o compromisso, vão na contramão dos elementos constituintes de uma narcisismo secundário. Cabe lembrar as reflexões de Dufour (2011), que entende que a liberdade do neoliberalismo não foi uma conquista, mas foi imposta segundo os moldes da sociedade de consumo.

De acordo com Kehl (2003), o ideal de família burguesa e seus elementos constituintes ainda persistem e são responsáveis pelo sentimento de vazio e insuficiência quando comparados aos sofrimentos que podem se produzir na relações contemporânea. É justamente destas contradições que se alimenta a indústria cultural enquanto mediadora de repressão. Um exemplo deste fato são as reflexões de Abeche e Ferreira Junior (2010) ao apontarem o caráter astucioso do padrão de relacionamento afetivo-sexual chamado de “Ficar com”. Segundo os autores, esta forma de relacionamento traz em seu cerne o engano proporcionado pela indústria cultural, uma vez que, mesmo denominando algo que deveria remeter ao sentido de parada e permanência, traz em seu núcleo a lógica da sociedade de consumo: a rotatividade e não permanência, devido à fragilização das subjetividades.

Agora fechemos os parênteses e retornemos às nossas discussões. Perguntamos: qual a consequência desta tirania da intimidade para as construções amorosas? Como esta lógica da mercadoria é internalizada a partir da indústria cultural?

Freud (1996/1921) nos oferece um interessante caminho para entendermos a orientação das correntes terna e sensual nas construções amorosas diante de cada ideal social, e principalmente, diante da indústria cultural. Para tanto, retomaremos nossas discussões sobre identificação, ideal do ego e idealização.

O autor nos oferece este caminho ao tratar da relação entre a hipnose e a manifestação das massas. Segundo o autor, em ambos os casos é eleito um ideal que é colocado no lugar do ideal de ego dos indivíduos. Referindo-se à hipnose assim a define:

(...) a relação hipnótica é a devoção ilimitada de alguém enamorado, mas excluída a satisfação sexual, ao passo que no caso real de estar amando esta espécie de satisfação é apenas temporariamente refreada e permanece em segundo plano, com possível objeto para alguma ocasião posterior (Freud, 1996/1921, p. 124).

Quanto à intersecção entre a hipnose e os fenômenos na massa o autor afirma:

Por outro lado, porém, também podemos dizer que a relação hipnótica é (se permissível a expressão) uma formação de grupo composta de dois membros. A hipnose não constitui um bom objeto para comparação com uma formação de grupo, porque é mais verdadeiro dizer que ela é idêntica a essa última. Da complicada textura do grupo, ela isola um elemento para nós; o comportamento do indivíduo com o líder. A hipnose é distinguida da formação do grupo por esta limitação de número, tal como e distingue do estado de estar amando pela ausência de inclinações diretamente sexuais. A esse respeito, ocupa uma posição intermediária entre ambos (p.125).

A seguir Freud (1996/1921) nos oferece uma rica reflexão sobre o direcionamento das duas correntes da vida amorosa em sua relação com a formação do ideal e sua função na manutenção das identificações entre os pares principalmente diante das repressões e frustrações:

É interessante ver que são precisamente esses impulsos sexuais inibidos em seus objetivos que conseguem tais laços permanentes entre as pessoas. Porém isso pode ser facilmente compreendido pelo fato de não serem capazes de satisfação completa, ao passo que os impulsos sexuais desinibidos em seus objetivos sofrem uma redução extraordinária mediante a descarga de energia, sempre que objetivo sexual é atingido. È o destino do amor sensual extinguir-se quando se satisfaz; para que possa durar, desde o início tem de estar mesclado com componentes puramente afetuosos – isto é, que se acham inibidos em seus objetivos- ou deve, ele próprio, sofrer uma transformação deste tipo (p. 125).

Da mesma forma podemos entender esse fenômeno do ponto de vista social. Os ideais investidos socialmente sob a figura da *Polis*, do Amor Supremo de um Pai, do amor cortês e do amor omântico e dos atuais relacionamentos livres/líquidos/democráticos funcionam como uma idealização dos indivíduos que investem sua corrente terna com um alto grau de idealização sobre estes ideais, e assim funcionam como um norteador das identificações que mantêm coesos os indivíduos em determinada ordem social.

Isso se dá porque a corrente sensual é, como vimos, anárquica e sem apego aos processos secundários, que representariam uma possibilidade manter as relações amorosas em

cada ordem social. Assim, devido à sua forte potencialidade para se extinguir depois de satisfeita, ela encontra nestes ideais um ancoramento para manter os indivíduos na massa e em cumplicidade com a ordem social. Desta forma, podemos entender a constante vinculação da corrente terna com estes ideais, ao passo que a sensualidade é diretamente vinculada com os vícios, os pecados, o desinteresse, as depreciações, etc.

Cabe aqui um questionamento: como podemos entender esta dinâmica que leva **os indivíduos a este** movimento de idealização? Quais as suas consequências para a subjetividade?

De acordo com Freud (1996/1921), esse fenômeno remete ao que já observamos estar presente na supervalorização do objeto sexual. Nesta supervalorização o objeto de amor não é avaliado segundo suas características reais, muito pelo contrário, tem suas qualidades altamente valorizadas em contraposição à realidade, devido principalmente ao empobrecimento da capacidade crítica do sujeito enamorado. Afirma o autor:

A tendência que falsifica o julgamento nesse respeito é a da idealização. Agora, porém, é mais fácil encontrarmos nosso rumo. Vemos que o objeto está sendo tratado da mesma maneira que nosso próprio ego, de modo que, quando estamos amando, uma quantidade considerável de libido narcisista transborda para o objeto. Em muitas formas de escolha amorosa, é fato evidente que o objeto serve de sucedâneo para algum inatingido ideal do ego de nós mesmos. Nós o amamos por causa das perfeições que nos esforçamos por conseguir para o nosso ego e que agora gostaríamos de adquirir, dessa maneira indireta, como meio de satisfazer nosso narcisismo (Freud, 1996/1921, p. 122).

Segundo Freud (1996/1927), neste movimento a crítica que seria exercida por nossa instância psíquica, denominada de ideal de ego, acaba por se enfraquecer e o resultado é uma completa submissão ao objeto de amor. Aqui podemos lembrar os apontamentos de Freud (1996/1914) sobre o fato de que este transbordamento da libido narcísica sobre o objeto pode instalar perversões e demolir repressões, principalmente porque o objeto foi colocado no lugar do ideal do ego.

Ao contrário das identificações que apontam para o enriquecimento do ego diante da relação ou perda dos objetos, na idealização o que acontece é o empobrecimento e fragilização do ego que se entregou a seu objetop de investimento ao ponto de colocá-lo como instância norteadora. Desta forma, partindo da relação interpessoal para a dinâmica das

massas, Freud (1996/1921) propõe a seguinte definição: “um grupo primário como desse tipo é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu ego (p. 126)

Mais uma das grandes diferenças das construções amorosas na indústria cultural em relação às anteriores é o fato de que nas precedentes ainda existia a possibilidade de se alcançar o narcisismo secundário nas relações amorosas a partir dos referenciais sociais de cada época. No amor romântico, no amor-agape, no amor cortês, etc., mesmo que perpetuados mediante idealizações, ainda mantinham a importância da outra pessoa da relação enquanto alguém dotado de elementos identitários e morais - característica tão importante para a *construção amorosa*, como observa Lejarraga (2002). Isto se dava porque os indivíduos ainda buscavam outro amante que estivesse ligado por aquelas características do amparo e da proteção oriundos da corrente terna, representados pelas virtudes do objeto: virtude na *Polis*, salvação na Idade Média e o Sublime do amor romântico. Na sociedade atual, segundo Lipovetsky(1989), esse outro é ignorado ou distanciado devido a um neonarcisismo - seja porque esse outro é entendido como fonte de sofrimento seja porque as antigas normas que sustentavam o enquadre de união estão flutuantes.

Sob a égide da indústria cultural essas marcas identitárias e morais dos indivíduos parecem se evaporar, porque a lógica do desejo é substituída pela lógica da mercadoria. O foco sobre o amor é trasladado para uma ênfase sobre os prazeres da sensualidade. Esta última é multiplicada em níveis nunca antes vistos, por meio da idealização dos objetos de consumo e da manutenção de uma lógica dos pré-prazeres que se afiguram como ponto crucial da indústria cultural. Como isso acontece?

Segundo Sereriano (2010), a lógica do desejo se subordina à lógica do mercado. Isto se dá, segundo a autora, diante das ansiedades produzidas pela lógica do consumo, em que as mercadorias são os únicos elementos apresentados como fontes de satisfação na relação dos indivíduos com o mundo, principalmente por meio do duplo fetichismo. Segundo a autora, ao serem apresentadas desta forma, as mercadorias são massivamente investidas de idealizações, dinâmica que se sustenta principalmente por meio do narcisismo primário, da onipotência; já o narcisismo secundário (da relação) seria intensificadamente enfraquecido em uma sociedade em que o outro é apontado como competidor. Afirma a autora:

Na perspectiva clínica, de acordo com Freud, o narcisismo primário designa um estado originário do homem anterior à constituição do ego como instância diferenciada do mundo. Esse estágio caracteriza-se por uma fusão eu-mundo, uma

completude imaginária e perfeita. O caminho de metabolização do narcisismo se dá, segundo Freud, em direção ao outro e aos ideais da cultura no decorrer do processo de individuação. Entretanto, diante de patologias e/ou intensas frustrações e perdas durante o processo de desenvolvimento humano, pode ocorrer um desenvolvimento regressivo da libido (narcisismo secundário), uma retirada, por parte do homem, dos interesses do mundo em direção do próprio eu, numa tentativa de retorno à completude original primária (p.137).

Continua o autor:

Em sua vertente cultural contemporânea (Lasch, 1993), o narcisismo secundário significaria, à semelhança da dinâmica descrita por Freud, a retirada de interesses do mundo (descrença no progresso, na ciência, nos ideais políticos coletivos, nas autoridades constituídas como forma de promoção de justiça social, etc) em direção a interesses muito particularistas, os quais são estimulados pela ideologia do consumo com suas promessas de soluções imediatas e salvação pessoal por meio do mecanismo da idealização, no qual “o objeto sem qualquer alteração em sua natureza é engrandecido e exaltado na mente do indivíduo substituindo assim seu ideal de ego” (pp,137-38).

