

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Letícia Billarrubia Sampaio

**Eco e Narciso: ressonâncias do amor romântico na contemporaneidade**

São Paulo

2020

LETÍCIA BILLARRUBIA SAMPAIO

**Eco e Narciso: ressonâncias do amor romântico na contemporaneidade**

Versão original

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da  
Universidade de São Paulo para obter o título de Mestre  
em Ciências

Área de Concentração: Psicologia Escolar e do  
Desenvolvimento Humano

Orientadora: Prof. Dra. Ana Maria Loffredo

São Paulo

2020

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE  
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA  
FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação  
Biblioteca Dante Moreira Leite  
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo  
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Billarrubia Sampaio, Leticia

Eco e Narciso: ressonâncias do amor romântico na contemporaneidade/ Leticia  
Billarrubia Sampaio; orientadora Ana Maria Loffredo. -- São Paulo, 2020.

169f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do  
Desenvolvimento Humano)-- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo,  
2020.

1. Psicanálise. 2. Contemporaneidade. 3. Amor. 4. Narcisismo. 5. Romantismo. I.  
Loffredo, Ana Maria, orient. II. Título.

Nome: Sampaio, Letícia Billarrubia

Título: Eco e Narciso: ressonâncias do amor romântico na contemporaneidade

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da  
Universidade de São Paulo para obtenção do título de  
Mestre em Psicologia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profª. Dra. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Este trabalho é dedicado àqueles que, sobretudo em  
tempos difíceis, ousaram amar;  
àqueles que mantiveram acesa a chama do amor,  
trazendo luz à hora mais escura.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Profa. Dra. Ana Maria Loffredo, pela cuidadosa orientação, pelo suporte e por guiar meu trabalho pelos mais frutíferos caminhos.

Ao Prof. Dr. Érico Bruno Viana Campos, que acompanhou este trabalho desde o início, em meu projeto de Iniciação Científica, pelo incentivo e pelas inestimáveis contribuições.

À Profa. Dra. Adriana Marcondes Machado, pelos valiosos apontamentos em meu exame de qualificação.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, por ter me cedido fomento e possibilitado minha dedicação à pesquisa.

Aos meus companheiros do Lapsi-PSA, por terem me ajudado a tornar possível este trabalho: Ana Laura Azevedo, Elisa Penna Bernal, Fabíola Abadia Borges, Lucas Palaia Cassas, Maria Beatriz Domingues e Priscila Souza Vicente Penna. Especialmente, agradeço a Lucas Hangai Signorini e Miriam Grajew pela companhia e pelo apoio nessa caminhada.

Aos meus amigos, de longe e de perto, a cada um que me ofereceu um sorriso e me deu leveza, quando esta me faltava. Aos amigos da Augusta, da Narceja, de Bauru, São Paulo, e a todos os encontros e reencontros da vida. Em especial, obrigada a Beatriz e Mariana, amigas queridas, que me fortaleceram e me ouviram durante o processo de escrita deste trabalho.

À minha família, por terem ajudado a me tornar quem eu sou hoje. À minha mãe, pelo amor, pela generosidade e paciência diárias. Ao meu pai, por ter me incentivado a seguir meus sonhos, e me ensinado a ser leitora e escritora. Aos meus avós, tios e primos, a todos que se fizeram presentes em minhas conquistas. À minha irmã, que é a minha melhor amiga e meu suporte de toda a vida.

A Renan, pela companhia de todos os dias. Obrigada por me trazer equilíbrio, por dar mais vida à minha vida, e por me fazer sentir em casa em seu abraço.

A Bruno, que não está mais aqui para ler estas palavras, mas que esteve lá quando tudo começou. Obrigada pelas palavras que escrevemos juntos, pelo lar e pela amizade que compartilhamos, e que sempre me fará falta.

Agradeço a todos que, cada um à sua maneira, trilharam comigo os caminhos desta pesquisa, e por cada momento dessa infinitude que é o amor.

Não se mate

Carlos, sossegue, o amor  
é isso que você está vendo:  
hoje beija, amanhã não beija,  
depois de amanhã é domingo  
e segunda-feira ninguém sabe  
o que será.

Inútil você resistir  
ou mesmo suicidar-se.  
Não se mate, oh não se mate,  
reserve-se todo para  
as bodas que ninguém sabe  
quando virão,  
se é que virão.

O amor, Carlos, você telúrico,  
a noite passou em você,  
e os recalques se sublimando,  
lá dentro um barulho inefável,  
rezas,  
vitrolas,  
santos que se persignam,  
anúncios do melhor sabão,  
barulho que ninguém sabe  
de quê, praquê.

Entretanto você caminha  
melancólico e vertical.  
Você é a palmeira, você é o grito  
que ninguém ouviu no teatro  
e as luzes todas se apagam.  
O amor no escuro, não, no claro,  
é sempre triste, meu filho, Carlos,  
mas não diga nada a ninguém,  
ninguém sabe nem saberá.

(Carlos Drummond de Andrade, 1978, pp. 137-138)

## RESUMO

Sampaio, L. B. (2020). *Eco e Narciso: ressonâncias do amor romântico na contemporaneidade* (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Este trabalho se dedica ao estudo psicanalítico dos ideais do amor romântico e de suas repercussões na atualidade. Utilizando-nos dos campos de saber das ciências humanas, em especial, da sociologia, e dos avanços da psicanálise contemporânea, investigamos a possibilidade de que reminiscências do amor romântico ainda estejam presentes na contemporaneidade. O amor romântico é um conceito, uma invenção, como a matemática e a roda; não diz respeito apenas à experiência sensorial ou emocional do amor, mas carrega em si uma construção social subjacente a essa experiência amorosa, compondo uma montagem de valores e ideais característicos. Com efeito, as ideias do amor romântico exerceram grande influência sobre a burguesia, assumindo um papel histórico, e se tornando um modelo universal na cultura ocidental. Estando tão presente no cotidiano, na cultura e no imaginário popular, passou a se tornar a norma para o significado de amor: até hoje, “ser romântico” significa amar com devoção. Quando buscamos por literatura psicanalítica recente sobre o amor, foi hegemônica a presença de trabalhos que corroboram com a nossa hipótese primordial – de que aspectos romanescos idealizados coexistem com a multiplicidade de experiências oferecidas na contemporaneidade. Observamos que todas as menções ao amor romântico parecem partir do pressuposto de sua presença na contemporaneidade, corroborando com nossas conjecturas. Discorremos sobre o processo de declínio da figura do pai, marcante na modernidade, que deu lugar ao culto ao eu e aos investimentos objetivos majoritariamente narcísicos, bem como a um vazio e a uma falta de historicidade no sujeito contemporâneo. Mas, mesmo em declínio, e abrindo passagem para novas formas de relacionamento (como o poliamor, a não-monogamia e os relacionamentos abertos) nossa pesquisa sugere que o amor romântico permanece, como um eco, na subjetividade contemporânea - imanente, como uma esperança acolhedora, uma salvação contra os perigos e as incertezas do mundo pós-moderno.

Palavras-chave: Psicanálise. Contemporaneidade. Amor. Narcisismo. Romantismo. Amor romântico.



## ABSTRACT

Sampaio, L. B. (2020). *Echo and Narcissus: contemporary resonances of romantic love* (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

This study is dedicated to the psychoanalytical analysis of the ideals of romantic love and its repercussions on the contemporary era. Through the reading of works in the field of human sciences, specially of sociology, and the advances of contemporary psychoanalysis, we investigate the possibility that the reminiscences of romantic love might still be present in our current society. Romantic love is a concept, an invention, such as mathematics or the wheel; it does not regard only to the sensorial and the emotional experience of love, but it carries within itself a social construct, underlying to those experiences. Indeed, the ideals of romantic love have widely influenced the bourgeoisie, in the place of an historical concept, serving as an universal model to all western cultures. With such a heavy presence on culture and popular imagery, romantic love became a standard: until today, “being romantic” means to love with devotion. When we searched for recent psychoanalytic literature on the subject of love, we found that the majority of studies agreed to our primary hypothesis - that romantic aspects coexist with the multiplicity of experiences offered by contemporaneity; all mentions to romantic love seemed to take the persistence of romanticism as an assumption, corroborating with our analysis. We discussed the process of downfall of the father figure, hegemonic on the modern period, and how it gave place to the cult of the self, to the mainly narcissistic objetal investments, and to an emptiness and lack of historicity on the contemporary people. However, even in decay, and given that it is making way to new forms of commitment - such as polyamorous, open relationships and non-monogamous relationships - romantic love still remains, as an echo, on postmodern subjectivity, as a soothing hope, as salvation against the danger and instability of the contemporary world.

Keywords: Psychoanalysis. Contemporaneity. Love. Narcissism. Romanticism. Romantic Love.

## Sumário

<b>Introdução.....</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo 1 - Interpretando o Eco: um panorama do amor romântico.....</b>	<b>17</b>
As regras do amor romântico .....	20
O amor em tempos líquidos.....	22
Qualquer maneira de amor valerá : relações “de bolso”, “relacionamentos puros” e o “ficar” ..	31
<b>Capítulo 2 - Sobre o amor nos escritos freudianos.....</b>	<b>48</b>
Algumas considerações sobre o ciúme: da obra freudiana à pós-modernidade .....	73
Uma breve análise freudiana sobre a cultura.....	82
<b>Capítulo 3 - Infinito enquanto dure: o amor contemporâneo.....</b>	<b>107</b>
Questões sobre o amor cortês na contemporaneidade.....	126
Através do espelho de Narciso .....	132
Feminilidade e amor romântico: trajetórias consonantes .....	141
O cinza diluído: observações sobre um best-seller do século XXI.....	149
<b>Considerações finais.....</b>	<b>158</b>
<b>Referências.....</b>	<b>165</b>

## Introdução

Uma das lendas mais populares da mitologia greco-romana é o mito de Eco e Narciso. Eco era uma bela ninfa que foi amaldiçoada por Juno, esposa de Júpiter, o rei dos deuses, por ter ajudado a encobrir as infidelidades de seu marido. A ninfa, com sua notável habilidade retórica, conseguiu distrair Juno, enquanto Júpiter se divertia com as outras ninfas da floresta; tendo descoberto tal subterfúgio, Juno condenou Eco à perda de sua voz, exceto em um caso: ela poderia repetir, e apenas repetir, a última palavra do que lhe fosse dito, privada eternamente do direito de falar por si mesma. Foi nessas condições que Eco conheceu Narciso, um belo semi-deus nascido da união do deus-rio Cefiso com a ninfa Liríope, e, imediatamente, apaixonou-se por ele. Incapaz de professar seu amor, e capaz apenas de repetir as últimas sílabas do que seu amado dizia, Eco foi rejeitada por seu arrogante amado, sucumbindo à tristeza. Narciso, por sua vez, amaldiçoado por conta de seu orgulho, foi condenado a viver o amor impossível - vê seu belo reflexo nas águas cristalinas e se apaixonou, em toda a sua soberba, por ele próprio - e a “amar a si mesmo ao ponto de odiar-se e de afundar-se em destruição absoluta<sup>1</sup>”, como escreve Roudinesco em seu “Dictionnaire amoureux de la psychanalyse” (2017).

A referência aos dois personagens mitológicos no título deste trabalho serve a um propósito. Este será um estudo “arqueológico”, e nele vamos escavar as relíquias do conceito de amor em nossos dias, procurando vestígios de um amor romântico que pode estar se escondendo sob os escombros da sociedade moderna. Penso no amor romântico como a figura de Eco: aquela que repete, amaldiçoada, sem plena autonomia sobre seu destino, sofrendo pela rejeição de seu amado, até se perder completamente.