Levando em consideração as ideias de Severiano (2010) e os apontamentos de Freud sobre a idealização, podemos observar que a indústria cultural trabalha aos moldes de um tirano que, idealizado e internalizado, passa a representar um Supereu Tirânico. Este, em face das exigências da sociedade de consumo, passa a cobrar o sucesso e a busca de prazer, a privilegiar o parecer ser, etc., imperativos que tomam a dianteira na orientação da economia libidinal dos indivíduos a partir de um ego enfraquecido e debilitado, tendo-se como resultado o vazio. Esse enfraquecimento egoico, como vismo, deve-se ao constante ofuscamento de seus elementos constituintes, que tinham como preceito a alteridade, mas em uma sociedade marcada pela lógica da mercadoria passam a figurar como norteadores da vida dos homens.

A indústria cultural parece seguir os mesmos moldes dos ideais sociais precedentes na orientação da vida amorosa e das construções amorosas, mas com importantes exceções. Devido a uma sociedade baseada no imediatismo e na superficialidade de uma semicultura, o ego é fragilizado em sua potencialidade de se colocar a serviço do princípio de realidade na orientação dos instintos. O narcisismo, destituído dos elementos da alteridade, joga o

indivíduo no vazio, numa promessa de autonomia e independência que o leva a renunciar ao amor. Sobre isto afirma Lipovetsky (1989):

Quanto mais o eu é investido, feito objeto de atenção e interpretação, mais a incerteza e a interrogação crescem. O Eu torna-se um espelho vazio à força de informações, uma questão sem resposta á força de associações e de análises, uma estrutura aberta e indeterminada que exige, em contrapartida, cada vez mais terapia e anamnese. [...] Narciso já está imobilizado diante de sua imagem fixa, já nem sequer há imagem, nada para além de uma busca interminável de Si, um processo de desestabilização ou flutuação vai na esteira da flutuação monetária ou da opinião pública[...] também o Eu, desta feita, se vê corroído, esvaziado da sua identidade, o que paradoxalmente sucede em virtude do seu hiperinvestimento (p. 53).

È justamente devido a este eu dessubstancializado por causa de investimentos fantasmáticos sem margem para a alteridade que a indústria cultural perpetua sua construção de formas de agir e pensar, uma vez que por meio de idelizações ela acaba por ser internalizada, assumindo o papel de um supereu tirânico. Os indivíduos são levados a investir massivamente em bens de consumo que prometem o que não será cumprido devido ao duplo fetiche da mercadoria: as coisas se deificam e os homens se reificam.

Ao contrário dos outros momentos históricos, a indústria cultural, que transforma tudo em mercadoria, não deixa possibilidade para os relacionamentos com objetos totais com base nas qualidades identitárias, e assim ascentua a cisão entre as correntes da vida amorosa, apontando para uma falsa possibilidade altamente ilusória: enquanto antes a corrente terna se circunscrevia a elementos de amparo ou qualidades subjetivas (as virtudes, o sublime, etc.), na sociedade de consumo o que passa a ser objeto de investimento são os bens simbólicos propagados pela indústria cultural; e os bens de consumo regidos pela lógica da mercadoria não enriquecem ou substancializam o eu, pelo contrário, eles o deixam no vazio e à mercê de um supereu tirânico que cobra o gozo.

A corrente terna é desviada para possíveis meios de amparo e qualidades de alteridade que, submetidos à lógica da mercadoria, não possibilitam o retorno libidinal, o que enfraquece a possibilidade dos indivíduos de investir no narcisismo secundário. Este teria a marca das construções amorosas apontadas por Enriquez (2003): mentalização, sublimação, trocas afetivas, busca de prazer permeado pela ânsia de alteridade e proteção; mas na sociedade de consumo essa *construção amorosa* é fragilizada, porque construção - como discutimos no

início de nosso trabalho - requer tempo, dedicação e colaboração, características que são enfraquecidas na atualidade, e, devido ao projeto do individualismo exacerbado, o que ocorre, segundo o autor, é uma possível renúncia ao amor.

Como aponta Lipovestsky (1989), o que sobra são as incursões de Thânatos que se apresentam por meio da corrente sensual, marcada pela busca de prazeres sensuais/corpóreos na competição e rivalidade entre os pares, elementos típicos da cisão entre as duas correntes da vida amorosa. Seguindo a imagem da Torre de Babel, em que cada um fala uma língua diferente própria língua, os indivíduos na contemporaneidade estão enfraquecidos em sua possibilidade de construir um diálogo intersubjetivo com base nas identificações que orientam a busca de parceiros segundo suas qualidades identitárias e para alcançarem o narcisismo secundário da relação, e assim o que se perpetua é a dificuldade de uma construção amorosa.

3.3 - O futuro de algumas Ilusões: os amores ágape, cortês, romântico e líquido e suas relações com as realizações disfarçadas de desejos reprimidos

*Sem dúvida nossa vida seria muito pior sem o nosso
espantoso talento para ilusão*

Virgínia Woolf (2008,p.188)

Neste capítulo buscaremos analisar o ponto discutido anteriormente, em que os ideais de construções amorosas foram apresentados como importantes *vantagens da civilização*, as quais correspondem a uma tentativa de manter os indivíduos coesos em uma organização social com base em um ideal comum e nos laços libidinais entre os pares. Assim os indivíduos, a partir dessas vantagens encontram nesta mesma civilização que cobra a renúncia de seus impulsos um caminho para satisfações substitutas. Buscaremos adentrar na lógica destes ideais sociais que orientam a vida amorosa a partir das fantasias e da possível configuração de uma ilusão diante das repressões. Para tanto, será necessário retomarmos, ainda que brevemente, a história da psicanálise e as discussões de Freud sobre as fantasias e as ilusões.

Como já discutimos na apresentação do capítulo I, a psicanálise freudiana não surgiu e se desenvolveu como um sistema fechado e completo - muito pelo contrário, com bases sólidas e bem fundamentadas, a ciência construída por Sigmund Freud possui, desde seu início, um estado de mudança permanente diante dos problemas encontrados ao longo de sua pesquisa sobre o inconsciente.

Segundo Ernest Jones (1989a) e Gonzáles Rey (1994), essa natureza que privilegia a edificação do conhecimento e o caráter construtivo-interpretativo do conhecimento; é a pedra filosofal de uma ciência criada na tensão entre o pensamento qualitativo e o quantitativo. Todos estes elementos se tornaram possíveis nos caminhos científicos trilhados por Freud.

Sigmund Freud saíra dos laboratórios de neurofisiologia, em que imperava a doutrina de Herman Hemnholtz, que estudava o sistema nervoso para encontrar novos caminhos para a psicopatologia diante dos estudos de Charcot e Berheim. Seu encontro com a hipnose enquanto um método de estudo da histeria marcou uma importante passagem na direção de seus estudos sicopatológicos com base nas ciências naturais, visão que, segundo Jones (1989a), sempre fora a preocupação de Freud.

O enfoque na vida anímica possibilitado pela hipnose contrariava a ênfase da psiquiatria dominante, que apontava a degeneração nervosa como causa da histeria; e é justamente neste contexto que Freud descobre, juntamente com Breuer, a perspicaz potencialidade de um novo método para o estudo da histeria: o método catártico. Aqui Freud e Breuer dão o mais importante passo que lançará as bases para o nascimento da psicanálise propriamente dita: a escuta do sofrimento histérico e o sentido dos sintomas ligados à história de vida dos pacientes. (Freud, 1996/1916).

A mudança metodológica que se efetuou com a passagem da hipnose para o método catártico de Breuer não fora casual. Segundo Freud (1996/1911b), primeiramente seu maior obstáculo na utilização da hipnose foi o fato de que nem todas as pessoas são hipnotizáveis, e o próprio Freud não se encarava como um bom hipnotizador; depois as dificuldades não cessaram de aparecer. O autor considerava que a hipnose não oferecia resultados satisfatórios para a resolução dos sintomas, porque estes não eram eliminados completamente ou porque ele a tinha como um método muito invasivo, uma vez que as pessoas em estado hipnótico não tinham consciência da importância de sua própria história e do sofrimento gerado; e por último, segundo o autor, a hipnose burlava um dos pontos mais importantes no tratamento das psiconeuroses: a resistência.

A utilização do método catártico tanto por Breuer e quanto por Freud possibilitou a descoberta dos mecanismos das psiconeuroses de defesa. Como o nome sugere, Freud

abandonou a concepção de que a histeria era consequência da degeneração nervosa e apontou a importância da sexualidade e das defesas como causas dos sintomas neuróticos. Essa tese aumentou a divergência entre Freud e Breuer, quanto à causa das psiconeuroses, pois este último acreditava que a causa da formação dos sintomas eram os estados hipnoides que precediam seu surgimento.

Quanto à *conditio sine qua non* da psiconeurose, a princípio ambos estavam de acordo. Segundo os autores, ela surgia mediante um trauma que produzia um estrangulamento do afeto. Esse afeto estrangulado logo encontrava diferentes caminhos na tentativa de aliviar a tensão represada, encontrando tanto na histeria quanto na neurose obsessiva diferentes possibilidades de seu escoamento na forma de sintomas. O sintoma era aliviado quando o afeto encontrava seu caminho original por meio de sua expressão relacionada ao trauma originário, a que se dava o nome de *ab-reação*. As psiconeuroses, então, seriam resultantes de afetos estrangulados que assim se tornaram devido a algum trauma que tivesse inviabilizado sua correta descarga, tornando esta lembrança o agente nocivo de sua causação. O método catártico consistia em trazer à tona estas lembranças traumáticas ao fazer a *ab-reação*.

Foi justamente a temática da sexualidade, enquanto cerne do trauma nas psiconeuroses, que levou ao rompimento entre Freud e Breuer e, segundo o próprio Freud, ao nascimento da psicanálise propriamente dita (Freud, 1996/1911c). Com base nas defesas, nas resistências e na natureza sexual das neuroses, Freud pôde construir e elucidar o que ele próprio chamaria de pedra angular da psicanálise: o conceito de repressão. A repressão o conceito de inconsciente e sexualidade infantil foram para Freud os alicerces indiscutíveis da psicanálise (Freud, 1996/1911b).

Aqui chegamos ao ponto importante que nos levará aos objetivos de nosso capítulo. Com base na construção teórico-metodológica da psicanálise (aprofundamento nos fenômenos da resistência, da repressão e outros), Freud foi levado à análise e interpretação dos sonhos, vislumbrando nestes a via de acesso primordial ao inconsciente. O filósofo, explorando e analisando os sonhos nos mesmos moldes em que trabalhara com as psiconeuroses, com base em sua teoria desvendou para estes uma nova significação e elaborou sua célebre descoberta: os sonhos são realizações disfarçadas de desejos reprimidos. Juntamente com essa assertiva, uma construção sólida sobre as fantasias e seus derivados surgira no corpo conceitual da psicanálise.

De acordo com Freud (1996/1900), os sonhos apresentam em sua estrutura dois importantes núcleos: o conteúdo latente e o conteúdo manifesto dos sonhos. O segundo deles representa as formações expressas diretamente na vivência do sonho, do qual nos recordamos

ao acordar. Este é composto por elementos confusos, aparentemente desconexos e sem lógica. Segundo a autora característica dos sonhos (no caso, seu conteúdo manifesto) é vivenciado desta forma porque teve sua verdadeira informação e conteúdo desfigurados pelo *trabalho do sonho*. É o trabalho do sonho que corrompe seu verdadeiro significado. Essa deformação acontece porque o conteúdo subsistente (no caso, o conteúdo latente do sonho) passou pelo mesmo veto que os desejos reprimidos dos neuróticos passam em sua busca de realização; assim, os sonhos apresentam a mesma dinâmica de transfiguração apresentada nos sintomas neuróticos.

Segundo Freud (1996/1900), essa tese sobre o disfarce na realização de desejos, o *trabalho do sonho* e a transformação do conteúdo latente em conteúdo manifesto torna-se clara quando se analisam os sonhos de crianças da mais tenra infância. Segundo o autor, as crianças numa certa idade não apresentam essa distorção dos conteúdos latentes do sonho, ou seja, sonham claramente com a realização de desejos que não puderam ser satisfeitos na vida de vigília. Assim, o próprio autor apresenta o exemplo em que seu filho sonhou limpidamente que estava brincando em uma cabana ao pé da montanha no período de férias ou que estava comendo deliciosos bombons na chocolateria. A surpresa é que estas realizações partiram da frustração de dias anteriores.

Para Freud (1996/1900), ao contrário das crianças, os adultos em seus sonhos apresentam desejos que se opõem à sua personalidade moral e ética, fator responsável pela distorção de seus conteúdos; mas estes desejos, por apresentarem-se como expressão do inconsciente e do desejo reprimido, continuam a pressionar no sentido de sua satisfação. Esse núcleo, que é representado pelos desejos que buscam satisfação, é o chamado conteúdo latente do sonho, que pelo trabalho dos sonhos se torna aparentemente ininteligível no conteúdo manifesto. Os sonhos, então, apresentam-se como uma possibilidade de satisfação alucinatória dos desejos reprimidos, os quais, disfarçados, encontram na vida onírica uma possibilidade de alcançar expressão, principalmente porque são disfarçados por meio do trabalho do sonho, sendo negligenciados até mesmo pelo sonhador. Afirma Freud (1996/1900):

É necessário apenas observar o fato de que minha teoria não se baseia numa consideração do conteúdo manifesto dos sonhos, mas refere-se aos pensamentos que o trabalho de interpretação mostra estarem por trás dos sonhos. Devemos estabelecer um contraste entre os conteúdos manifesto e latente dos sonhos. Não há dúvida de que existem sonhos cujo conteúdo manifesto é de natureza aflitiva. Mas terá alguém tentado interpretar esses sonhos? Revelar os pensamentos latentes que se encontram

por trás deles? Senão for assim, as duas objeções levantadas contra minha teoria são inconsistentes: é ainda possível que os sonhos aflitivos e os sonhos de angústia, uma vez interpretados, revelem-se como realizações de desejos (p. 170).

Assim, Freud desenvolveu uma correlação entre os sintomas neuróticos e os sonhos em que ambos apresentam uma dinâmica entre os desejos reprimidos e as consequências destes na vida anímica dos sujeitos. Segundo Freud (1996/1916a), a semelhança psicodinâmica na manifestação dos sonhos, dos sintomas e da fantasia e seus derivados é perfeitamente justificável. Afirma o autor:

Essa inversão se justifica de vez que o estudo dos sonhos não apenas é a melhor preparação para o estudos das neuroses, como também porque os sonhos, por si mesmos, são um sintoma neurótico que nos oferece, ademais, a mais inestimável vantagem de ocorrer em todas as pessoas sadias (p. 89).

Mais especificamente, Freud (1996/1916b) nos apresenta a ideia de que “devemos lembrar que os mesmos processos pertencentes ao inconsciente têm seu desempenho na formação dos sintomas, tal qual, no formação dos sonhos- ou seja, condensação e deslocamento. Um sintoma, tal qual um sonho representa algo como já tendo sido satisfeito: uma satisfação à maneira infaltil.”(p, 36). Essa correlação é exaustivamente discutida por Freud, para quem, desde os tempos mais remotos do estudo da histeria um dos fatores marcantes na manifestação dos sintomas é o fato de a neurose ter o propósito de alienar o paciente de seus desejos/impulsos, arrancando-o da realidade. Esse afastamento da realidade se dá porque esta, no seu todo ou em parte, é vivenciada como insuportável pelo sujeito.

Esta possibilidade de interpretação engendrada pela psicanálise, possibilitou a Freud diversas incursões nos mais diferentes terrenos das realizações humanas – como a filosofia, a filologia, a biologia, a sociologia, a literatura, etc. Depois e “Interpretações dos sonhos” podemos encontrar diversas construções de análises que extravasaram para outros campos do saber. Freud analisa coisas variadas, como uma obra da literatura de Jensen em “Delírios e sonhos da gradiva de Jensen”; o estudo da vida de Leonardo Da Vinci e as bases subjetivas que orientaram suas criações artísticas em “Leonardo Da Vinci e um lembrança de sua infância” – além de obras de Goethe, Dostoievsky e Shakespeare, por exemplo, mas o faz sempre utilizando o material psicanalítico para encontrar meios de comprová-lo, desenvolvê-lo e aprimorá-lo; ou seja, **baseado numa Psicanálise de bases no inconsciente, na**

repressão e na sexualidade infantil, que formam a estrutura interpretativa de sua ciência. Assim, Freud abriu caminho para análises médicas e não médicas da vida humana. Afirma Jones (1989b):

Embora a investigação psicanalítica das psiconeuroses tenha sido a base de todo o trabalho de Freud, propiciando acesso direto às camadas mais profundas da mente, ele desde o início estava ciente de que as conclusões que alcançara desse modo tinham validade bem mais ampla. Além do mais, era esse aspecto mais amplo de sua obra que ele estava basicamente interessado. Freud queria saber como a mente funciona, o que a faz funcionar e as leis de seu funcionamento. Já que suas descobertas eram ligadas às áreas mais primitivas e menos racionais da mente, ele se interessava por qualquer modo como chegam à expressão – especialmente os produtos da fantasia – seja nas neuroses, nos mitos, nas lendas, no folclore ou nos hábitos. Ele se preocupava menos com as adaptações à realidade, as funções do intelecto na ciência e outros setores. Contudo, ainda tratava da maneira como o inconsciente mais profundo pode influir ou interferir nas operações mais superficiais do intelecto (Jones, 1989b, p. 333).

O próprio Freud (1996/1917), discorrendo sobre esta potencialidade da psicanálise, afirma:

O que caracteriza a psicanálise como ciência não é o material de que trata, mas sim a técnica com a qual trabalha. Pode ser aplicada à história da civilização, à ciência da religião e da mitologia não em menor medida do que à teoria das neuroses, sem forçar sua natureza essencial. Aquilo que ela visa, aquilo que realiza, não é senão descobrir o que é inconsciente na vida mental (Freud, 1996/1917,p.389).

Não podemos nós analisar os diversos tipos de ideais sociais das construções amorosas com base nos preceitos teóricos de sua psicanálise enquanto técnica de interpretação e exploração da vida anímica? Ou entendermos o amor-ágape, o amor cortês, o amor romântico e o amor líquido/libre como representações imaginativas/ideativas da/civilização enquanto fruto desta contradição entre desejos e sua conseqüente repressão? Ainda mais: podemos, a partir dos estudos de Freud sobre os sonhos, as fantasias e as psiconeuroses, analisá-los como produtos imaginativos de satisfações substitutivas em cada época?

O próprio Freud (1930) nos oferece a confirmação ao apontar que concebe como constructo da civilização toda e qualquer instituição que vise regular as relações entre os homens e diferenciá-los, bem como distanciá-los de seus parentes animais. Assim, como já vimos no capítulo II, as construções amorosas supracitadas encontram-se perpassadas pela moral de cada época, enquadrando-se no grupo de componentes que constituem as chamadas *vantagens da civilização*. Jones (1989) Sobre a aplicação da psicanálise para elucidação de conteúdos aplicados à história da civilização e seus derivados, Jones (1989) afirma:

A primeira aplicação do conhecimento psicanalítico aqui foi na elucidação de mitos e contos de fadas, os sonhos dos primórdios da humanidade. Mas ela podia ser usada para lançar luz sobre as grandes instituições das civilizações: religião, moral, direito e filosofia. Há uma estreita relação entre as realizações mentais do indivíduo e as das comunidade, já que ambas provém das mesmas fontes dinâmicas. A principal atividade da mente é a obtenção de liberação para a tensão. Um pouco dessa liberação é obtida por gratificação direta, mas permanece uma proporção considerável que tem de buscar quaisquer formas indiretas disponíveis. De acordo com Freud, foi esse volume livre de energia que criou nossas várias instituições sociais. A crença primitiva “onipotência de pensamentos”, de que ainda há muitos remanescentes, tem de ser modificada por um crescente contato com a realidade; temos aí a passagem da fase anímica, através da religiosa, para a científica. Mitos, religião e moral podem ser encarados como tentativas de obter compensação para satisfações que não são encontradas na realidade (Jones, 1989b, p. 223).

Assim, empreenderemos neste capítulo, uma análise destas grandes representações do amor que orientaram e ainda orientam as construções amorosas ao longo dos tempos, buscando entendê-las em sua ligação com a construção das fantasias e das ilusões.

3.3.1- Delírios e fantasias

Vimos acima a relação que Freud apresenta entre sonhos e sintomas a partir da manifestação do inconsciente diante da repressão, ou seja, a mobilização dos processos primários (deslocamento e condensação) em detrimento dos processos secundários - a atenção, a postergação e a renúncia. Além dos sonhos e sintomas, os chistes e as parapraxias

também ocupam um lugar de destaque nestes tipos de mobilização. Em relação aos primeiros, estas compilações são amplamente discutidas na obra freudiana “A interpretação dos sonhos”, em que o autor discute as transformações sofridas pelo conteúdo inconsciente na tentativa de alcançar expressão e descarga.

Continuaremos nossos estudos sobre as fantasias e os processos criativos com obra “Escritores Criativos e Devaneios”, outro importante texto de Freud (1996/1907b) sobre as fantasias e as construções ideativas e imaginativas na vida humana. Nesta obra Freud discute as características da fantasia e suas particularidades a partir de seu correlato infantil, o *brincar*; bem como o *modus operanti* de ambas.