O sujeito da contemporaneidade, neste caso, é a figura de Narciso. É bastante apropriado que seja este o mito que deu o nome a um dos conceitos mais proeminentes da teoria freudiana - o narcisismo - e que, na cultura popular, o termo “narcisista” tenha um significado leigo, normalmente associado a um egoísmo exacerbado. De fato, conforme aponta Roudinesco (2017), foi Alfred Binet, o inventor do quociente de inteligência (vulgarmente conhecido como Q.I.), que primeiro utilizou o termo “narcisismo” para designar

---

<sup>1</sup> No original, “de s’aimer soi-même au point de se haïr et de sombrer dans la destruction absolue” (Roudinesco, 2017, p. 353, tradução livre).

aquele que toma a si mesmo como objeto sexual, desprezando, na relação amorosa, qualquer resquício de alteridade. Mas foi com Freud que, em “Introdução ao narcisismo” (1914/2010), conhecemos os meandros psíquicos do mecanismo libidinal ao qual aqui nos referimos, e da oposição entre a libido do eu e a libido do objeto, expressa no embate entre a autoconservação e o investimento libidinal - em especial, o amoroso.

Muito discutiremos sobre o narcisismo na contemporaneidade. De fato, veremos que é ponto pacífico na literatura psicanalítica atual que vivemos em uma época marcada pelo culto à imagem do eu, “desde a moda das *selfies* à preferência literária por autobiografias, da exibição da intimidade à apologia à *pós-verdade*” (Roudinesco, 2017, p. 355). Esta é a alusão que me permiti fazer em nosso título: de um lado, os ecos de um amor inventado, antigo, anacrônico; de outro, o amante que, em última instância, se interessa pelo outro apenas se esse outro for um espelho.

Esta pesquisa nasceu da observação cotidiana e da minha inquietação em relação a alguns aspectos culturais contemporâneos, que chegaram até mim por meio de relatos na clínica, pela escuta de histórias corriqueiras e, principalmente, por meio da notável emergência de produções midiáticas, sejam literárias ou cinematográficas<sup>3</sup>, que vêm obtendo sucesso de público na atualidade utilizando, como ponto central, um enredo centrado nas relações amorosas e, essencialmente, no amor romântico. Considero que o embrião desta dissertação foi o meu trabalho de Iniciação Científica, que escrevi durante a graduação, e esteve circunscrito a um campo bastante semelhante - chamava-se “O Narcisismo na pós-modernidade: um estudo sobre os relacionamentos amorosos”<sup>4</sup>.

Das observações corriqueiras e de todo o material estudado em meu percurso até então, percebi emergirem algumas novas interrogações, que impulsionaram o desenvolvimento deste trabalho. Em essência, questiono: é possível que o amor romântico persista na contemporaneidade, com todas as mudanças sociais e tecnológicas que temos

---

<sup>2</sup> No original: “de la manie du *selfie* à l’engouement littéraire pour l’autofiction, de l’exhibition de la vie intime à l’apologie de la *postvérité*” (tradução livre).

<sup>3</sup> Podemos citar, a título de ilustração, livros como “Cinquenta tons de cinza” (2011), de E.L. James, sobre o qual comentaremos brevemente em nosso Capítulo 3.

<sup>4</sup> A pesquisa foi realizada sob a orientação do Prof. Doutor Érico Bruno Viana Campos, na Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho (UNESP), no Departamento de Psicologia da Faculdade de Ciências, campus da cidade de Bauru, no período de 2014 a 2016.

testemunhado nas últimas décadas? E como a psicanálise pode contribuir para pensar essa questão?

Neste trabalho buscarei, à luz de meus trabalhos anteriores e agregando contribuições do campo psicanalítico, trazer uma nova perspectiva aos estudos do amor em nossos dias. De início, ressalto que amor romântico não diz respeito apenas à experiência sensorial ou emocional do amor, mas carrega em si uma construção social subjacente a essa experiência amorosa, compondo uma montagem de valores e ideais característicos. Nas palavras de Costa (1998): “O amor foi inventado como o fogo, a roda, o casamento, a medicina, o fabrico do pão, a arte erótica chinesa, o computador” (p. 12).

Com efeito, as ideias do amor romântico apareceram “exercendo a sua principal influência sobre os grupos burgueses, foram difundidas em grande parte pela ordem social. ‘Ser romântico’ passou a ser sinônimo de cortejar, e os ‘romances’ foram a primeira forma de literatura a alcançar uma população de massa” (Giddens, 1992, p. 36). De forma que, exercendo um papel histórico, este tipo de amor acabou por ocupar um lugar de modelo universal para a cultura ocidental e, estando tão presente no cotidiano, na cultura e no imaginário, passou a se tornar a norma para o significado de amor.

De fato, tendo estudado teóricos, inclusive do campo da sociologia, que abordaram o tema das relações amorosas na contemporaneidade, encontrei respaldo para meus questionamentos. Tendo isso em vista, a primeira etapa do meu trabalho foi procurar, na literatura contemporânea, autores que pudessem auxiliar em minhas reflexões e colocar à prova minha hipótese inicial. Portanto, na intenção de situar o tema de pesquisa na literatura atual, realizei um levantamento bibliográfico preliminar, cujos resultados mais relevantes auxiliarão nas reflexões ao longo deste trabalho.

Sendo assim, a primeira etapa desta pesquisa foi o levantamento bibliográfico preliminar, em periódicos da área de Psicologia. Damos prioridade a autores que relacionam nossos temas centrais – amor e contemporaneidade – em seus trabalhos. Como a psicanálise permeia ambos os eixos principais, demos preferência a autores que abordaram nossos temas de pesquisa sob a ótica psicanalítica, desde esta etapa inicial; utilizamos esse aspecto como um dos critérios de seleção para os artigos a serem lidos, conforme apresentaremos no próximo capítulo.

Posto que este trabalho não se dedica unicamente a um resgate histórico do que foi escrito sobre o tema, a pesquisa em periódicos foi realizada na intenção de situar o trabalho na produção científica atual. Por esse motivo, para centralizar a busca, estipulamos o limite de 10 anos para a produção na área; especialmente por se tratar de um estudo sob a égide da contemporaneidade, priorizamos trabalhos mais recentes, na intenção de estipular quanto a literatura vem avançando no tema. Para julgar a relevância dos artigos, consideramos como critérios a escolha de palavras no título e palavras-chave, o objetivo contido no resumo, se opera sob a ótica psicanalítica e se contém os aspectos do amor romântico e da contemporaneidade como centrais para o trabalho.

No total, portanto, referentes aos últimos 10 anos encontramos 18<sup>5</sup> artigos científicos que guardam semelhança com o tema aqui apresentado. Podemos considerar, a partir deste resultado, que nosso campo de discussão ainda é próspero, considerando os avanços na última década. Destacamos que, apesar de pertinentes, nenhum dos artigos aqui mencionados tinha o mesmo objetivo de pesquisa que o por nós apresentado, ou seja, nenhum deles dedicava-se especificamente à análise psicanalítica da hipótese de permanência do amor romântico na contemporaneidade, como é nosso intuito.

Apesar disso, notamos que, quando buscamos por literatura psicanalítica recente sobre o amor, foi hegemônica a presença de trabalhos que corroboram com a nossa hipótese primordial – de que aspectos idealizados sobre o amor coexistem com a multiplicidade de experiências oferecidas na contemporaneidade. De fato, todas as menções ao amor romântico pareciam partir do pressuposto de sua presença na contemporaneidade, corroborando com

---

<sup>5</sup> A primeira busca (atualizada em 08/07/2018), na base de dados internacional de psicanálise Pep-Web, usando as palavras love e contemporaneity não obteve nenhum resultado. A busca por romantic love apresentou 1103 resultados, dificultando a análise de cada um deles, e buscando apenas por contemporaneity obtivemos 50 resultados, sem nenhuma semelhança com o nosso tema.

Posteriormente, buscamos as palavras-chave amor, contemporaneidade e psicanálise, nas bases de dados integradas dos periódicos Capes e BVS-Psi. Na base de dados BVS-Psi, obtivemos, ao todo, 22 resultados. Destes, 8 resultados se aproximam do tema desta pesquisa; porém, apenas 5 datam dos últimos 10 anos. Na base de dados dos periódicos Capes, foram encontrados 76 resultados, sendo que apenas uma referência não constava da pesquisa anterior e foi considerada relevante sob os critérios apresentados.

Além dos resultados específicos, variamos a utilização de palavras-chave de pesquisa, de acordo com os dois grandes eixos nos quais estamos nos baseando: foram feitas mais duas pesquisas adjacentes, uma com as palavras amor e psicanálise, e outra, amor e contemporaneidade, nas duas bases de pesquisa já mencionadas. A pesquisa por amor e psicanálise resultou em 287 entradas na base Capes e 486 na BVS-Psi. Após a aplicação dos critérios de seleção mencionados, 2 resultados inéditos e relevantes foram ressaltados na primeira pesquisa, e 6 na segunda. Sob as palavras-chave amor e contemporaneidade, obtivemos 326 resultados na pesquisa da Capes, com relevância em 4; na BVS-Psi, obtivemos 30 resultados, porém nenhum deles atendia aos nossos critérios de seleção.

nossas conjecturas. De forma geral, foi possível inferir que, apesar da aparente amplitude do tema, a literatura psicanalítica contemporânea pouco avançou sobre este assunto nos últimos 10 anos, o que justifica a relevância da discussão à qual nos propusemos, provando ser esse um campo de discussão bastante pertinente.

Em seguida, além da literatura levantada em periódicos, utilizamos as contribuições das obras que vieram nos acompanhando desde a gênese desta pesquisa, reunidas, a princípio, em meu trabalho de Iniciação Científica, e acrescidas de novas colaborações. A segunda etapa, contida no Capítulo 1, “Interpretando o Eco: Um panorama do amor romântico”, trouxe, em grande parte, o material levantado em meus trabalhos anteriores, e foi especialmente dedicada à compreensão histórica do conceito de amor romântico. Nessa seção, aparecerão os autores que se ocuparam de analisar as questões do amor desde os tempos antigos até a atualidade, não necessariamente sob o olhar psicanalítico, servindo assim para consolidar o plano de fundo de nossa argumentação. Trabalhamos, essencialmente, com as leituras de “A transformação da intimidade” (Giddens, 1992), “Sem fraude nem favor” (Costa, 1999), “A cultura do narcisismo” (Lasch, 1979) e “Amor líquido” (Bauman, 2003).

A terceira etapa de nosso trabalho resultou no Capítulo 2, “Sobre o amor nos escritos freudianos”, onde retornamos à metapsicologia de Freud, resgatando os textos em que ele se voltou mais proeminentemente aos estudos sobre as relações de objeto. Estudamos primordialmente os seguintes trabalhos: “Introdução ao narcisismo” (Freud, 1914/1996), “Contribuições à psicologia do amor” (Freud, 1918/1996), “Psicologia das massas e análise do eu” (Freud, 1921/1996), “Alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranoia e na homossexualidade” (Freud, 1922/1996), e “O mal-estar na civilização” (Freud, 1930/1996).

Finalmente, no Capítulo 3, “Amor e sua liquidez”, reunimos nossas reflexões dos capítulos anteriores, adicionadas à leitura de alguns comentadores da obra freudiana que tratam das questões contemporâneas, e que, apesar de não necessariamente se dedicarem especificamente à questão do amor romântico, apresentam reflexões acerca das relações de objeto. Neste capítulo, partimos da análise das obras “A família em desordem” (Roudinesco, 2003), “Deslocamentos do feminino” (Kehl, 2016), “O Mal estar na atualidade” (Birman, 2009) e “Amar a si mesmo e amar o Outro: narcisismo e sexualidade na psicanálise contemporânea” (Birman et. al, 2016).

Utilizando-nos dos campos de saber das ciências humanas, em especial, da sociologia, e dos avanços da psicanálise até o momento atual, nosso intuito é estender o olhar psicanalítico sobre os estudos acerca da contemporaneidade e das características do amor romântico. Portanto, nosso objetivo principal é o estudo psicanalítico dos ideais do amor romântico, em suas repercussões na atualidade.



## Capítulo 1 - Interpretando o Eco: um panorama do amor romântico

Como contamos em nossa introdução, a ideia do romantismo na atualidade, à primeira vista, nos remete a algo vestigial, como um eco - curiosamente, o mesmo nome da ninfa que se apaixonou por Narciso, no mito grego. Neste capítulo apresentaremos algumas referências contemporâneas que parecem, como nós, ouvir esse mesmo eco de uma noção arcaica de amor, e que aparenta reverberar em nossas vivências diárias - na literatura, no cinema, na clínica. Então, começemos por um resgate histórico, a fim de nos apropriarmos do conceito social do amor romântico e, compreendendo o que ele significa, submetermos suas implicações desse ao referencial psicanalítico, e, então, talvez sejamos capazes de interpretar melhor o som que ecoa.

Sendo assim, iniciaremos nossa discussão com o livro “Sem fraude nem favor” (1998), de Jurandir Freire Costa, que, apesar de ter sido escrito no final do século XX, é uma importante referência para a discussão das transformações do conceito de amor, desde a antiguidade até os dias atuais. Nesta obra, Costa defende a hipótese de que o amor romântico é apresentado como uma construção histórica na qualidade de um conceito, estando nele implicadas características e regras fixas. O amor, da forma como é compreendido hoje, contém reminiscências de uma montagem de padrões que datam desde o amor platônico, da Grécia Antiga, perpassando pelo amor *caritas*, de Santo Agostinho, até o Iluminismo e as novas idealizações burguesas. Essa montagem é o que chamamos de amor romântico, que é compreendido como a felicidade em si, e não apenas como um meio para tal. No entanto, essa felicidade não aparece livre do aspecto de renúncia ao verdadeiro prazer, nem sem a apologia ao sofrimento amoroso e ao sacrifício – ou seja, a busca pela felicidade no amor, nessas condições, é um caminho tortuoso, cuja conquista beira o impossível.

Pois bem, quais seriam as origens deste amor romântico, e poder-se-ia notar sua presença no imaginário social ainda hoje? Costa (1998) afirma que é possível traçar as origens do conceito de amor desde a cultura da Grécia Antiga, nos trabalhos de Platão. Em “O Banquete”, segundo a visão de Costa, estão marcadas as origens do ideal de amor como um valor em si e um meio para atingir o que é Belo e Verdadeiro; em Diotima, Platão exalta um amor de renúncia, onde a não concretização do desejo traz ares de nobreza em meio ao sofrimento. Utilizando-se de preceitos como estes, do lugar do amor como um caminho para a

pureza, calcado em renúncia e sofrimento, tem-se uma base do que viria a se tornar o amor romântico, e uma de suas características mais importantes: a validação do sentimento só acontece se estiver envolvida alguma forma de abdicção e de sacrifício, que cause na pessoa enamorada um conflito advindo do sofrimento de não poder possuir a pessoa amada – o que consistiria na perda da “pureza” implicada no sentimento, imprescindível para Platão.

O ascetismo amoroso de Platão muito se assemelha ao amor religioso e de renúncias sobre o qual escreve Santo Agostinho (Costa, 1998), este último servindo ao controle social e religioso numa época em que os interesses voltavam-se à manutenção da família e a moeda corrente era a exaltação das virtudes. Vale ressaltar que, em Agostinho, o amor *cupiditas*, antecessor do amor-paixão atual, era o amor do desgoverno e reino das tentações carnis; em oposição, o amor *caritas*, mais próximo à amizade, era o amor livre de qualquer envolvimento sensual, regido por Deus e representante da bondade suprema. A aplicação do conceito de amor derivado dessas noções, nos dias atuais, acabaria, segundo Costa (1998) resultando em uma busca incessante por completude concretizada na posse da pessoa amada – e a obtenção dessa posse, por sua vez, culmina na extinção do amor.

Ou seja, o ideal de amor romântico ocupa um lugar de condição *sine qua non* para a felicidade – qualquer realização jamais será plenamente vivida se não for compartilhada com um interesse romântico à altura, conforme apresentado em “A transformação da intimidade”, de Anthony Giddens (2003). Nesse contexto, o amor é também um conceito universal, como se fosse inerente à existência humana – por pressuposto, todos os seres humanos são, ou deveriam ser, capazes de amar. Segundo este autor, o amor romântico “presume uma comunicação psíquica, um encontro de almas que tem um caráter reparador” (p. 56).

Giddens (2003), apesar de pertencer ao campo da sociologia, nos oferece uma interessante retomada das transformações na sexualidade e na identidade, tendo sido referenciado amplamente também em nosso levantamento da literatura em periódicos, evidenciando a relevância que mantém na atualidade. Conforme ele apresenta, existe no amor uma espontaneidade, a ocorrência de um feliz acaso que rege o encontro fortuito dos amantes, e qualquer coisa que anteceda este encontro é uma espera angustiante. O amor deve também funcionar – assumindo que se encontre a pessoa adequada – como um reconhecimento profundo de características, ao mesmo tempo grandiosas e particulares, no outro, tornando-o “único” e dando espaço à idealização da pessoa amada. Em suma, “o outro, seja quem for,

preenche um vazio que o indivíduo sequer necessariamente reconhece - até que a relação de amor seja iniciada. E este vazio tem diretamente a ver com a autoidentidade: em certo sentido, o indivíduo fragmentado torna-se inteiro” (Giddens, 1992, p. 56).

Diante dessas características, o amor romântico parece tão possível quanto impossível, justificando a procura por ele com a própria arbitrariedade com que se julga tê-lo encontrado (Costa, 1998). Então, por estar sempre na iminência de ser vivido, o “amor verdadeiro” traz em si a qualidade de esperança, ou mesmo de salvação, diante das adversidades mundanas e, em última instância, da solidão. Amar, ou antes, a possibilidade de amar, torna-se uma fuga do mundo hostil e alimenta uma possibilidade distante de realização. Por fim, idealizando a pessoa amada e elevando-a ao patamar de pedra última da salvação, o objeto de amor assume o lugar da peça que falta para uma existência plena, dotada de sentido, pelo mero fato de ser compartilhada.

Não devemos, porém, confundir o amor romântico com altruísmo, nem com o amor sublime que defendia Santo Agostinho (Costa, 1998). Pelo contrário, o ideal de amor romântico possui, em si, uma permissividade em relação aos sentimentos mais negativos do ser humano, como a possessividade, o ciúme e o desejo de controlar o outro; é um desejo egoísta – por isso, o amor-paixão era pecaminoso na era medieval, sendo substituído pelo amor cortês.

Ora, se o apaixonamento é um encontro de almas ungido pelo destino, é justo que os amantes pertençam um ao outro; se é incontrolável, é permitido que aquele que ama caia em descontrole sobre seus sentimentos e esteja fora da orientação de qualquer razão, regido por uma força que está além do alcance de seu entendimento terreno. Por isso, é possível compreender os limites do amor romântico como uma justificativa socialmente aceita para atitudes que seriam condenáveis fora da ocasião do apaixonamento, como o é o caso do egoísmo ou da imoralidade de ceder, por exemplo, a impulsos sexuais extraconjugais.

No artigo de Arreguy & Garcia (2012), vemos que, nas relações pautadas pelo amor romântico, é comum a presença da tendência ao controle e de tentativas de apoderar-se do objeto de amor, que marcam o relacionamento com situações de desconfiança e controle do cotidiano da pessoa amada. Isso pode ser entendido como uma dificuldade de lidar com a independência da pessoa amada e evidencia, em última instância, uma tendência a que se estabeleça uma relação simbiótica. Por conterem aspectos de controle, as relações acabam por

produzir um sufocamento, levando a um sofrimento que se opõe à angústia da solidão que a ausência de um parceiro traz.

Nesse sentido, as relações monogâmicas podem ser vistas como um estorvo, um obstáculo à liberdade pessoal, conforme coloca Giddens (2003); entretanto, em casos extremos, quando o sujeito se vê “livre” do relacionamento, ele pode cair em um processo de despersonalização e/ou de depressão, e acabar tentando suprir a falta da pessoa amada por meio do consumo de bens materiais, de relações pessoais efêmeras ou de encontros sexuais casuais. Por fim, a “substituição” do objeto amoroso pelas alternativas oferecidas pela cultura, geralmente voltadas ao consumo e ao acúmulo de experiências - inclusive as sexuais - não faz muito além de adicionar à solidão da qual se tentava fugir.

### **As regras do amor romântico**

A oposição entre liberdade e estabilidade é de grande importância para a compreensão do amor romântico, na forma como ele se apresenta. O amor possui uma linguagem particular e regras, levando os sujeitos a acreditarem, como fariam com um discurso político ou religioso, que o não cumprimento dessas regras o põe à margem da felicidade e da conformidade social. No entanto, a pena para a desobediência das regras amorosas não é, como para um criminoso, paga perante a sociedade, mas perante ele mesmo; o sujeito que está excluído da lógica do amor romântico sente-se menor que os demais, acometido pela solidão, pelo fracasso, e pela “exclusão do mundo dos felizes” (Costa, 1998, p. 145).

O que decorre disto, portanto, é uma escolha quase compulsória pelo sofrimento amoroso: ou o indivíduo aceita o mundo em sua cruel realidade, ou dispõe-se a aceitar mais uma vez o sádico jogo do amor, este, porém, trazendo em si uma promessa de salvação e completude. Como podemos notar, nenhuma saída extingue o sofrimento, colocando o sujeito em uma triste encruzilhada, por assim dizer, contra a sua vontade; nem a liberdade nem a estabilidade isentam o sujeito da inconstância que o ideal de amor que paira na sociedade traz: por um lado, o sujeito livre carece daquilo que parece ser a felicidade plena; por outro lado, o sujeito que vive o amor sente-se inquieto perante a morte iminente deste caso venha a “possuir” o outro e realizar seus desejos completamente.

Se podemos dizer que este ideal de amor ocupa uma posição de destaque na sociedade burguesa ocidental, isso se deve ao fato que amor romântico só pode existir em uma sociedade onde o vínculo amoroso original seja de integridade com o outro, o que determina assim a busca constante, ao longo de toda a vida, por um remédio contra a interrupção deste vínculo – ou seja, uma relação que permita ao indivíduo o sentimento de pertencimento e lhe dê uma noção de estabilidade. Desta forma, nas palavras de Costa (1998), o amor vem a ser “instrumento necessário e adequado à construção da identidade pessoal na cultura moderna” (p. 202). Existe, decorrente desta necessidade, uma predileção pelo vínculo amoroso enquanto construtor de identidade pessoal, legitimando a existência do eu quando em parceria com o outro, construindo uma identidade partilhada e projetos de vida mútuos, atribuindo sentido às vivências pessoais a partir do momento em que se tornam compartilhadas.

Mas quais seriam as características concretas deste tão mencionado amor romântico? Para todos os efeitos, este é o tipo de amor que é entendido como ideal, como meta a ser alcançada pela humanidade em direção à realização de sua existência; é também um conceito universal, como que inerente à existência humana; além disso, supostamente, existe nele uma espontaneidade, um feliz acaso, que rege o encontro fortuito dos amantes – funciona como um encontro cósmico de almas, predestinadas por “forças maiores” a se encontrarem; deve também conter em si uma universalidade, um reconhecimento de características grandiosas e, ao mesmo tempo, únicas, na pessoa amada, fazendo com que as noções de perfeição do indivíduo (e porque não, da sociedade) ressoem na figura da pessoa amada, idealizando-a; e por último, como anteriormente mencionado, cabe ressaltar o ideal de amor enquanto atributo essencial da felicidade, uma condição impreterível, senão a única, para a felicidade extrema.