Para Freud (1996/1907b), os primeiros traços de uma atividade imaginativa são encontrados logo na infância, em que a brincadeira e os jogos aparecem como uma das atividades mais importantes na vida da criança. Segundo o autor, este fenômeno não acontece por acaso, mas porque as crianças, ao brincar, passam a criar um mundo próprio, envolto em fantasias, em que buscam reajustar as atividades e características de uma realidade indomável e muitas vezes desagradável do ponto de vista da criança. Afirma Freud (1996/1907b):

Ao crescer as pessoas param de brincar e parecem renunciar ao prazer que obtinham do brincar. Contudo, quem compreende a mente humana sabe que nada é tão difícil para o homem quanto abdicar de um prazer que já experimentou. Na realidade, nunca renunciamos a nada; apenas trocamos uma coisa por outra. O que parece ser uma renúncia é, na verdade, a formação de um substituto ou sub-rogado. Da mesma forma, a criança em crescimento, quando pára de brincar, só abdica do elo com os objetos reais; em vez de brincar, ela agora fantasia. Constrói castelos no ar e cria o que chamamos de devaneios (p. 136).

Cabe aqui uma pergunta: qual a linha de intersecção entre a fantasia e o brincar? Para Freud (1996/1907b), a fantasia e o brincar são ligados diretamente com as necessidades do corpo e da mente e com as dificuldades de realizar suas necessidades, desejos e pretensões; assim, surgem como uma formação substitutiva em busca da realização de desejos mediante suas complicações no contato com a realidade, a ética e a moral, em que as barreiras para esta satisfação se afiguram em primeiro plano. Para o autor,

O brincar da criança é determinado por desejos: de fato, por um único desejo- que auxilia seu desenvolvimento – o desejo de ser grande e adulto. A criança está sempre

brincando de “adulto”, imitando em seus jogos aquilo que conhece da vida dos mais velhos. Ela não tem motivos para ocultar esse desejo. Já com o adulto é diferente. Por um lado, sabe que dele se espera que não continue a brincar ou a fantasiar, mas que atue no mundo real; por outro lado, alguns dos desejos que provocaram suas fantasias são de tal gênero que é essencial ocultá-las. Assim, o adulto envergonha-se de suas fantasias por serem infantis e proibidas (p. 137).

A próxima obra na qual Freud se aprofundará no tema da fantasia e das criações imaginativas é “Sonhos e delírios na Gradiva de Jensen”, obra que, de acordo com Jones, foi indicada a Freud por Carl Gustav Jung. Afirma Jones (1989b) que Jung apresentou a obra a Freud indicando a imensa contribuição que o romance poderia trazer para a psicanálise, uma vez que a obra apresentava todos os componentes passíveis de análise a partir da “interpretação dos sonhos” e os conhecimentos construídos pela psicanálise. Assim, Freud aceitou a indicação, que lhe trouxe importantes contribuições a respeito da importância da sexualidade infantil e do conteúdo reprimido para a formação dos delírios e das fantasias.

Freud (1906), em sua obra “Delírios e Sonhos na Gradiva de Jensen”, apresenta uma detalhada diferenciação entre delírios e fantasias. Segundo o autor, podem-se apontar duas importantes características de um delírio como ponto normativo para diferenciá-lo de outras perturbações. O primeiro deles é o fato de a manifestação de um delírio estar relacionada às fontes anímicas que não produzem um efeito direto sobre o corpo do indivíduo como pode acontecer com as alucinações, por exemplo, mas se manifesta apenas por indicações mentais. O segundo elemento é o ponto mais importante: segundo Freud (1996/1906), o delírio caracteriza-se pelo fato de nele as fantasias ganharem uma primazia na vida do sujeito, chegando ao ponto de tornar-se uma crença que influencia as ações de quem as vivencia.

Para Freud (1996/1906), este segundo ponto normativo presente nos delírios – a crença – não é de todo fruto das fantasias, uma vez que em sua história pregressa os sujeitos realmente vivenciaram algum aspecto do que querem crer que parte do refluxo da libido e vai até os primeiros estágios de seu desenvolvimento. No caso do arqueólogo Herbert, que já discutimos no capítulo segundo, realmente existira um relacionamento afetivo-sexual soterrado, mas em sua infância, não na cidade de Pompeia.

Como já fora dito, Freud (1996/1906) apresenta o inconsciente como importante núcleo na criação e desenvolvimento das fantasias e dos delírios. Mais ainda que apontar o inconsciente como a origem destes acontecimentos, o autor aprofunda a discussão sustentando a ideia de que somente o fato de um conteúdo ser inconsciente não seria o suficiente para que

as fantasias se manifestem. É necessário que um outro elemento se junte ao que é inconsciente para que haja força suficiente para sua formação: a repressão.

Segundo Freud (1996/1906), as fantasias e seus derivados resultam de algum conteúdo reprimido que começa a produzir efeitos na vida de vigília, sem que necessariamente estes conteúdos sejam conscientes. Como já apresentamos esclarecedoras discussões sobre os fundamentos econômicos, dinâmicos e topográficos a respeito do inconsciente e da repressão, é importante apenas ressaltarmos uma das mais importantes características do reprimido apontadas por Freud, que é “justamente a de não conseguir chegar à consciência, apesar de sua intensidade” (Freud, 1996/1906, p. 50). O autor discorre então que o delírio e as fantasias são produtos substitutivos que surgem como resultado da repressão. Nesta se observa a tentativa de manter inconscientes certas ideias que poderiam se tornar operantes, mas se deparam com uma barreira na natureza moral dos indivíduos em face da qual encontram na fantasia uma possibilidade de apresentação e expressão, embora distorcida. Assim, essas satisfações substitutivas têm o caráter de uma conciliação entre estas forças. Segundo Freud (1906),

Os sintomas de um delírio – tanto as fantasias como as ações- na verdade são produtos de uma conciliação entre as duas correntes mentais, e numa conciliação são levadas em conta as pretensões das duas partes, mas cada parte precisa renunciar a uma parcela do que quer alcançar. Só através de uma luta é que se alcança essa conciliação (...). Na realidade, essa formação é constante na formação de um delírio. O ataque a resistência são renovados após a construção de cada conciliação, que nunca é, por assim dizer, inteiramente satisfatória (p.53).

Neste ponto, Freud (1996/1906) insere na discussão o carácter conflitivo da neurose e outros fenômenos - como a fantasia - que possam estar envolvidos na dissociação e tensão entre consciente e inconsciente, desejo e repressão, instintos sexuais e instintos do ego, etc. Cabe lembrar, neste ponto, que o um dos elementos subsistentes nestes elementos são as duas correntes afetivas da mente e da vida amorosa, já que os instintos do ego e os instintos sexuais se desdobram, respectivamente, nas correntes terna e sensual da vida amorosa. Esta assertiva é postulada pelo autor quando afirma: “A validade das hipóteses de conflito psíquico e de formação de sintomas através de conciliações entre as duas correntes em luta já foi demonstrada por mim no caso de pacientes observados e tratados medicamente na vida real.” (p. 55).

Num texto posterior, intitulado “O futuro de uma ilusão”, Freud (1996/1929) passa a analisar a religião como uma realização disfarçada de um desejo reprimido, em que o desejo que figura como motor para a formação desta ilusão é o desejo de amparo das figuras parentais diante do desamparo na vida da humanidade. Neste texto o autor faz uma importante discussão sobre a ilusão e sua relação com o delírio. Afirma o autor:

O que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos. Com respeito a isso, aproximam-se dos delírios psiquiátricos, mas deles diferem também à parte a estrutura mais complicada dos delírios. No caso destes, enfatizamos com essencial o fato de eles se acharem em contradição com a realidade. As ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis ou em contradição com a realidade. Por exemplo, uma moça de classe média pode ter a ilusão de que um príncipe aparecerá e se casará com ela. Isso é possível, e certos casos assim já ocorreram. Classificar-se essa crença com ilusão ou como algo análogo a um delírio dependerá da própria atitude pessoal. [...] Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação (p. 40).

Assim podemos compreender que as ilusões e os delírios estão necessariamente ligados à construção das fantasias, as quais atuam como motor de seu funcionamento. A diferenciação está na natureza de envolvimento em sua vinculação com o *teste de realidade*, ou até mesmo com os elos de identificações culturais que a fantasia provoca. No início de nosso capítulo perguntamos se os amores ágape, romântico, livres, etc. podem ser analisados e interpretados em sua relação com a fantasia, surgindo como produtos das repressões e/ou frustrações. Freud (1996/1927) nos oferece uma resposta afirmativa e ainda nos possibilita um passo a mais em nossa análise sobre esses ideais sociais de construções amorosas. Além de apontar os elos entre as fantasias e as ideias referentes aos ideais de amores e relações afetivo-sexuais, também orienta nossas reflexões sobre a importância destas manifestações enquanto conteúdos de ilusões. questiona o autor:

Tendo identificado as doutrinas religiosas com ilusões, somos imediatamente defrontados por outra questão: não poderão ser de natureza semelhante outros predicados culturais de que fazemos alta opinião e pelos quais deixamos nossas

vidas serem governadas? Não devem as suposições que deteminam nossas regulamentações políticas serem chamadas também de ilusões? E não acontece que, em nossa civilização, as relações entre os sexos sejam perturbadas por ilusão erótica ou um certo número dessas ilusões?(Freud, 1996/1927, p. 43)

Tendo em vista nossos estudos sobre as modificações que as correntes terna e sensual expressaram ao longo dos tempos, podemos entender três importantes pontos. O primeiro é que diante das normas e tradições de cada momento histórico as correntes da vida amorosa ganham diferentes denominações; e o segundo é o fato de que estes ideais de “*construção amorosa*” em cada período diferente seguem exatamente as orientações da cada momento histórico; e terceiro é que cada ideal social de construção amorosa surge como uma *vantagem da civilização* diretamente ligada aos interditos da ordem social vigente; mais especificamente, que estes ideais de construções amorosas possuem um ele de reedições contínuas de proibições.