Diante dessa última característica, compreende-se que o amor ideal tornou-se, de certa forma, onipresente (Costa, 1998), pois constitui uma salvação às adversidades mundanas e parte constituinte da identidade do sujeito; amar (e não apenas amar, mas nos moldes românticos) torna-se uma fuga ao mundo hostil, e fornece uma fantasia de realização, de salvação, idealizando a pessoa amada e elevando-a ao patamar de pedra última da salvação, colocando-a no lugar daquele que irá resgatar o sujeito da rotina e dará valor à sua existência, tornando-a compartilhada.

## O amor em tempos líquidos

Zygmunt Bauman, sociólogo e filósofo polonês, dedicou-se ao estudo das vicissitudes contemporâneas e, em “Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos” (2003), faz importantes considerações sobre o tema do amor na atualidade. O autor defende a tese de que não só o amor romântico persiste, como ele compõe uma dicotomia entre segurança e liberdade, causando um sofrimento específico ao sujeito contemporâneo. A contradição é expressa quando o sujeito se depara com a etérea possibilidade de encontrar uma relação satisfatória, mas, ao se apaixonar e testemunhar suas idealizações acerca da pessoa amada caírem por terra, se vê cada vez mais distante de atingir a satisfação amorosa que procurava de início. Longe de abandonar sua busca, esse sujeito tende a fazer a manutenção da fantasia de completude amorosa e, portanto, encontra-se em conflito entre permanecer em um relacionamento que, a esse ponto, já está reduzido à mera comodidade de uma suposta segurança emocional, ou arriscar-se no terreno da liberdade e reiniciar a procura pelo amor por ele idealizado, que acredita que o protegerá da angústia e solidão, tão presentes na sociedade de consumo pós-moderna<sup>6</sup>.

O amor romântico, ou seja, a fantasia de um amor que funciona como uma salvação mundana das adversidades da vida, ocupa então essa posição de uma projeção para o futuro – enquanto, por outro lado, o relacionamento real vai se esvaziando cada vez mais de sentido quando comparado à possibilidade fantasiosa (no sentido do senso comum, de uma ficção) de um amor eterno e completo. Os desdobramentos dessa ambivalência entre o relacionamento atual e aquele que foi fantasiado acabam por colocar o indivíduo numa constante busca pelo amor; no entanto, a superficialidade dessa procura muito se assemelha, segundo Bauman (2003), à procura de um produto qualquer, abundantemente disponível para aquisição e passível de descarte, caso o indivíduo sinta que não supriu suas necessidades.

---

<sup>6</sup> O termo pós-modernidade está sendo empregado tendo por referência autores do campo da sociologia, que defendem uma nova organização social posterior ao final do século XX, caracterizada por mudanças culturais no período que sucedeu a segunda Revolução Industrial, conforme aponta Stuart Hall em “A identidade cultural na pós-modernidade” (2005). Este termo é aqui utilizado como análogo de *modernidade líquida*, expressão utilizada por Bauman, em “Amor líquido” (2003) e, neste contexto, pode ser entendido como uma referência ao período contemporâneo. Este trabalho não se dedica nem a uma análise da utilização da expressão nem às suas implicações históricas; justificamos sua presença pelo uso que os autores aqui citados fazem desta terminologia.

Em contradição a essa efemeridade, o amor apresenta também uma expectativa de completude, tornando o indivíduo alheio ao mundo externo e dependente de sua relação com o outro, enquanto meio de isolamento social e de proteção contra as angústias e incertezas da realidade. Essa dependência pode ser entendida como um aprisionamento quando, segundo sua fantasia, estar em um relacionamento priva o sujeito de uma pluralidade de possibilidades amorosas que, supostamente, encontram-se disponíveis, levando-o a um eterno estado de insatisfação.

Por um lado, segundo Bauman (2003), a experiência amorosa segue uma lógica mercadológica e torna-se descartável; por outro, ainda compreende, em si, a possibilidade de realização e de felicidade, de forma que o sujeito ver-se-á em meio ao constante impasse que mencionamos – o amor romântico, longe de ser absoluto como foi na modernidade, permanece como um fantasma da felicidade plena na contemporaneidade. O amor romântico não é mais a única opção, mas permanece sendo a opção mais reconfortante perante às adversidades e solidão do mundo atual.

Uma interessante ilustração das expressões do amor “mercadológico” da atualidade é dada por Teixeira (2014), que articula relatos de mal estar da clínica contemporânea com o enredo do filme argentino *Medianeras*, de 2011. Por meio da discussão de cenas do filme, a autora fornece algumas ilustrações das particularidades dos relacionamentos contemporâneos, principalmente relacionados à geografia das grandes metrópoles e do papel das tecnologias atuais. As *medianeras*, que dão o nome ao filme, são as paredes de edifícios que não são parte nem da fachada, nem dos fundos, “são as paredes externas dos prédios, carentes de qualquer abertura, sem ventilação ou iluminação, a parte dura, seca, carente de sentido, embora parte do todo” (p.39).

A autora compara estas paredes com os sujeitos contemporâneos, que precisam abrir uma janela, uma luz, na fachada narcísica do descaso emocional e das defesas que se veem compelidos a construir para viver no mundo atual. As cidades se tornam “impessoais”, e as pessoas também: o amor entre os protagonistas do filme só foi possível após ambos abrirem janelas nas *medianeras* de seus prédios – simbolicamente, até encontrarem um escape para seus desejos em meio às alternativas superficiais. Assim, “Abrir um espaço na *medianera* do prédio é metafórico, pois é preciso espaço para a falta, para a energia circular no aparelho

psíquico, para não pretender encontrar no outro o fechamento, mas a abertura, simbolicamente” (p. 41).

A análise do filme, presente no artigo, oferece algumas interessantes ilustrações para pensarmos as questões da contemporaneidade. Quando um dos protagonistas diz: “Então me pergunto: se mesmo sabendo quem eu procuro não consigo achar, como vou achar quem procuro se nem sei como é?” (Teixeira, 2014, p. 42), vemos uma expressão da busca constante pelo amor – uma busca que, mediada pelas redes sociais e aplicativos de relacionamentos, parece cada vez mais assemelhar-se à procura por um produto qualquer, e equipara o amor à lógica de mercado consumista. Existe também uma superficialidade na escolha do parceiro, baseada em aparências, que logo caem por terra e quebram as idealizações da pessoa amada; como o protagonista do filme analisado, quando compara os encontros com pessoas conhecidas por meios virtuais a um lanche de *fast food*: “Cheguei à conclusão que esses encontros são como combos do McDonald’s: nas fotos, é tudo melhor, maior e mais apetitoso. Cada vez que vou a um encontro, sofro a mesma decepção que vem diante de um Big Mac” (p. 42).

As discussões de Teixeira (2014) permitem enxergarmos as marcas do amor virtual, e do desamparo vivido pelos sujeitos pós-modernos. Dada a superficialidade das soluções oferecidas pela cultura, esses sujeitos estão fadados a lidarem com seus sintomas, tendo em si frágeis bases para encontrarem saídas para seu mal-estar, sejam elas amorosas ou sublimatórias, ou, metaforicamente falando, de construírem janelas para iluminar a solidão de suas *medianeras*.

De fato, a utilização de aplicativos e redes sociais para procurar relacionamentos amorosos aparece não só na mídia, mas também se faz presente na clínica contemporânea, conforme aponta Santoro (2016). A autora identifica, nos relatos de seus pacientes, a efemeridade das relações - em especial, as que começam pelo meio virtual, como em aplicativos e *sites* de relacionamento - considerando a frequência com que, quebradas as idealizações do parceiro ideal, essas relações acabam fadadas à decepção e à frustração. Em um mundo onde “a voracidade do mercado invade os espaços afetivos” (Santoro, 2016, p. 168), essa invasão mercadológica coloca o sujeito numa comparação implacável com seus ideais, estabelecendo exigências impossíveis de cumprir, e que lhe despertam sentimentos de impotência e solidão. Na pós-modernidade, a troca de informações é tão rápida, e as



possibilidades são tantas, que as tentativas de suprir a falta de amor são constantes, ainda que superficiais, e a facilidade de contato com novas pessoas acaba por fracassar em aplacar a solidão.

Mas, então, como se deu o processo de declínio do amor romântico, trazendo-nos até os relacionamentos “descartáveis” da contemporaneidade? Christopher Lasch, em “A cultura do narcisismo” (1983) indica que a falência do projeto de amor duradouro está relacionado ao declínio das tradições católicas e da moral burguesa. O autor discute sobre o processo de decadência do modelo paternalista burguês, que trazia como hegemônicas certas normas éticas, perpetradas através de um legado moral profundamente atrelado à religião católica, atribuindo ao homem ideal características altruístas, bem como as virtudes da parcimônia e temperança. Com o declínio da filosofia iluminista e a consolidação dos valores capitalistas, o sujeito não mais valoriza acima de tudo as virtudes da honestidade, e sua ética tende a ser pautada pela superação dos outros e pela acumulação de bens para uso próprio. Em detrimento de construir um legado familiar, esse sujeito está em constante competição com seus rivais – e, conseqüentemente, aprisionado na eterna tentativa de superar a si mesmo. Sendo assim, o indivíduo contemporâneo “não acumula bens e provisões para o futuro, como o fazia o ganancioso individualista da política econômica do século dezanove, mas exige imediata gratificação e vive em estado de desejo, desassossegada e perpetuamente insatisfeito” (p. 15).

Com a queda do modelo paternalista tradicional, Lasch (1983) indica o surgimento de um novo conceito de paternalismo, caracterizado pela obediência não a uma instância paterna, de ordem da Lei, mas por uma descentralização do conhecimento e da autonomia individual, entregando o controle dos próprios desejos e do conhecimento sobre o eu a personagens abstratas, aparentemente detentoras do conhecimento científico, inacessível ao homem comum. A burocracia, a medicina, psiquiatria e toda sorte de tratamentos tornam-se instituições inquestionáveis, às quais o homem contemporâneo atribui o conhecimento e a possibilidade de salvação; a ciência toma ares terapêuticos, que outrora eram detidos pela religião, e o equivalente contemporâneo da salvação religiosa passa a ser o nebuloso campo chamado de saúde mental.

Bauman (2003) compartilha da ideia de que o sujeito contemporâneo carrega uma tendência à racionalização e à cientificação da vida, como forma de lidar com o vazio

existencial inerente à condição humana. Sob essa lógica, o amor e o projeto de vida orientado ao casamento e à constituição de família parecem ter sido colocados de lado, ou em concorrência, com o projeto de realização profissional; desta forma, um relacionamento amoroso passa a ser um projeto à parte, dando base para o impasse contemporâneo que mencionamos anteriormente.

Assim, após a época das Luzes, a visão religiosa do mundo deu lugar à crença em uma natureza transcendental e, posteriormente, a crença em um deus da natureza cedeu à crença na natureza material, produzindo uma razão imanente aclamada pelo cientificismo moderno. Nas palavras de Maria Rita Kehl, em “Deslocamentos do feminino” (2016), “o que ocorreu não foi o fim dos credos religiosos, mas o fim de uma era onde a perfeição divina explicava a ordem do mundo” (p. 36).

Voltando ao cenário apresentado por Lasch (1983), vemos que os pais e mães estão inseridos em um território competitivo e esvaziado de valores morais, devido à cultura egoísta fomentada pela competição mercadológica; nesse contexto, criar um filho parece uma tarefa hercúlea. Com isso, a autoridade sobre a criação dos filhos é passada a instituições como a medicina e a escola, restando, aos pais, o emblemático papel de fazer com que o filho desenvolva-se afetivamente. No entanto, a revolução sexual e os avanços do feminismo acabaram por obscurecer, de certa forma, o papel materno na família; decorre que as mulheres se veem em posição de rejeitar o papel socialmente atribuído a elas, tornando o terreno da maternidade algo muito mais incerto do que teria sido em séculos anteriores. Cabe aqui ressaltar que Giddens (2003) vai ao encontro desta perspectiva; além disso, ele coloca a maternidade como uma invenção burguesa, profundamente ligada à invenção da intimidade e do amor romântico, tornando o conceito de tornar-se mãe o que conhecemos hoje, com toda a romantização atrelada à norma da feminilidade que vemos até os dias atuais.

Então se, por um lado, a sociedade capitalista exige do indivíduo um distanciamento dos outros, para que seja capaz de cumprir suas funções trabalhistas e sobressair-se a seus pares, mesmo que sem misericórdia e às custas de uma moral questionável, por outro, a criação de uma família demanda uma doação emocional e afetiva, que nem sempre o indivíduo é capaz de fornecer. Ocorre que, na visão de Lasch (1983), a paternidade sucumbe ao modelo econômico, e os pais podem se encontrar suprimindo mais suas próprias necessidades do que as que seus filhos expressam; às vezes, podem sufocar os filhos com cuidados

excessivos e, ainda assim, vazios de contornos emocionais – criar um filho pode até ser considerado um “trabalho”, como outras funções sociais, mas o fato é que “produto final” não é uma mercadoria, e, portanto, exige dos pais habilidades de outra ordem, que não profissional.

Portanto, diante de uma mãe que, ao menos na aparência, supre todas as necessidades do bebê - tendendo, frequentemente, ao excesso de cuidados -, o papel paterno pode se tornar insípido, resultando frequentemente em separações ou omissões na criação do filho. Aqui, destaco que Giddens (2003) faz uma extensa desconstrução dos papéis masculinos e femininos no último século, apontando que, apesar de tudo, as mulheres foram capazes de se reinventar e de criar novas possibilidades para seus projetos de vida, mesmo que independente da constituição de família; por outro lado, os homens não tiveram a oportunidade de passar pelo mesmo processo. Para os homens, as escolhas de vida socialmente aceitáveis se restringem, frequentemente, ao estilo de vida familiar tradicional, tendo como única alternativa a completa independência amorosa, optando por investir no desenvolvimento profissional; no entanto, a escolha pela recusa do projeto amoroso-familiar pode acabar levando a um empobrecimento da vida afetiva e, em última instância, agravando a solidão da vida pós-moderna.

Dado o contexto de estruturação da subjetividade do mundo contemporâneo, Lasch (1983) observa a ascensão de uma nova patologia, que é expressão particular desse momento histórico: a personalidade narcisista. O narcisista apresenta um sentimento inerente de vazio, que se expande aos exteriores do ego na forma de cinismo e apatia universal; é alguém que não se interessa por espetáculos, pois para ele a própria vida é uma encenação, uma ilusão vazia; a sua narrativa do eu está submetida a um juízo de descrença que parte dele mesmo – a prova disso são as tendências crescentes de escritas autobiográficas atualmente, que seriam representações de uma tendência ao exibicionismo e à autoexposição, em troca de algum interesse que o leitor possa demonstrar pela vida do autor.

Élizabeth Roudinesco, em seu “Dictionnaire amoureux de la Psychanalyse” (2017), também menciona o aspecto autocentrado da predileção contemporânea pela ficção autobiográfica. Dentro desta perspectiva, o autor de uma autobiografia, especialmente as de caráter ficcional - ou, mais sutilmente, “baseada em fatos reais”, parece ter intenção de passar confiança ao leitor, mas sim a de se mostrar em posição de suposta superioridade, da ordem

de uma espécie de “iluminação” sábia. Por vezes, essa empreitada tem o efeito contrário: despejar opiniões exuberantes que ressaltam, ao invés de obscurecer, o real vazio de quem as escreve, fazendo com que a sua posição torne-se mais ridicularizada do que idealizada. Segundo a autora, “Tudo se passa como se o mundo exterior tivesse menos importância que a vivência emocional e como se os fatos objetivos contassem menos, para moldar a mente, que o grande apelo emocional e às opiniões pessoais”<sup>7</sup> (p. 355).

O eu acaba por tornar-se, então, ele mesmo um espetáculo, atrelado completamente à observação do outro, de forma que a intimidade no relato autobiográfico serve como entretenimento e tem sua validade reafirmada pelo público. Aqui, faço uma ressalva: apesar do recorte histórico e temporal do qual Lasch (1983) nos escreve (a obra aqui mencionada foi publicada no início dos anos 80), não passa despercebida a curiosa semelhança entre o relato narcísico autobiográfico descrito pelo autor, junto às contribuições de Roudinesco (2017), e a experiência contemporânea das redes sociais, inclusive com a ascensão de uma nova profissão típica dos anos 2010, os *influenciadores digitais*<sup>8</sup>.

Uma análise dessa patologia narcísica que Lasch (1983) descreve mostra que as ligações emocionais do indivíduo narcisista costumam servir a um propósito pessoal, e, ao mesmo tempo, precisam não comprometer a sua individualidade e nem estimular a temida intimidade - já que a construção de uma relação íntima poderia representar a ameaça de fundir-se com o outro e, o maior dos temores, a dissolução do eu. Neste contexto, as relações de trabalho ficam favorecidas, já que o narcisista tende a aproximar-se de figuras de destaque, no sentido de apropriar-se de suas qualidades; assim, ele recorre, sem dificuldades, ao comportamento sedutor e sociável para atingir seus objetivos profissionais. Ainda que tenha valores éticos e morais maleáveis, isso não será um impedimento – na verdade, é desejável

---

<sup>7</sup> No original, “Tout se passe comme si le monde extérieur avait moins d’importance désormais que le vécu émotionnel et comme si les faits objectifs comptaient moins, pour modeler les esprits, que les grands appels à l’émotion et aux opinions personnelles” (tradução livre).

<sup>8</sup> Os chamados *influenciadores digitais* (originalmente, *digital influencers*) são celebridades ou subcelebridades que possuem grande alcance dentro das redes sociais (com números nos seguidores nas casas dos milhares ou, algumas vezes, milhões), e que costumam postar sobre os mais diversos assuntos, como negócios, economia, moda, saúde, beleza, ou o chamado *lifestyle*, quando se exhibe um estilo de vida. Segundo coluna da Revista Época (Pimenta, 2019), um estudo recente com 4283 internautas acima de 18 anos, de diferentes classes sociais e regiões do país, apontou que 49% dos entrevistados considera influenciadores digitais como uma segunda fonte de informação confiável ao comprarem algum produto, ficando atrás apenas de amigos e parentes.

que se importe o mínimo possível com seus colegas, a fim de obter sucesso profissional a qualquer custo, à revelia do bem-estar dos outros.

No âmbito das relações amorosas, existe a tendência de que o narcisista se volte à promiscuidade, como forma de suplantar o vazio que enxerga em sua existência; por ter dificuldade em suportar a intimidade, já que a ligação com o outro lhe parece assustadora, é preferível, para esses indivíduos, que se estabeleçam ligações interpessoais “instantâneas”, livres de maiores cobranças e envolvimento. Dentro da perspectiva psicanalítica, Rios (2008) aponta que, no caso de ter realizado uma saída satisfatória do narcisismo, ou seja, quando o eu é capaz de suportar as diferenças da alteridade, o sujeito não deve encontrar dificuldades na esfera amorosa. No entanto, devido às vicissitudes da chamada “cultura do narcisismo”, parece cada vez mais difícil sustentar o eu diante das decepções da realidade, e a identidade particular sobrepõe-se à existência em grupo. E, em consequência disso, “vivemos em um mundo onde o encontro amoroso fracassa antes mesmo de se insinuar como tal porque as relações intersubjetivas estão em ruínas” (Rios, 2008, p. 423).

A autora segue, destacando a emergência do narcisismo (no sentido de um culto ao eu) como um fenômeno observável no cotidiano, e denuncia a valorização das aparências em detrimento da existência, afirmando que “As identidades no mundo contemporâneo se sustentam mais pelas imagens do que pela reflexão, mais pelo consumo que pelo cultivo” (Rios, 2008, p. 423). Dentro da lógica de consumo, também operam pelo mesmo modelo as relações amorosas que, neste contexto, acabam funcionando como um mero exercício do ato sexual, mais quantitativo e menos qualitativo, evitando o envolvimento emocional.

Pela sua dificuldade em lidar com a diferença que constitui a alteridade, e pelo medo de encarar sua própria vulnerabilidade, o sujeito contemporâneo se sente só. E, em meio a essa solidão, o amor romântico emerge, presente na mídia e na cultura, como uma fantasia de salvação. Mas a chance de um amor idealizado e eterno é tão impossível que, por vezes, a alternativa mais viável é a solidão voluntária: em um mundo onde o imperativo são as aparências, parece mais fácil poupar-se do investimento amoroso e do medo de amar e ser abandonado, numa tentativa de manter a ilusão de onipotência do eu. Tais conjecturas de Rios (2008) convergem com as hipóteses que orientaram a nossa pesquisa: que, mesmo em um mundo atravessado por uma enorme quantidade de informações e adaptações tecnológicas, o

amor romântico ainda parece assumir uma posição de esperança de salvação; pode-se ceder a ele ou recusá-lo, mas sua presença é imanente.

Apesar disso, vemos que, na contemporaneidade, o amor romântico se torna apenas mais uma escolha de vida dentre outras, e os projetos de vida voltados à carreira e ao crescimento econômico pessoal, por exemplo, passam a competir com o tradicional plano burguês de constituir família e dar continuidade ao legado familiar. Mas, apesar de não mais constituir parte central do plano de vida do sujeito contemporâneo, os relacionamentos amorosos continuam tendo uma importância neste projeto, e permanecem, mesmo que opcionais, como uma alternativa relevante – fator evidenciado, por exemplo, pela permanência de instituições como o casamento. Sobre este aspecto, Maria Rita Kehl, em “Deslocamentos do feminino” (2016) ressalta o conflito subjetivo existente entre a crença na liberdade e a repetição sintomática da tradição: enquanto o homem moderno, por um lado, passou a acreditar ser o senhor de seu destino e a viver esta autonomia sob a forma de uma exigência superegoica, a culpa neurótica transforma-se em dívida com uma tradição que ocupa a instância paterna que, gradualmente, enfraquece.

Conforme esta autora, sujeito se depara com um conflito inconsciente, em que a culpa pela dívida com a figura paterna subsiste, e a tradição permanece presente na subjetividade, ainda que recalçada; em oposição, as transformações históricas na vida cotidiana criam uma crença na *personalidade*, ou seja, o sujeito se auto intitula proprietário e soberano de si e de seus destinos, entrando em conflito com a referência tradicional (que lhe parece, sob essa perspectiva, algo desconhecido, exterior a si), compondo um antagonismo entre liberdade e convenções sociais. Assim, compreendemos que em meio a esse conflito, desencadeado na modernidade e perpetrado ainda nos dias atuais, o amor romântico pode justificar-se dentro do âmbito da tradição, por conter em si o fator da exclusividade conservadora, bem como a promessa de uma relação, para todos os efeitos, vitalícia.