Agora podemos analisar estas manifestações como claras realizações difarçadas de desejos reprimidos, e assim essas construções imaginativas baseadas na fantasia aparecem como ilusões oriundas de cada momento histórico. Isto significa que, mais do que representar um ideal de *construção amorosa* que orienta a vida dos indivíduos de acordo com as tradições vigentes, esses ideais aparecem como fruto ilusório das proibições vigentes: o amor-ágape representa a completude ilusória de acordo com os preceitos religiosos; o amor romântico representa a satisfação ilusória como reposta às exigências da modernidade; e o amor livre não surge como produto da liberdade - ao contrário, representa a ilusão de este relacionamento ser possível numa sociedade administrada que cobra a liberdade e o sucesso de seus membros. Esta possibilidade de interpretação é satisfatoriamente apontada por Freud quando afirma:

Não devemos supor que os produtos dessa atividade imaginativa – as diversas fantasias, castelo no ar e devaneios – sejam esteriotipados ou inalteráveis. Ao contrário, adaptam-se às impressões mutáveis que o sujeito tem da vida, alterando-se a cada mudança de sua situação e recebendo de cada nova impressão ativa uma espécie de “carimbo de data de fabricação”. A relação entre fantasia e o tempo é, em geral, muito importante. É como se ela flutuasse entre três tempos – os três momentos abrangidos pela nossa ideação. O trabalho mental vincula-se a uma impressão atual, a alguma ocasião motivadora no presente que foi capaz de despertar

um dos desejos principais do sujeito. Dali, retrocede à lembrança de um experiência anterior (geralmente da infância) na qual esse desejo foi realizado, criando um situação referente ao futuro que representa a realização de desejo. O que se cria então é um devaneio ou fantasia, que encerra traços de sua origem a partir da ocasião que provocou e a partir da lembrança. Dessa forma o passado, o presente e o futuro são entrelaçados pelo fio do desejo que os une (Freud, 1996/1907b, p. 138).

Vamos agora aprofundar-nos na intrínseca relação entre os instintos sexuais e os instintos egoicos para entendermos a relação destes com as correntes terna e sensual e seus descobrimentos na formação das fantasias e das ilusões. Assim, poderemos entender pormenorizadamente qual o papel da cultura e da sociedade na formulação dessas ilusões.

3.3.2 - Conflito psíquico: confluências do instinto sexual e dos instintos do ego na formação das fantasias

Como já vimos, a dissociação entre as correntes terna e sensual também encontra sua fonte no conflito psíquico e, conseqüentemente, na repressão, pois estes elementos também podem abrir caminho para a formação das fantasias. Mas o que é conflito psíquico? Qual o lugar de cada uma destas correntes nesta dinâmica?

Para responder a estas perguntas será necessário fazermos essa relação com base nas discussões de Freud (1996/1916b) sobre a dicotomia entre instintos sexuais e instintos do ego.

Segundo Freud (1996/1916b), o problema da causação das neuroses, assim como outras satisfações substitutivas, encontra sua base na luta dos impulsos do sujeito contra outra parte que se posiciona contrariamente. É justamente a este jogo de forças que o autor dá o nome de *conflito psíquico*. Ainda mais especificamente, Freud (1996/1916b) observa este conflito psíquico tem origem nos objetivos e finalidades - muitas vezes antagônicos - entre instintos sexuais e instintos do ego. Nas palavras do autor,

*O conflito surge pela frustração, em consequência da qual a libido, impedida de encontrar satisfação, é forçada a procurar outros objetos e outros caminhos. A precondição necessária do conflito é que esses outros caminhos e objetos suscitem desaprovação em uma parte da personalidade, de forma que se impõe um veto que impossibilita o novo método de satisfação, tal como se apresenta. A partir desse ponto, a formação dos sintomas segue seu curso[...] As **tendências libidinais***

rechaçadas conseguem, não obstante, abrir caminho por algumas vias indiretas, embora, verdadeiramente, não sem levar em conta a objeção, submetendo-se a algumas deformações e atenuações. As vias indiretas são aquelas que toma a formação dos sintomas; estes constituem a satisfação nova ou substituta, que se tornou necessária devido a frustração (p. 353).

De acordo com Freud (1996/1916b), estas frustrações têm origem tanto externa quanto interna, uma vez que a primeira remove uma possibilidade de satisfação objetiva do mundo externo, ao passo que a frustração interna procura excluir outra possibilidade – que na vida anímica assume várias formas de acordo com as características primárias do inconsciente - acarretando o conflito psíquico. Quando o autor sugere uma frustração interna, ele está falando também da força do veto da repressão sobre os mais diferenciados objetos, objetivos e finalidades dos instintos. Segundo ele, “(...) essas forças, genericamente falando, são as forças instintuais não sexuais. Classificamo-las conjuntamente como “instintos do ego” (p. 353), enquanto “o conflito patogênico é, pois, um conflito entre os instintos do ego e os instintos sexuais”(p. 354). Buscando clarear ainda mais nossa visão sobre o conflito psíquico e o papel dos instintos do ego e os instintos sexuais nesta trama, o autor afirma:

A psicanálise jamais se esqueceu de que há também forças instintuais que não são sexuais. Ela se baseou numa nítida distinção entre os instintos sexuais e os instintos do ego, e, apesar de todas as objeções, sustentou não que as neuroses derivam da sexualidade, mas sim, que , sua origem se deve a um conflito entre o ego e a sexualidade. E nem possui qualquer motivo concebível para contestar a existência ou importância dos instintos do ego, enquanto rastreia a parte executada pelos instintos sexuais na doença e na vida corrente. Simplesmente a psicanálise teve o destino de começar por interessar-se pelos instintos sexuais, de vez que as neuroses de transferência os tornaram os de mais fácil acesso ao exame, e porque à psicanálise coube a tarefa de estudar aquilo que outras pessoas haviam descuidado (p. 354).

Como já apresentado no capítulo **II**, Freud (1996/1905a) concebe o desenvolvimento dos instintos sexuais representados pela libido e suas respectivas organizações como estando – pelo menos a princípio- em consonância com o desenvolvimento do ego e seus instintos. No início do desenvolvimento os instintos do ego e os instintos sexuais encontram na amamentação (fase oral) a mesma fonte de satisfações: o seio materno; mas com os futuros

desenvolvimentos do ego e sua orientação biológica em maturação, essa complacência com os instintos sexuais encontra dificuldades em se manter, levando ambos a buscarem diferentes possibilidades de satisfação na realidade e na fantasia - muitas vezes contrastantes. Aqui se encontram as fixações e regressões e seus ancoramentos, segundo Freud (1916):

Se a realidade se mantiver intransigente, ainda que a libido esteja pronta para assumir um outro objeto em lugar daquele que lhe foi recusado, então a mesma libido, finalmente, será compelida a tomar o caminho da regressão e a tentar encontrar satisfação, seja em uma das organizações que já havia deixado para trás, seja em um dos objetos que havia anteriormente abandonado. A libido é induzida a tomar o caminho da regressão pela fixação que deixou após si nesses pontos do seu desenvolvimento (p.362).

Neste contexto, qual é o caminho da libido a partir das regressões e fixações até a formação das fantasias? Para Freud (1996/1916), é justamente este caminho para sua expressão que leva a libido a procurar escapar das objeções do ego e dos instintos deste, e essa saída é concedida por meio das fixações situadas no curso do seu desenvolvimento; mas a grande potencialidade deste recurso da libido nas regressões e nas fixações é o fato de estarem de acordo com o chamado Princípio do Prazer. Explica o autor:

Catexizando essas posições reprimidas, à medida que se desloca para trás, a libido se retirou do ego e afastou-se de suas leis e, ao mesmo tempo, renunciou a toda educação que adquiriu sob influência do ego. Era dócil somente enquanto a satisfação lhe acenava; mas sob a dupla pressão da frustração externa e interna, torna-se refratária e relembra épocas anteriores e melhores. Tal é o caráter fundamentalmente imutável da libido. As ideias, às quais agora transfere sua energia em forma de catexia, pertencem ao sistema do inconsciente e estão sujeitas aos processos que ali são possíveis, sobretudo condensação e deslocamento (p. 362).

Para Freud (1996/1916), é justamente neste ponto que reside uma das informações mais importantes a respeito das organizações da libido, suas regressões e seus caminhos para a formação dos sintomas diante da frustração. Segundo o autor, a libido encontra a possibilidade de ancoramento nas fixações e regressões devido às fantasias, as quais, segundo Freud, aparecem como um lugar privilegiado e, em parte, fora da lei da realidade e do ego. Afirma o autor que no campo da fantasia são mantidas todas estas tendências e objetos de

satisfação que foram abandonados pelo ego, assim as fantasias surgem como importante elemento que subsidia esta plasticidade da libido.

3.3.3 - Sob o império dos processos primários: a influência dos dois princípios fundamentais do acontecer síquico na formação e sustentação das fantasias

De acordo com o trabalhado no capítulo II, as diferenças qualitativas entre os instintos sexuais e os instintos do ego encontram em seus objetos e objetivos de satisfação um importante norteador: enquanto os instintos do ego têm objetos bem definidos e rigorosamente estáveis, os instintos sexuais, sem dúvida, apresentam uma importante relativização de seus objetos para satisfação. Segundo Freud, (1996/1906), além do enfoque qualitativo, a diferença entre essas duas classes de instintos em relação a suas futuras digressões também encontra sua explicação numa base econômica: por meio do Princípio do Prazer e do Princípio de Realidade.

Estes dois princípios, que Freud concebeu como os “dois princípios do Funcionamento Mental”, são de crucial importância para se entender o papel e orientação dos instintos do ego e dos instintos sexuais e as duas correntes da vida afetiva em sua relação com a formação da fantasia e as criações imaginativas. Afirma Freud (1996/1906):

Não há dúvida de que o curso estabelecido do desenvolvimento pode ser perturbado e alterado em todo indivíduo, através de influência externas recentes. Mas conhecemos a força que impôs à humanidade um desenvolvimento dessa ordem e mantém sua pressão na mesma direção nos dias atuais. Essa força, é, mais uma vez a frustração advinda da realidade, ou, se quiser-mos dar-lhe o nome verdadeiro, o nome de peso, as “exigências da vida” – Necessidade (Ananke). Esta tem sido uma educadora rigorosa e tem exigido muito de nós. Os neuróticos estão entre aqueles de seus filhos aos quais seu rigor causou maus resultados; este, porém, é um risco que se corre em qualquer educação. Essa valorização da importância das necessidades da vida, aliás, não necessita pesar contra a importância das “tendências internas de desenvolvimento”, se se pode demonstrar que isto está presente (p. 358).

É preciso aqui esclarecer o que são o princípio do prazer e o princípio de realidade e qual a sua importância nas asserções, disjunções e soluções entre as duas classes de instintos no que tange à fantasia. Jones (1989b) nos oferece uma sintética mais relevante resposta a estas indagações. Afirma o autor:

Os dois princípios aqui estabelecidos por Freud, e que ele denominou “princípio do prazer” e “princípio de realidade”, são na verdade extensões da distinção que ele apontara, quinze anos antes, entre o “sistema primário” e o “sistema secundário” de funcionamento mental. É sobre essa distinção que repousa o principal direito de Freud à fama: mesmo sua descoberta do inconsciente se subordina a ela.