Élizabeth Roudinesco, em “A família em desordem” (2003), chama atenção para a funcionalidade contida na permanência da tradição do casamento, que, além de não ter sido extinto na sociedade atual, passou a ser reivindicado por aqueles a quem antes o matrimônio tradicional era negado, como os homossexuais. O casamento foi se tornando mais uma festividade, e as formas de conjugalidade não mais dependem, necessariamente, do contrato do matrimônio para se afirmarem; retornaremos a esta questão no último capítulo. Através da

união conjugal, seja ela oficializada religiosamente ou não, o sujeito encontra uma possibilidade de independência e de autonomia em relação à sua família de origem, bem como um abrigo das adversidades do mundo – ou seja, a promessa de uma vida construída a dois não perde seus atrativos no mundo contemporâneo, pelo contrário, oferece um escape às infelicidades e à solidão. Tendo isso em vista, a possibilidade de um parceiro com o qual existe o desejo de viver em conjunto pode simbolizar a permanência de uma tradição sustentada pelo amor romântico, construindo uma narrativa de amor enquanto salvação das adversidades, e da existência de um parceiro que cumpre com as exigências de um amor que contém, em si, a promessa de ser eterno.

### **Qualquer maneira de amor valerá <sup>9</sup>: relações “de bolso”, “relacionamentos puros” e o “ficar”**

Apesar de termos encontrado, até agora, algumas evidências da presença do amor romântico em nossos dias, também encontramos que a cultura ocidental sofreu transformações consideráveis ao longo dos últimos séculos, impactando, evidentemente, nas relações sociais. Por isso, vamos nos dedicar à compreensão do legado das vicissitudes históricas, e como essa herança nos trouxe novas formas de relacionar-se, concorrentes e coexistentes com o amor romântico.

Até o momento, vimos que o ascetismo amoroso de Platão muito se assemelha ao amor religioso e de renúncias do qual fala Santo Agostinho (Costa, 1998), este último servindo ao controle social e religioso numa época em que os interesses voltavam-se à manutenção da família e a moeda corrente era a exaltação das virtudes. Vale ressaltar que em Agostinho, o amor *cupiditas*, antecessor do amor-paixão atual, era o amor do desgoverno e reino das tentações carnis; em oposição, o amor *caritas*, mais próximo à amizade, era o amor livre de qualquer envolvimento sensual, regido por Deus e representante da bondade suprema. Nota-se que o conceito de amor vigente até hoje pode ainda trazer aspectos de uma fantasia de amor inalcançável, que remontam a outra construção social que em muito difere da dos dias

---

<sup>9</sup> O subtítulo faz referência à música “Paula e Bebeto”, composta por Milton Nascimento e Caetano Veloso em 1975. A música foi escrita por Nascimento em meio à separação de um casal de amigos próximos, esperançoso de que reatassem o relacionamento - o que, para sua tristeza, não aconteceu (Alves Jr. & Vitória, 2005).

atuais. Surge então a hipótese, a ser trabalhada posteriormente, de que a persistência desses ideais possa existir como uma ideia atrelada à própria organização social e econômica ocidental - servindo, por meio do favorecimento da monogamia e da perpetuação das gerações, por exemplo - como um controle moral e religioso, mesmo atualmente.

Sobre a discussão do lugar do amor na construção social e identitária do sujeito, em “A transformação da intimidade”, Giddens (2003) traz algumas considerações que nos permitiram expandir nossa compreensão sobre a questão da identidade, da construção da intimidade e do próprio eu, principalmente em sua localização no contexto social atual. Vista por este autor como subversiva, uma modificação na intimidade poderia alterar a visão de mundo do indivíduo contemporâneo e influenciar na construção de um projeto reflexivo do eu, baseado em autoconhecimento e em um desenvolvimento narrativo da própria vida, desvinculando o projeto de vida da construção de um relacionamento duradouro, e descentralizando a importância do amor neste contexto.

Pensemos então na questão constitutiva do relacionamento, conforme apresentada por este autor. É preciso que se explicita que existe diferença entre o *amour passion* e o amor romântico: no *amour passion*, para ele, existe a questão do desligamento das funções sociais, através de uma identificação profunda com o ser amado que acaba por anular as questões individuais do outro. Essa identificação traz o risco de prestar um desserviço à construção da intimidade, posto que o indivíduo acaba por enxergar somente as características idealizadas naquele que se ama, e ainda se abstém de compartilhar com ele suas questões individuais, impossibilitando, portanto, a construção de uma relação de confiança e restringindo a individualidade a um amálgama dos dois amantes.

Ao contrário disso, o amor romântico possui um caráter mais reflexivo, exigindo do indivíduo um questionamento sobre a sua identidade, sobre seus desejos, e sobre como o outro poderia supri-los. No entanto, a questão da identificação ainda existe, como no *amour passion*, tendo importância especial na construção da busca e do encontro cósmico com “a pessoa certa”. A vantagem do romantismo é que ele traz em si a questão da construção da história pessoal, de um plano de vida ao lado do outro, o que resulta na possibilidade de construção de um futuro, ainda que girando em torno do relacionamento, bem como da criação de uma história compartilhada, que justifica a importância da vida matrimonial. No



amor romântico, a intimidade é construída por meio da comunhão dos projetos pessoais de ambas as partes, que convergem para uma vida a dois.

Do que já foi discutido anteriormente, seguindo as reflexões de Costa (1998), resgatamos a premissa da centralidade do amor no projeto de vida, e de seu caráter de fonte de felicidade eterna. Desta forma a articulação entre os dois autores nos proporciona a compreensão de que a vida amorosa tem um papel estruturante na elaboração de um plano de vida - mesmo nos dias atuais - e de que o amor carrega em si, ainda que idealizado, a promessa de completude. Juntando-se isso à necessidade de sentir-se completo, apontada pelos dois autores, podemos afirmar que o planejamento da vida amorosa pode funcionar como processo construtivo do próprio eu.

No entanto, como é de se esperar, a ideia de uma comunhão de identidades dentro de um relacionamento é bastante problemática. É a *intimidade* que coloca em xeque essa falsa comunhão de identidades, esse conhecimento “intuitivo” do outro, composto tanto por idealizações idiossincráticas, quanto pela perpetuação de crenças sociais, como a de que existe algo de incompreensível, um abismo, entre os domínios do feminino e do masculino (Giddens, 1992). Com a vivência da *intimidade* - entendida aqui pelo compartilhamento de emoções e de características singulares com o outro -, a idealização inicial acaba, muitas vezes, tornando-se insustentável e acaba por desfazer-se. Quando a idealização do amado cai por terra, e, resultando disso, se a identidade desvelada do parceiro for incompatível com as expectativas iniciais do relacionamento, é comum que a pessoa seja impelida a iniciar novamente a busca pelo amor, repetindo todo o processo. Em outras palavras, a intimidade possibilita o teste de realidade e a desilusão do ideal fantasiado, deixando o sujeito em posse de uma desilusão amorosa e de um fracasso do plano de vida conjunto – colocando-o frente à escolha, então, de procurar ou não uma nova chance de atingir esse ideal de completude.

Fica evidente que a construção do amor passa pela construção social do feminino e do masculino, ponto que Giddens (2003) considera fundamental na compreensão do significado do apaixonamento e da manutenção dos relacionamentos na sociedade contemporânea. Se até a modernidade o casamento era não uma escolha, mas uma convenção social que visava interesses essencialmente econômicos, fatores como a emancipação das mulheres e a revolução sexual, por exemplo, vem a modificar este quadro, iniciando uma tendência pela busca do casamento substancialmente baseado no amor. No entanto, existe uma certa

tendência à instabilidade nesses relacionamentos que, uma vez pautados nas afinidades entre os pares, estão cada vez mais sujeitos a desilusões e rompimentos.

Giddens (2003) nos mostra que domínio do sexo oposto, por definição, pareceu sempre estranho ao outro; durante a história da humanidade, os homens aprenderam a ver as mulheres como algo além do alcance de seu entendimento, já que a elas foi legada a posição de seres emocionais, passionais, dedicados aos sentimentos e a tarefas do lar, almejando estabilidade e, em suma, um casamento. Aos homens, por sua vez, ficam restritas as manifestações emocionais, e as aventuras sexuais não só são permitidas, mas encorajadas; eles frequentemente se encontram numa posição difícil, pela necessidade de sustentar as aparências de masculinidade que lhe são socialmente atribuídas, e que não deixam muito espaço para que, como as mulheres, se emancipem de seu papel social e tenham outras perspectivas na construção do projeto do eu, nem para que possam refletir sobre sua identidade e suas emoções sem o julgamento de outros.

Decorre então que o desvelamento da identidade do outro é parte importante do processo de apaixonamento, apesar de dar margem a decepções; obscurecida pelos padrões sociais de gênero, a identidade pode acabar parecendo mais enigmática e inacessível ao outro sexo, dificultando um conhecimento genuíno e espontâneo do outro. Mesmo em relacionamentos homossexuais, Giddens (2003) nos permite pensar em um jogo de poder entre masculino e feminino, no sentido de passividade *versus* atividade, razão e emoção, enfim, em dinâmicas de relações de poder. No caso do desenvolvimento heterossexual, o autor descreve caminhos diferentes para homens e mulheres no percurso social das definições de amor: especialmente na modernidade, para os homens, ter um caso extraconjugal era uma alternativa justificável sob a luz do apaixonamento; para as mulheres, a vivência de um romance era mais atrelada a um relato de fantasia, obtido por meio da leitura de livros de romance, por exemplo<sup>10</sup>.

Neste sentido, esse autor prossegue com a proposição de que a construção de um projeto reflexivo do eu passa a ter maior importância na sociedade, criando uma valorização das realizações pessoais que bate de frente com as expectativas da sociedade. Sob este aspecto, construir uma identidade é um projeto central para o indivíduo, e a comunhão de

---

<sup>10</sup> A relação da feminilidade com a ficção romântica é bastante frutífera para nossa reflexão, e será tratada com maior atenção no último capítulo.

identidades com o outro passa a ser uma ameaça a essa identidade pessoal, bem como um desserviço ao acúmulo de experiências, entendido como crescimento pessoal. Dentro deste contexto, o autor propõe o conceito de sexualidade episódica, que se apresenta como o exercício de uma sexualidade desprovida de contato emocional, e com valor de experiência cumulativa em direção a um suposto crescimento pessoal - bastante condizente com um modo de vida circunscrito pelo capitalismo. Desta forma, um relacionamento estável tem menor prioridade na vida do sujeito, dando lugar ao acúmulo de experiências e à autoproclamada busca pelo crescimento pessoal, em detrimento da construção de um projeto de vida conjunto.

No entanto, o sujeito continua se encontrando em desamparo perante o mundo, e o amor ainda lhe parece uma possível fonte de conforto perante este sofrimento. Como resolver, então, esse impasse entre o medo de se perder na subjetividade do outro e o medo da solidão? Giddens (2003) nos apresenta uma nova configuração de amor: o amor *confluente*. Neste caso, o apaixonamento ainda se dá pela identificação, mas, em oposição ao amor romântico, acaba por rompê-la, justamente pela abertura de intimidades para com o parceiro. Esta seria uma forma de amor onde as diferenças são cruciais para o relacionamento, porque são o que resguarda a identidade e a diferenciação entre os amantes. O amor confluente sugere também uma dissolução das convenções sociais de gênero, facilitando a transposição do abismo imposto historicamente entre os sexos; implica também em uma sexualidade plástica, móvel, guiada pela busca por prazer livre de julgamentos.

O amor passa a não mais ser orientado em direção à eternidade, modificando a busca pela “pessoa perfeita” e direcionando-a ao “relacionamento perfeito”; porém, não significa que o relacionamento seja imutável. Pelo contrário, a noção de amor confluente traz em si uma espécie de premissa democrática dentro do relacionamento, onde a relação passa a ser algo constantemente digno de revisão e discussão, e as decisões concernem a ambas as partes, emergindo de acordos pautados em direitos e deveres. Fica claro, portanto, que a realização dessa forma de amor necessita de um projeto reflexivo do eu já estabelecido, ou seja, de um autoconhecimento prévio ao contexto do relacionamento ou mesmo construído individualmente ao longo deste.

O que emerge dessa configuração de amor confluente é o que Giddens (2003) chama de *relacionamento puro*, mantido apenas pelo valor da própria relação – o que o torna, inclusive, facilmente solúvel. Este tipo de relacionamento, segundo o autor, tende a não

visualizar o outro em termos futuros, como no amor romântico, onde o outro é a promessa de felicidade; o que se tem são pessoas que, dentre suas trajetórias pessoais e individualidades, escolhem uma à outra e estabelecem um acordo, mutável e passível de discussão. A intimidade passa a ser compartilhada, admitindo, portanto, as diferenças do outro e aceitando-as como parte do relacionamento. Neste caso, também a convenção da monogamia e da heteronormatividade seriam passíveis de negociação, e as regras do relacionamento seriam de responsabilidade apenas daqueles que dele participam, de forma democrática, permitindo uma pluralidade de experiências sexuais, ou mesmo afetivas, sem prejuízo ao contrato do relacionamento: exemplos disso seriam, hoje, as *relações abertas*, não-monogâmicas ou *poliamorosas*.

Dentro do relacionamento puro, a sexualidade também tem valor fundamental, sendo a satisfação sexual parte importante para a manutenção e para o sucesso do relacionamento – o que, mais uma vez, resulta de uma modificação na sexualidade, ao que Giddens (2003) chama de *sexualidade plástica*: o exercício da sexualidade de forma a valorizar o acúmulo de experiências diversas, e que admite a possibilidade de modificação ao longo destas experiências. Evidentemente, tais mudanças na expressão da sexualidade seriam impensáveis sem o projeto auto-reflexivo do eu, tendo o conhecimento de si como a principal ferramenta para orientar a satisfação.

Dentro da perspectiva de Giddens (2003), o oposto dos relacionamentos puros seriam os *relacionamentos fixados*. Esse tipo de relação amorosa frequentemente tem em sua origem um relacionamento conturbado com os pais (descrevendo-os como pais “tóxicos”, ou seja, tanto os pais controladores e superprotetores quanto os negligentes, que não foram capazes de dar suporte ao filho), levando o indivíduo a uma ilusão de estar “preso” a relacionamentos onde o outro é supervalorizado em detrimento do eu. Nessa configuração, o próprio relacionamento torna-se um vício, uma promessa de segurança que, de outra forma, o indivíduo acredita ser impossível de encontrar; essa compulsividade acaba por impedir a construção de um projeto reflexivo do eu, substituindo a identidade própria por uma identidade falsa atrelada ao relacionamento.

A proposta do conceito de relacionamento *fixado* explicita a tendência social de reprodução de vínculos viciosos, pautados inclusive em convenções antagônicas de masculino *versus* feminino, na atribuição de papéis a ambos os lados e na criação de motivações pré-

estabelecidas (guiadas por intenções econômicas, por exemplo) para a busca por uma pessoa ideal, culminando na promessa de felicidade e resultando na obliteração da identidade. Seria o oposto dos relacionamentos *puros*, onde o amor é construído justamente pelas diferenças e pela individualidade, visando a produção de um projeto de vida ativo que, mesmo envolvendo o outro, não prejudica, mas incrementa o autoconhecimento e a individualidade, possibilitando uma nova construção da intimidade.

Sob outra perspectiva, Bauman (2003) considera que os relacionamentos, em especial os amorosos, participam da lógica de mercado: assim como investimentos na bolsa de valores, as relações sociais acabam por adquirir um caráter de custo-benefício. Este é o parâmetro pelo qual a importância da relação será julgada e, como um investimento que se desvaloriza, será descartada se for necessário. Então, se os laços afetivos se estruturam com a fragilidade de operações comerciais, o que o indivíduo deseja? Por um lado, existe a promessa de segurança e estabilidade de um relacionamento; por outro, a possibilidade de tentar um número indefinido de possibilidades. O que vale mais, a capacidade de manter uma relação com o outro - e todo o trabalho que isso implica - ou a liberdade de experiências sem compromisso?.

Essas questões resgatam a visão do amor como causador de sofrimento e, simultaneamente, como salvação para o sujeito, o que é típico do amor romântico. Bauman (2003) discorre sobre a problemática compreensão da alteridade, que apresenta-se como um problema na contemporaneidade. Isso porque amar o outro implica, primeiramente, em amar a si – conceito já falho por definição, posto que, na visão deste autor, o sujeito pós-moderno só se vê como sujeito propriamente dito se existe para o outro, virtualmente ou não. O sujeito pós-moderno só existe se está em movimento, se está consumindo, enfim, se serve a algum propósito outro que não o de sua simples satisfação, já que esta se encontra sempre um passo à sua frente. Interessante notar que, para ilustrar a sua tese de que o sujeito pós-moderno sempre se encontra em conflito entre seus próprios interesses e as exigências sociais, Bauman evoca a máxima que Freud (1930/2011) utiliza em “O mal-estar na civilização” para discorrer sobre o mesmo tema:

A invocação de "amar o próximo como a si mesmo", Freud (em O mal-estar na civilização), é um dos preceitos fundamentais da vida civilizada. É também o que mais contraria o tipo de razão que a civilização promove: a razão do interesse próprio e da busca da felicidade. O preceito fundador da civilização só pode ser aceito como algo

que "faz sentido" e adotado e praticado se nos rendermos à exortação teológica credere quia absurdum — acredite porque é absurdo. (Bauman, 2003, p. 69)

Não pretendemos, neste momento, desenvolver a discussão da contradição entre o eu e a sociedade na psicanálise freudiana, posto que dedicaremos o próximo capítulo às contribuições de Freud sobre este tema, incluindo o texto mencionado acima por Bauman. Devemos ressaltar, porém, que a perspectiva de que a sociedade ocidental que conhecemos hoje nasceu pautada nos ideais judaico-cristãos é relevante para que possamos compreender os conflitos da pós-modernidade. Por um lado, no cerne da civilização está a lógica de amar ao outro, da ordem de uma coletividade e de igualdade; por outro lado, no entanto, a ascensão dos valores capitalistas veio a estabelecer a primazia do lucro e da competição, colocando os homens e mulheres uns contra os outros, em uma corrida sem linha de chegada definida.

Então, na linha de pensamento de Bauman (2003) a contemporaneidade é marcada por uma solidão aterradora, posto que, neste contexto, não ser visto pelo outro é o mesmo que não existir: a existência é somente validada se estiver constantemente exposta ao público. No entanto, existe o perigo de confundir as linhas do olhar do outro, tornando-se completamente fusionado a ele, ao ponto de perder-se na ânsia de ser validado e necessitar constantemente das atenções de outra pessoa - especialmente no caso de um relacionamento amoroso.

Vivendo sob essa ameaça, o sujeito acaba encontrando uma estratégia para envolver-se e manter distância, ao mesmo tempo: é o que Bauman nos apresenta como os “relacionamentos virtuais”. Nestes, a pessoa se encontra apenas a um clique, uma mensagem de distância, gozando, porém, da salvaguarda da tela dos computadores e celulares. A companhia do outro é requisitada, de acordo com a demanda, tornando a própria companhia uma mercadoria disponível para ser adquirida, e provavelmente descartada com a mesma facilidade. Apesar de haver diálogo, não existe comunhão de pensamentos, angústias e exploração de características subjetivas, e, em geral, uma conversa virtual serve apenas como uma distração momentânea – afinal, a ausência de um outro, mesmo que virtual, pode fazer lembrar do vazio do próprio eu, que quando não é visto, não tem validade.

Então, nesse contexto,

Não é de se espantar que, às portas de uma possível relação duradoura, esse mesmo sujeito tende a fantasiar que a felicidade maior ainda está longe de seu alcance e as

experiências não vividas pesam nele como uma cobrança tão grande que a tendência é pôr-se novamente em movimento. Assim, a vivência do relacionamento é a de uma conexão virtual: superficial, mantida pela conveniência, passível de rompimento à revelia do sujeito e subjetivamente improdutiva para qualquer elaboração psíquica ou amadurecimento que porventura o contato com o outro pudesse, em outro contexto, proporcionar. (Sampaio & Campos, 2015, p. 180)<sup>11</sup>

A estas relações, Bauman (2003) chama de *relações de bolso* - um termo interessante, se pensarmos na função essencial que demos aos *smartphones*, em nossos bolsos, como o instrumento primário de comunicação com o resto do mundo; na verdade, conforme aponta o autor, “Você nunca perde de vista o seu celular. Sua roupa de jogging tem um bolso especial para ele, e você nunca sai com aquele bolso vazio, da mesma forma que não vai correr sem o seu tênis” (p. 56). Então, apesar de práticas, as relações construídas virtualmente são facilmente solúveis e igualmente voláteis, constituindo uma alternativa precária de suprimir a solidão. Assim, podemos compreender que “é possível buscar ‘relacionamentos de bolso’, do tipo de que se ‘pode dispor quando necessário’ e depois tornar a guardar. Ou que os relacionamentos são como a vitamina C: em altas doses, provocam náuseas e podem prejudicar a saúde” (p. 10); desta forma, a busca constante por novas experiências vem também com seus efeitos colaterais, em especial o agravamento da solidão que buscavam tamponar. Mas, apesar disso, é um risco preferível, considerando que “A solidão por trás da porta fechada de um quarto com um telefone celular à mão pode parecer uma condição menos arriscada e mais segura do que compartilhar o terreno doméstico comum” (p. 60).

Em contraponto, assumir um relacionamento parece ser uma responsabilidade com a qual o sujeito da modernidade *líquida* - nas palavras de Bauman (2003) - não consegue lidar; demanda custo, investimento, paciência, adiamento da satisfação todas essas características que o consumismo fez por danificar e desvalorizar até que o próprio sujeito não tenha suporte psíquico para outra coisa que não seja tão breve e irrisório quanto uma ida ao shopping, expressão máxima da sociedade ocidental pós-moderna. Para esse autor, o desejo<sup>12</sup> do sujeito

---

<sup>11</sup> Citação retirada da resenha crítica de minha autoria, em colaboração com o Prof. Dr. Érico Bruno Viana Campos, intitulada “Amor em tempos de liquidez”, publicada pela Revista Impulso em 2015.

<sup>12</sup> Destacamos que o que o autor entende como desejo é uma vontade pautada na destruição do objeto, na sua obtenção e aniquilamento – a posse de um objeto exótico, a ser colocado em coleção, e não deve ser confundido com o conceito de desejo para a psicanálise.

contemporâneo é comprometido pela fugacidade das experiências, sendo reduzido, na maioria das vezes, a um impulso:

Desejo e amor encontram-se em campos opostos. O amor é uma rede lançada sobre a eternidade, o desejo é um stratagem para livrar-se da faina de tecer redes. Fiéis a sua natureza, o amor se empenharia em perpetuar o desejo, enquanto este se esquivaria aos grilhões do amor. (p. 20)

Então, as relações “de bolso” se diferenciam essencialmente das relações de séculos anteriores, pautadas em um contrato indissolúvel, ou, no mínimo, um tanto mais concreto. Bauman (2003), então, faz uma comparação entre as relações pós-modernas, “virtuais” e as relações “reais”, que seriam os relacionamentos pautados na tradição do casamento e ancoradas na premissa de perpetuidade. Assim,

Elas são “relações virtuais”. Ao contrário dos relacionamentos antiquados (para não falar daqueles com “compromisso” muito menos dos compromissos de longo prazo), elas parecem feitas sob medida para o líquido cenário da vida moderna, em que se espera e se deseja que as “possibilidades românticas” (e não apenas românticas) surjam e desapareçam numa velocidade crescente e em volume cada vez maior, aniquilando-se mutuamente e tentando impor aos gritos a promessa de “ser a mais satisfatória e a mais completa”. Diferentemente dos “relacionamentos reais” é fácil entrar e sair dos “relacionamentos virtuais”. Em comparação com a “coisa autêntica”, pesada, lenta e confusa, eles parecem inteligentes e limpos, fáceis de usar, compreender e manusear. (p. 12)

Ainda assim, o sujeito contemporâneo não se dá às renúncias e ao trabalho psíquico necessário para que se deseje o objeto (no sentido de posse e de comunhão do amor romântico), por não conseguir lidar com o adiamento do prazer, ou possíveis rejeições; dito isso, comumente o que acontece é um mero “ceder a um impulso”, uma experiência efêmera que se constitui como um *evento* – algo que não estabelece relação causal nem com a situação antecedente nem com experiências vindouras, é um acontecimento, um encontro eventual. Em suma, o desejo traria em si a característica da historicidade, de um ver no futuro; o impulso tem mais a ver com uma satisfação rápida e pontual.