No sistema primário, tal como vemos funcionar na criança, nos sonhos e em grande medida nas fantasias de vigília, o princípio do prazer domina a cena. Nenhum processo mental tem qualquer outro propósito que não o de obter prazer e evitar o desprazer. É seu fracasso na obtenção de satisfação adequada que compele ao passo seguinte de levar em conta a realidade. Agora não é mais o que é prazeroso que conta, mas também o que é real. Essa transição do princípio inicial para o posterior, transição que nunca é plenamente completada (p. 315).

Freud (1996/1911), ao definir o princípio do prazer, descreve-o como o processo mais antigo e primário da mente humana, o qual é tão remoto que remonta a uma fase do desenvolvimento em que era o único tipo de processo mental que imperava no organismo. Para o autor,

*(...) o processo dominante obedecido por estes processos primários é fácil de reconhecer; ele é descrito como princípio do prazer-desprazer, ou, mais especificamente, princípio do prazer. Estes processos esforçam-se por alcançar o prazer; a atividade psíquica afasta-se de qualquer evento que possa despertar desprazer. (Aqui, temos a repressão). **Nosso sonhos à noite e, quando acordados, nossa tendência a afastar-nos de impressões aflitivas são resquícios do predomínio deste princípio e provas de seu poder**”(Freud, 1996/1911, p. 238).*

Segundo Freud (1996/1911), mesmo tendo por base a busca de prazer ou a fuga do desprazer como orientador do organismo, esse princípio não foi o suficiente para levar a vida

adiante - ao contrário, colocar o desejo antes da precaução seria colocar a morte antes da vida. Para o autor, a princípio, a perturbação original do organismo, que teria fontes tanto internas quanto externas, levou este a um segundo caminho além da fuga: a alucinação. Como a alucinação não fora suficiente para lidar com as necessidades e frustrações reais do organismo – pois a alucinação não conseguia mais manter o alívio diante do acúmulo e aumento de tensão – este foi levado a buscar na realidade formas de manter seu *modus vivendi*. Assim:

Quando isso aconteceu, tudo que havia sido pensado (desejado) foi simplesmente apresentado de maneira alucinatória, tal como ainda acontece hoje com nossos pensamentos oníricos a cada noite. Foi apenas a ausência da satisfação esperada, o desapontamento experimentado, que levou ao abandono desta tentativa de satisfação por meio da alucinação. Em vez disso, o aparelho psíquico teve de decidir tomar uma concepção das circunstâncias reais do mundo externo e empenhar-se por efetuar nelas uma alteração real (p. 238).

Esta necessidade de ação sobre a realidade para alterá-la foi o elemento responsável pela introdução de um novo princípio que regulasse o princípio do prazer a partir do julgamento, da memória, da atenção e da convergência de descargas motoras. Instituiu-se então Princípio de Realidade, segundo o qual “o que se apresentava na mente não era mais o agradável, mas o real, mesmo que acontecesse ser desagradável” (Freud, 1996/1911, p. 238).

É justamente nesta reformulação da mente no contato com o Princípio de Realidade, esta (re)organização na forma de lidar com o mundo na passagem da alucinação para a ação e o pensamento que Freud (1996/1911) anuncia a formulação e sustentação da fantasia. Esta aparece como um terreno de possibilidades que escapou do cerceamento do *Teste de Realidade*, afigurando-se como um sustentáculo do Princípio do Prazer ante as constantes adversidades e imposições da vida. Afirma o autor:

Uma tendência geral de nosso aparelho mental, que pode ser remontada ao princípio econômico de poupar consumo (de energia), parece encontrar expressão na tenacidade com que nos apegamos às fontes de prazer à nossa disposição e na dificuldade com que a elas renunciamos. Com a introdução do princípio de realidade, uma das espécies de atividade de pensamento foi separada; ela foi liberada no teste de realidade e permaneceu subordinada somente ao princípio do prazer. Essa atividade é o fantasiar, que começa já nas brincadeiras infantis, e

posteriormente, conservada como devaneio, abandona a dependência de objetos reais (Freud, 1996/1911, p. 241).

Entendemos o caráter econômico do surgimento da fantasia a partir dos dois princípios, agora nos falta entender sua relação com as duas classes de instintos. Segundo Freud (1996/1905), os instintos sexuais e os instintos do ego não se comportam da mesma maneira em seu contato com a realidade e com o teste de realidade e, conseqüentemente, embora regidos pela mesma lei, não contemplam os mesmos caminhos propícios para o surgimento das fantasias.

Entendemos as formulações qualitativas e quantitativas que asseguram a relativa dicotomia entre os dois grupos de instintos. No que tange ao segundo, Freud (1996/1911) escreve que o caráter polifórmico dos instintos sexuais também influencia o seu contato com a realidade, configurando-se como uma possibilidade de refúgio da libido por mais tempo no terreno da fantasia; então este fator, que possibilita um maior contato dos instintos sexuais com a fantasia, é o variável caminho de desenvolvimento da libido.

Como vimos, os instintos do ego são prisioneiros da realidade e estão condenados a enfrentá-la constantemente, sob a pena de inanição. Freud (1996/1910) aponta em seus estudos sobre Leonardo Da Vinci que este era o caso de um narcisismo completo, uma vez que o pintor, supostamente, nunca tivera um caso de relação sexual. Ao contrário deste acontecimento no campo da psicosexualidade, a classe dos instintos do ego dificilmente toleraria tal desfecho, pois nunca ouviríamos falar de alguém que não come nem bebe.

Assim, os instintos do ego da satisfação necessitam ser diretos e objetivos, ao contrário dos instintos sexuais, que toleram mais esse adiamento na direção da realidade externa. Essa configuração marca relações diferentes entre os instintos e a fantasia. Para Freud (1996/1911), “em consequência dessas condições, surge uma vinculação mais estreita entre o instinto sexual e a fantasia, por um lado, e, por outro, entre os instintos do ego e as atividades da consciência” (p.241).

O ponto que possibilita aos instintos sexuais ter mais plasticidade na relação com o meio está envolto com seu próprio desenvolvimento. Como vimos, o desenvolvimento da libido passa pelas fases oral, anal e fálica, as quais constituem suplementos erógenos para as manifestações do autoerotismo, do narcisismo e do amor objetal. Afirma Freud (1996/1911):

Enquanto este desenvolvimento tem lugar nos instintos do ego, os instintos sexuais se desligam deles de maneira muito significativa. Os instintos sexuais comportam-se

auto-eroticamente a princípio; obtêm sua satisfação do próprio corpo do indivíduo e, portanto, não se encontram na situação de frustração que forçou a instituição do princípio de realidade. Quando, posteriormente, começa o processo de encontrar um objeto, ele é logo interrompido pelo longo princípio de latência que retarda o desenvolvimento sexual até a puberdade. Estes dois fatores – autoerotismo e período de latência - ocasionam que o instinto sexual seja detido em seu desenvolvimento psíquico e permaneça muito mais tempo sob o domínio do princípio do prazer, do qual, em muitas pessoas, nunca é capaz de se afastar (p. 241).

Mais especificamente, para Freud (1996/1911), o ponto crucial nesta orientação dos instintos sexuais em relação à fantasia é sua organização autoerótica. Segundo o autor, esta capacidade da libido de encontrar no próprio corpo uma possibilidade de satisfação – que também se afigura nas regressões e fixações - é marca do antigo ego-prazer, que, com o surgimento do Princípio do Prazer deu lugar ao ego-realidade, mas nem por isso perdeu sua influência. Para o autor,

A continuidade do autoerotismo é que torna possível reter por tanto tempo a satisfação momentânea e imaginária mais simples em relação ao objeto sexual, em lugar da satisfação real, que exige esforço e adiamento. No campo da fantasia, a repressão permanece todo-poderosa; ela ocasiona a inibição de ideias in statu nascenti antes que possam ser notadas na consciência, se a catexia destas tiver probabilidade de ocasionar uma liberação de desprazer. Este é o ponto fraco de nossa organização psíquica; e ele pode ser empregado para restituir ao domínio do princípio do prazer processos de pensamento que já haviam se tornado racionais (Freud, 1996/1911, p. 241).

Vimos então que as fantasias, os devaneios e seus representantes formam os produtos de um conflito psíquico cujo desfecho é a solução do compromisso entre o reprimido e o repressor, os quais, devido à plasticidade dos instintos sexuais, encontram nestas formações um sub-rogado distorcido dos desejos frustrados ou reprimidos. Surgem então as perguntas: qual o lugar das fantasias neste caminho de satisfações substitutivas que se apresenta aos instintos quando do conflito psíquico e da repressão? O que ocorre na solução de compromisso entre o conteúdo reprimido e o repressor, o Cs e o Ics, os instintos do ego e os instintos sexuais? A respeito do primeiro ponto Freud (1996/1906) explica:

O ego humano, como sabem, é, pela pressão da necessidade externa, educado lentamente no sentido de avaliar a realidade e de obedecer ao princípio de realidade; no decorrer desse processo, é obrigado a renunciar, temporaria ou permanentemente, a uma variedade de objetos e de fins aos quais está voltada sua busca de prazer, e não apenas de prazer sexual. Os homens, contudo, sempre acharam difícil renunciar ao prazer; não podem deixar-se levar a fazê-lo sem alguma forma de compensação. Por isso, retiveram uma atividade mental na qual todas aquelas fontes de prazer e aqueles métodos de conseguir prazer, que haviam sido abandonados, têm assegurada sua sobrevivência- uma forma de existência na qual se livram das exigências da realidade e aquilo que chamamos “teste de realidade”. Todo esse desejo tende, dentro de pouco tempo, a afigurar-se em sua própria realização; não há dúvida de que ficar devaneando sobre imaginárias realizações de desejos traz satisfação, embora não interfira com o conhecimento de que se trata de algo não-real. Desse modo, na atividade da fantasia, os seres humanos continuam a gozar da sensação de serem livres da compulsão externa, à qual há muito tempo renunciaram, na realidade. Na verdade, os homens não podem subsistir com a escassa satisfação que podem obter da realidade. “Simplesmente não podemos passar sem construções auxiliares”, conforme disse, certa vez, Theodor Fontane (p. 374).

É justamente enquanto construções auxiliares que pretendemos analisar os ideais de amor nestes diferentes momentos históricos, principalmente porque estes ideais sempre se apresentaram envolvidos por uma ampla camada de idealizações e conteúdos que poderemos facilmente identificar como os chamados “sonhos diurnos” ou sonhos acordados. É como se em cada diferente momento histórico a humanidade sonhasse acordada sobre uma forma de satisfazer a confluência das duas correntes da vida amorosa. Assim, esses ideais de *construção amorosa* que se constituem como vantagens da civilização não apontam, mas representam a impossibilidade de uma *construção amorosa* de acordo com o momento histórico. Esses ideais são realizações disfarçadas de desejos reprimidos.

Os desejos reprimidos têm o mesmo núcleo inconsciente que analisamos no vínculo dos indivíduos com o ideal e seus pares: o reencontro com o objeto, que, por ter uma base incestuosa, é marcado pela repressão; já as realizações são disfarçadas porque cada momento

histório cria diferentes roupagens para essa busca, as quais, devido às proibições sociais, aparecem sob a forma de ilusões.

Como já foi referido, em cada momento histórico houve diferentes contingentes e representações da moral na sociedade; conseqüentemente, em cada ordem social que se formava, também houve transformações no caráter e manifestações da dinâmica entre a corrente terna e a corrente sensual da vida amorosa, sendo que a base destas modificações residia e ainda reside nos moldes da repressão. Assim, entendemos que o amor romântico, o amor-ágape e o amor cortês, por exemplo, configuram-se como formações substitutivas oriundas de uma trama psicossocial diferente em cada momento histórico. Afirma Freud (1996/1906):

A criação do reino mental da fantasia encontra um paralelo perfeito no estabelecimento das “reservas” ou “reservas naturais”, em locais onde os requisitos apresentados pela agricultura, pelas comunicações e pela indústria ameaçam acarretar modificações do aspecto original da terra que em breve o tornarão irreconhecível. Uma reserva natural preserva seu estado original que, em todos os demais lugares, para desgosto nosso, foi sacrificado à necessidade. Nesses locais reservados, tudo, inclusive o que é inútil e até mesmo nocivo, pode crescer e proliferar como lhe apraz. O reino mental da fantasia é exatamente uma reserva desse tipo, apartada do princípio de realidade (p. 374).

Assim, podemos entender que as duas correntes da vida amorosa encontram na formação destas diferentes ilusões ao longo dos tempos uma possibilidade imaginativa de alcançar seu objetivo de confluência, pois, ao ser impedida diante das repressões, das particularidades e singularidades dos indivíduos na integração do ego, esta desunião encontra nestas formações da cultura uma solução ilusória, correspondendo a importantes reservas apartadas do Princípio de Realidade e em harmonia com as repressões que foram a causa de sua cisão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Construímos todo o nosso trabalho com base principalmente na compreensão da noção de amor na obra freudiana, em que num primeiro momento as correntes terna e sensual da vida amorosa ganham preeminência nas discussões do autor sobre o tema; e depois entendemos as reformulações que o conceito de narcisismo trouxe para estas primeiras elucidações.

Com fundamento no conceito de “*construção amorosa*”, entendemos a importância da confluência das duas correntes para a manifestação do chamado *amor normal*, em que a busca por prazer não é deixada de lado, mas encontra em sua junção com a corrente terna a possibilidade de edificar uma vida amorosa baseada também no amparo e na proteção. Assim, o vínculo afetivo-sexual entre os indivíduos corresponde também a uma integração e fortalecimento do ego, em que a maleabilidade dos instintos sexuais é colocada a serviço dos instintos do ego: o amor é a busca de objetos totais para amar e ser amado. Isto equivale a dizer que a *construção amorosa* significa a passagem do narcisismo primário para o narcisismo secundário, em que este último se configura como narcisismo da relação e da troca afetivo-sexual fundadas na sublimação, na mentalização, etc. Nessa relação o amor é edificado pelo fortalecimento do ego e neste ocorre a construção de uma alteridade, pois o outro é reconhecido em suas diferenças e enquanto sujeito moral.

Entendemos também que esse amor normal da vida adulta resulta de um complexo desenvolvimento que tem suas bases numa primeira relação objetal do bebê, em que uma primeira convergência das correntes terna e sensual a partir do objeto seio/mãe produz as bases para os futuros encontros amorosos. Nesse processo foi possível compreender que a repressão pode atuar como importante elemento na solução dos conflitos edípicos que marcam a passagem do indivíduo para um novo horizonte de desejos. Por outro lado, também verificamos que esta mesma repressão pode atuar como causadora da cisão entre as duas correntes da vida amorosa. O resultado desta cisão é a idealização de um objeto, ao passo que os outros são depreciados numa balança descontrolada entre *Eros* e *Thanatos*.

Com base nas formulações teóricas de Freud sobre a díade indivíduo-cultura tornamos possível uma análise da vida amorosa com base em diferentes momentos históricos e suas orientações morais e culturais. Vimos que as diferentes normas e tradições de cada época são responsáveis pelas diferentes orientações e denominações das correntes terna e sensual. Assim, na *Polis* as construções amorosas eram orientadas segundo os vícios e as virtudes; na

Idade Média do amor-ágape temos as virtudes e os pecados; na Modernidade, as idealizações que circundam o amor romântico diante da dupla moral burguesa; e por último, os relacionamentos livres, da contemporânea sociedade do consumo.

A construção de cada um desses ideais de *construção amorosa* representa mais do que a simples mudança na orientação da vida amorosa dos indivíduos segundo determinadas normas e tradições ou diferentes denominações para as correntes da vida amorosa. Em análise mais profunda pudemos perceber que estas construções amorosas constituem importantes ideais sociais que regulam a vida amorosa dos indivíduos e também se apresentam como importantes *vantagens da civilização* - e o fazem a partir da repressão. Esses diferentes ideais se configuram em uma linha de desenvolvimento firmemente fundada nas proibições anteriores, que embasam as novas construções - as quais são novamente seguidas por proibições. Desta maneira eles se tornam importantes bases para o pacto edípico e o pacto social, no que tange à temática da vida amorosa.

Esta análise nos possibilitou entender que um ideal social de construção amorosa só foi possível a partir de sua contraposição com um ideal anterior. Assim, ao longo dos tempos e com o desenvolvimento da sociedade e dos modos de produção o amor foi passando por sucessivas transformações. Nesta passagem, o amor saiu de sua posição do Bem Supremo da época greco-romana para uma constante individualização e intimização, o que resultou na supremacia do prazer sobre o amor. Nesta nova configuração do amor e do desejo na contemporaneidade a indústria cultural aparece como norteadora das subjetividades atuais, porque visa criar formas de agir e pensar de acordo com a lógica da mercadoria e do hiperindividualismo.

Neste último estágio estudado por nós, entendemos que os amores livres da sociedade de consumo, mais do que encontrarem-se em harmonia com as regras de uma sociedade marcada pela rotatividade e rapidez, foram orientados a partir da contraposição aos antigos preceitos da sociedade de produção. É aqui que a indústria cultural ganha sua grande potência para atuar como mediadora de repressões. Os elementos importantes para a edificação de uma *construção amorosa* na atualidade encontram-se corrompidos por uma cultura que aprisiona os indivíduos numa ditadura da intimidade em que a busca de prazer e sucesso suplanta a importância de um outro da relação. Isso também pode ser entendido como uma fragilização da possibilidade de se alcançar plenamente o narcisismo secundário, pois os elementos que atuariam como fortalecedores ou norteadores do ego na apreensão da realidade e na busca de amar e ser amado estão enfraquecidos. Este enfraquecimento é corroborado pela

lógica da indústria cultural, que deifica os bens de consumo a partir do duplo fetiche que reifica as subjetividades.

Por último, entendemos que cada ideal de *construção amorosa* traz em seu âmago não uma possibilidade objetiva, real e universal de encontro amoroso, mas a ilusão desta possibilidade. O amor romântico não representa uma possibilidade de atingir propósitos (embora existam algumas exceções à regra), ao contrário, ele representa apenas a fantasia desta realização, que na realidade é amplamente dificultada pela dupla moral burguesa. Da mesma forma, os relacionamentos livres não se afiguram como uma possibilidade real de realização, mas como a realização disfarçada orientada por um imperativo social de liberdade; ou seja, estes ideais de *construção amorosa* são ilusões surgidas como realizações de desejo engendradas pelas tradições de cada sociedade.

O núcleo de cada uma destas construções amorosas ou seus ideais é o mesmo: a necessidade de encontrar um caminho para a construção amorosa a partir das primeiras relações objetais, passando pelas frustrações, renúncias e repressões impostas pela vida. Um caminho de vida amorosa deve ser trilhado individualmente, quando se leva em consideração a necessidade de confluírem as duas correntes da vida amorosa e de estas serem favorecidas pela possibilidade de integração do ego com seu enriquecimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abeche, Regina Perez; Ferreira Junior, Antonio G. (2010). *Ficando sem ficar: A astúcia da indústria cultural*. Porto Alegre: Revista Psico, PUCRS. Vol 41. N3.

Abraão, B. S.(1999). A história da Filosofia. In: *Coleção os Pensadores*.São Paulo: Nova cultural.

Agostinho, Santo.(1987) Confissões. In: *Santonio Agostinho. Coleção os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.

Aulagnier, P.(1985) *Os destinos do prazer: alienação, amor e paixão*. Rio de Janeiro: Imago.

Bauman, Z.(2004). *Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*.Rio de Janeiro: Zahar.

Bauman, Z. (2007). *Vida Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar.

Bulfinch, Thomas. (2001). *O livro de ouro da mitologia*.Rio de Janeiro: Ediouro.

Benjamin, Walter. (1987). A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: *Magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Calligaris, Contardo. *Mudanças nas relações amorosas e na gestão da vida*. Café Filosófico- CPFL. Disponível em: <http://www.cpfcultura.com.br/2009/12/01/integra-mudancas-nas-relacoes-amorosas-e-na-gestao-da-vida-contardo-calligaris/>

Cohn, G. (1986). Introdução: Adorno e a teoria crítica da sociedade. In: *Cohn, G. (org.), & Fernandes, F. (coord.). Sociologia*. São Paulo: Ática. (Grandes cientistas sociais, 54).

Costa. Jurandir (1984). *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal.

Coelho, Teixeira. (1998). *O que é indústria cultural*. Coleção primeiros passos. São Paulo: Brasiliense.

Chauí, Marilena. (2011) *O que é ideologia*. Coleção primeiros passos. São Paulo: Brasiliense.

Descartes, R. (1999) As paixões da alma. In: R. Descartes. *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.

Dufour, Dany-Robert. (2001) *Uma nova condição humana: Os extravios do indivíduo-sujeito*. Paris: le monde diplomatique.

Enriquez, Eugene. (2003). *A contrução amorosa*. Psicologia em Revista. Volume:9, nº 13. Belo Horizonte: PUC.

Ferreira, A, B, de H.(2004) *Mini Aurélio: O dicionário da língua Portuguesa*. Curitiba:Posigraf.

Fraga, Fernando; Matamoro, Blas. (2011). A história da Ópera. In: *Fausto: Gounod. Coleção Folha Grandes Óperas*. Volume : XXIV. São Paulo: Editora Moderna.

Freud, S. (1996). Artigos sobre hipnose e sugestão. In: S. Freud. *Publicações Pré-Psicanalíticas e Esboços inéditos*. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.(Vol. I, pp111-189). Rio de Janeiro Imago. (Originalmente publicado em 1892)

Freud, S.(1996).Rascunho G: Melancolia. In: S. Freud. *Publicações Pré-Psicanalíticas e Esboços inéditos*. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.(Vol. I, 245-246) Rio de Janeiro Imago, 1996.(Originalmente publicado em 1895)

Freud, S. (1996). A interpretação dos sonhos. In: S. Freud. *A interpretação dos sonhos (Parte I)*. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. IV.) Rio de Janeiro Imago (Originalmente publicado em 1900)

Freud, S. (1996). Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade. In: S. Freud. Um caso de Histeria e Três Ensaio sobre a teoria da Sexualidade. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. VII,pp 117-233) Rio de Janeiro Imago (Originalmente publicado em 1905a)

Freud, S. (1996). Sobre a Psicoterapia. In: S. Freud. Um caso de Histeria e Três Ensaio sobre a teoria da Sexualidade. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. VII,pp 267-289) Rio de Janeiro Imago (Originalmente publicado em 1905b)

Freud, S. (1996). Tratamento Anímico. In: S. Freud. *Um caso de Histeria e Três Ensaio sobre a teoria da Sexualidade*. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. VII,pp 267-289) Rio de Janeiro Imago (Originalmente publicado em 1905c)

Freud, S. (1996). Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen In: S. Freud. *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen*. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol IX, pp 19-95). Rio de Janeiro Imago (Originalmente publicado em 1907a)

Freud, S. (1996). Escritores Criativos e devaneios. In: S. Freud. *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen*. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de

Sigmund Freud. (Vol IX, pp 135-149). Rio de Janeiro Imago (Originalmente publicado em 1907b)

Freud, S. (1996). Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna. In: S. Freud. *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol IX, pp 169-191). Rio de Janeiro Imago (Originalmente publicado em 1908)

Freud, S. (1996). Notas sobre um caso de Neurose Obsessiva. In: S. Freud. *Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*.(Vol. X pp. 133- 275)Rio de Janeiro Imago. (Originalmente publicado em 1909)

Freud, S. Um tipo especial da escolha de objeto feita pelos homens (contribuições à psicologia do amor I). In: S. Freud. *Cinco lições de Psicanálise, Leonardo Da Vinci e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XI,pp 167-181) Rio de Janeiro Imago, 1996. (Originalmente publicado em 1910a)

Freud, S. (1996).Sobre a tendência Universal à depreciação na esfera do amor.(contribuições à psicologia do amor II). In: S. Freud. *Cinco lições de Psicanálise, Leonardo Da Vinci e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*.(Vol.XI,pp 181-197) Rio de Janeiro Imago. (Originalmente publicado em 1910b)

Freud, S. Leonardo Da Vinci e uma lembrança de sua infância. In: S. Freud. *Cinco lições de Psicanálise, Leonardo Da Vinci e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XI,pp 167-181) Rio de Janeiro Imago, 1996. (Originalmente publicado em 1910c)

Freud, S. (1996). O tabu da virgindade.(contribuições à psicologia do amor III). In:*Cinco lições de Psicanálise, Leonardo Da Vinci e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XI, pp. 197-217) Rio de Janeiro Imago. (Originalmente publicado em 1910d)

Freud, S. (1996). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In:*O caso Scheber, Artigos sobre Técnica e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XII, pp 2217-243) Rio de Janeiro Imago, 1996. (Originalmente publicado em 1911)

Freud, S. (1996). A dinâmica da Transferência. In:*O caso Scheber, Artigos sobre Técnica e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de*

Sigmund Freud. (Vol. XII, pp 2217-243) Rio de Janeiro Imago, 1996. (Originalmente publicado em 1912a)

Freud, S. (1996). Uma nota sobre o inconsciente na Psicanálise. In: *O caso Scheber, Artigos sobre Técnica e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XII, pp 2217-243) Rio de Janeiro Imago, 1996. (Originalmente publicado em 1911b)

Freud, S. (1996). Sobre a Psicanálise. In: *O caso Scheber, Artigos sobre Técnica e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XII, pp 2217-243) Rio de Janeiro Imago, 1996. (Originalmente publicado em 1911c)

Freud, S. (1996). O tema dos três escrínios. In: *O caso Scheber, Artigos sobre Técnica e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XII, pp 2217-243) Rio de Janeiro Imago, 1996. (Originalmente publicado em 1913b)

Freud, S. (1996). O interesse científico da Psicanálise. In: *Totem e Tabu. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XIII, pp 165-193) Rio de Janeiro Imago, 1996. (Originalmente publicado em 1913c)

Freud, S. (1996). A disposição à neurose obsessiva – uma contribuição ao Problema da Escolha da Neurose. In: *O caso Scheber, Artigos sobre Técnica e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XII pp 335-351) Rio de Janeiro Imago. (Originalmente publicado em 1913d)

Freud, S. (2004). À Guisa de introdução ao narcisismo. In: *Escritos Sobre a Psicologia do Inconsciente. Obras Psicológicas de Sigmund Freud*. (Vol. I. pp 95-132). Coordenação geral da tradução: Luiz Alberto Hans. Rio de Janeiro. (Originalmente publicado em 1914)

Freud, S. (1996). A história do movimento psicanalítico. In: *A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XIV. pp 13-75) Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1915)

Freud, S (1996). Os instintos e suas vicissitudes. In: *A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XIV. Pp 115-145). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1915b)

Freud, S. (1996). Repressão. In: *A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* (Vol. XIV.pp 145-163). Rio de Janeiro: Imago.(Originalmente publicado em 1915a).

Freud, S.(1996). O inconsciente. In: *A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* (Vol. XIV pp 163-211). Rio de Janeiro: Imago.(Originalmente publicado em 1915c)

Freud, S.(1996). Reflexões em tempos de guerra e morte. In: *A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* (Vol. XIV pp 163-211). Rio de Janeiro: Imago.(Originalmente publicado em 1915d)

Freud, S.(1996). Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise -Parte III- Teoria geral sobre as neuroses. In:*Conferências Introdutórias sobre a psicanálise. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* (Vol. XVI). Rio de Janeiro: Imago.(Originalmente publicado em 1915e)

Freud, S. (1996). Uma dificuldade no caminho da Psicanálise. In: *História de uma neurose infantil. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* ; (Vol. VXII pp 143-155). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente Publicado em 1917)

Freud, S. (1996).Psicologia de Massas e Análise do Ego. In: *Além do Princípio de Prazer. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* (Vol. XVIII pp 77-155). Rio de Janeiro: Imago.(Originalmente publicado em 1921).

Freud, S. (1996). O futuro de uma ilusão. In: *O futuro de um ilusão. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* (Vol. XXI pp 65-149). Rio de Janeiro: Imago.(Originalmente publicado em 1929).

Freud, S. (1996). O mal-estar na civilização. In: *O futuro de um ilusão. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* (Vol. XXI pp 65-149). Rio de Janeiro: Imago.(Originalmente publicado em 1930).

Galilei, G. O ensaiador. In: *Coleção os Pensadores.* Tradução e notas: Helda Barraco. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

Giddens, Anthony, (1993). *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades.* 2ª ed. São Paulo: UNESP.

Horkheimer, M; Adorno, T. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos.* Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

- Haddad, G. *Amor e fidelidade. Coleção Psicanalítica*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2009.
- Jones, Ernest. (1989a). A vida e a obra de Sigmund Freud. Volume I. Rio de Janeiro: Imago.
- Jones, Ernest. (1989b). A vida e a obra de Sigmund Freud. Volume II. Rio de Janeiro: Imago.
- Kehl, Maria Rita. (2003). Em defesa da família tentacular. In: *Groeninga, G.C; Pereira, R.C. Direito de família e Psicanálise: rumo a uma nova epistemologia*. Rio de Janeiro: Imago.
- Konder, Leandro. (2007). Freud, Tesão e Ternura. In: *Sobre o amor*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Kristeva, Julia. (1988). Histórias de Amor. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Lakatos; Marconi.(1991). *Fundamentos da Metodologia Científica*.São Paulo: Ática.
- Laplanche, Jean; Pontalis, Daniel.(2001) *Vocabulário de Psicanálise*.São Paulo: Martins fontes.
- Lejarraga, A.L. Primeiras aproximações teóricas sobre o fenômeno amoroso. In: *Paixão e ternura: um estudo sobre a noção de amor na obra Freudiana*. Rio de Janeiro: Relumedumara; FAFERJ, 2002a.
- Lejarraga, A.L. O amor do ponto de vista do narcisismo. In: *Paixão e ternura: um estudo sobre a noção de amor na obra Freudiana*. Rio de Janeiro: Relumedumara; FAFERJ, 2002b.
- Lejarraga, A.L. (2005) *Sobre a ternura, noção esquecida*. Revista Interações. Vol 10.
- Lejarraga, A.L. (s/d). *Ilusão amorosa em Freud e Winnicott*. IV Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental e X Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental. Retirado em: <http://www.fundamentalpsychopathology.org/pagina-mesas-redondas-completas-527>; em 15/01/2013.
- Monzani, L.R.(2011) *Desejo e Prazer na Idade Moderna. Coleção Pensamento Contemporâneo 6*. Curitiba: Champagnat.
- Prieto, Antonio Gonzáles; Tello, Antonio. (2007) Caravaggio. In: *Coleção Folha grandes mestres da pintura*. São Paulo: Editora Sol.
- Rey, G. (2002). *Pesquisa Qualitativa em Psicologia: caminhos e desafios*. Tradução: Marcel Aristides da Silva. São Paulo: Pioneira Thompson.

Rousseau, J.J. Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens. In: *Coleção os Pensadores : Rousseau vol II*. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

Severiano, Maria de Fátima. (2010). “Lógica do mercado” e “lógica do desejo”: reflexões críticas sobre a sociedade de consumo contemporânea a partir da Escola de Frankfurt. In: *Escola de Frankfurt: inquietudes da razão e da emoção*. Org: Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro: Editora da Universidades Estadual do Rio de Janeiro.

Xenofonte. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. In: *Socrates: Coleção Os Pensadores*. Seleção de textos: Pessanha, José Américo Motta. Tradução: Coscodai, Enrico Corvisieri Mirtes. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.(p 77-115)

ANEXO

ANEXO I – “A vida” de Pablo Picasso



ANEXO II – “A Gioconda/Monalisa” de Leonardo Da Vinci



ANEXO III – “ O amor triunfante” de Caravaggio



ANEXO IV- “A festa de Baltazar” de Rembrandt