Apesar deste cenário de encontros amorosos fugazes, Gisela Haddad (2011) aponta que não podemos subestimar a presença de ideais de amor romântico nos dias atuais. A autora resgata a capacidade do amor romântico de integrar o sentimento sublime do amor à



satisfação sexual, atribuindo um caráter arrebatador ao apaixonamento, que tornaria o sujeito completo e idealisticamente satisfeito. Devido à repressão burguesa, o casamento foi a opção moralmente aceita para a satisfação sexual e que, com a permissão do arrebatamento amoroso, trazia a promessa de completude e estabilidade; especialmente para as mulheres, o romantismo aparece como um modelo e um regulamento moral: imperativo de tornar-se, ao mesmo tempo, a mãe santa e a amante prostituta.

De acordo com as reflexões dessa autora, a psicanálise interveio, na modernidade, subvertendo a moral e dando novas cores à sexualidade. O movimento psicanalítico colocou em questão até mesmo a promessa de unidade do amor e sexualidade que prometia o romantismo:

Nesse último século foram principalmente as mudanças em torno da sexualidade que se impuseram e afirmaram de forma inédita o direito de cada um ao prazer sexual. Essas mudanças interferiram sobremaneira na paisagem social e admitiram uma nova ética da sexualidade. Amor e sexo estão separados, ainda que possam compor várias melodias. (Haddad, 2011, p. 126)

Nesse cenário, novas formas de relacionar-se surgiram, sem, no entanto extinguirem as antigas. Apesar de ser uma formalidade, o casamento não desapareceu da contemporaneidade; pelo contrário, exprime a crença na durabilidade da relação e coexiste com as formas de encontro amorosos descompromissados:

O *ficar*, prática que se consolidou entre os adolescentes e que hoje permeia as relações de todas as idades, abriu um espaço inusitado para relacionamentos passageiros, fortuitos, que não visam a compromissos futuros e em que predomina a sensorialidade. Nem por isso deixou de existir o espaço privilegiado das relações amorosas que buscam um envolvimento mais efetivo entre os pares e por isso preveem uma congruência de interesses e desejos continuamente negociados. Apostando ainda em sua durabilidade, essas relações incluem a possibilidade de ruptura, caso haja a finitude de interesse de uma ou de ambas as partes ou quando os pactos que as asseguravam se desfazem. (Haddad, 2011, p. 126)

Dentro dessa perspectiva, a relação amorosa se torna responsabilidade dos indivíduos que dela participam, já que as instituições como a lei e a religião não mais constituem imperativos nas formas de relacionar-se. Isso não significa que os ideais românticos tenham sido colocados de lado; podemos reconhecer os sentimentos do medo de abandono, dos ciúmes e da possessividade como reminiscências da própria dinâmica narcísica dos sujeitos, de

forma que a fantasia de um ideal de amor incondicional não é diferente do ideal de completude que remete ao narcisismo primário. O amor-paixão é o maior exemplo disso, por definir um tipo de apaixonamento onde ama-se para ser amado, enxerga-se o outro como a parte que falta no eu e acredita-se ser a parte que falta no outro (Haddad, 2011). Em suma,

Nada é mais gratificante que a ilusão de possuir a fonte do amor incondicional; nada é mais terrível que perdê-la.... Ao que parece, as inúmeras opções que nosso mundo contemporâneo produz no intuito de nos oferecer felicidade continuam ganhando mais sentido se vividas junto a um parceiro amoroso. O amor mostra como precisamos desse lugar, ainda que imaginário, em que solicitamos do outro que nos responda sobre nossa importância. Mais que tudo, almejamos ser especiais. (p. 129)

A discussão sobre o “ficar”, como uma forma de relacionamento descompromissada, nos remete a Giddens (2003), que escreveu sobre as mudanças na transformação da intimidade, e apresentou também a reflexão sobre os relacionamentos *puros*, aqueles que são mantidos não por uma convenção social ou religiosa, mas sim pelo valor que cada parceiro dá a ele. De fato, Bauman (2003) também resgata esse aspecto, comentando:

O "relacionamento puro" tende a ser, nos dias de hoje, a forma predominante de convívio humano, na qual se entra "pelo que cada um pode ganhar" e se "continua apenas enquanto ambas as partes imaginem que estão proporcionando a cada uma satisfações suficientes para permanecerem na relação". (p. 79)

Podemos compreender que a leitura de Bauman (2003) sobre os relacionamentos puros baseia-se no aspecto plástico dessas relações, que podem ser rompidas, em teoria, a qualquer momento em que um dos parceiros sentir necessidade. Mas, apesar desse viés aparentemente negativo, consideramos que esse modelo de relacionamento apresenta, em suma, um importante rompimento com a ordem tradicional, pautada na religiosidade e na convencionalidade da união matrimonial, e, para todos os efeitos, transfere ao sujeito o poder de escolha de seu parceiro - fornecendo assim uma possibilidade de autonomia que seria impensável em outras épocas. Dotados de influência sobre as suas escolhas, os homens e mulheres têm maiores chances de exercerem sua sexualidade e viverem suas vidas amorosas de forma que, mesmo que num cenário ideal, seja possível aprender e transformar-se com as tentativas e erros.

Sobre o exercício da sexualidade (desatrelada do envolvimento amoroso), Bauman

(2003) nos aponta que, assim como a vivência emocional, a experiência sexual é submetida à lógica do acúmulo de experiências. A sexualidade acaba sendo subjugada à racionalidade, tornando a performance mais importante do que a experiência em si; em detrimento do vínculo afetivo, a técnica e a pluralidade de experiências tornam-se o foco. O sexo, nesse contexto, funciona como instrumento de fuga, distraindo do horror que é a solidão iminente: por um breve momento, dois estranhos procuram o êxtase, sem, no entanto, compartilhar de uma ligação afetiva. A busca pelo prazer individual, mesmo na relação sexual, acaba por acentuar o abismo que separa cada um, na condição de estranhos um ao outro. Com isso, o ato sexual acaba sendo reduzido a uma descarga de prazer, em que pouco importa o objeto, e que, no final, não é muito diferente da experiência de prazer obtida, por exemplo, com o consumo de uma droga qualquer.

A expressão sexual à parte do contato emocional funciona como um mero exercício, um substituto, para a vivência amorosa, sendo, muitas vezes, mais acessível do que estabelecer uma ligação afetiva, algo que pode demandar do sujeito contemporâneo habilidades emocionais que ele nem sempre possui. No entanto, Bauman (2003) considera o apaixonamento como uma certeza, mesmo na vida pós-moderna. E,

Assim, não se pode aprender a amar, tal como não se pode aprender a morrer. E não se pode aprender a arte ilusória — inexistente, embora ardentemente desejada — de evitar suas garras e ficar fora de seu caminho. Chegado o momento, o amor e a morte atacarão — mas não se tem a mínima idéia de quando isso acontecerá. Quando acontecer, vai pegar você desprevenido. Em nossas preocupações diárias, o amor e a morte aparecerão ab nihilo — a partir do nada. (p. 15)

O autor entende que, de fato, o apaixonamento é tão certo na vida humana quanto a morte e, assim como morrer, o amor é imprevisível e igualmente implacável. Amar implica em compartilhar e colocar-se vulnerável perante o outro, é um “risco” a se correr; aceitando o perigo de decepcionar-se e de perder-se sua identidade em função do outro, aquele que se dispõe a amar está competindo por uma promessa de segurança e compensação que seria inatingível de outra forma. Dentro desta perspectiva, seja escolhendo não se aventurar, seja colocando-se à procura do amor, o sujeito parece estar sempre ameaçado, pela solidão ou pela frustração; e, portanto,

os amantes estão sempre à beira do traiçoeiro precipício da dependência e do sufocamento da pessoa amada. O amor carrega em si uma tendência de absorver seu objeto, cuidando-o excessivamente a ponto de obliterá-lo de suas características pessoais, apagando a idiossincrasia e fundindo as personalidades; neste sentido, parece ser uma tendência que o relacionamento amoroso acabe por tornar-se um cárcere. (Sampaio & Campos, 2015, p. 181)

De forma geral, Bauman (2003) pontua que as linhas que unem as relações humanas tornaram-se frágeis em nosso tempo, de forma que instituições como o casamento e a família tornam-se opções cada vez mais preteridas. Apesar disso, a possibilidade de criar e manter uma família ainda é uma opção para o sujeito pós-moderno, podendo estar incluída na lógica de mercado, ao ponto de a própria paternidade ser passível de tornar-se um objeto de consumo:

Objetos de consumo servem a necessidades, desejos ou impulsos do consumidor. Assim também os filhos. Eles não são desejados pelas alegrias do prazer paternal ou maternal que se espera que proporcionem — alegrias de uma espécie que nenhum objeto de consumo, por mais engenhoso e sofisticado que seja, pode proporcionar. (p. 42)

A interpretação que esse autor faz das relações familiares atuais é interessante, e traz uma certa inquietação: no contexto apresentado por ele, a construção de uma família e a constituição de descendência nada mais parece ser do que um subproduto da sociedade de consumo. E, se em épocas anteriores, ter filhos poderia significar a continuação do legado familiar, estendendo esse legado, para todos os efeitos, até a eternidade - fazendo da família uma instituição perpétua - na pós-modernidade, esse desejo parece estar muito mais atrelado à lógica da posse, o que é deveras problemático. No contexto de uma organização social tão volátil e da dificuldade das pessoas em manterem-se dedicadas a um mesmo projeto, a despeito das dificuldades que podem surgir, ter a responsabilidade total pela criação de um outro ser humano parece uma empreitada insustentável. Isso ainda acrescido ao fato de que “Ter filhos pode significar a necessidade de diminuir as ambições pessoais, ‘sacrificar uma carreira’, como pessoas submetidas à avaliação de seu desempenho profissional olham de soslaio em busca de algum sinal de lealdade dividida” (Bauman, 2003, p. 43), torna a escolha de constituir uma família e ter filhos muito mais onerosa.

Importante ressaltar que, segundo Costa (1998), teóricos como Bauman (2003) pertencem a uma vertente mais romântica e saudosista, que entende que o amor, como se apresenta hoje, é inevitavelmente causador de sofrimento, por representar sempre uma ambivalência e preservar os ares de rivalidade e ciúme em que implicam as diretrizes do amor romântico. Tendo isso em mente, devemos evitar cair nesse mesmo saudosismo, já que, como sabemos, cada época produz um sofrimento específico de seu tempo, e podemos também considerar que, em “Amor líquido”, a descrição que o autor faz do amor pós-moderno apresenta as características que já vimos no amor romântico. Então, é significativo para a nossa dissertação que, apesar de todas as particularidades do mundo pós-moderno, e mesmo com a ascensão dos chamados relacionamentos puros e os “de bolso”, a fantasia, no sentido comum, de um amor que resgate o sujeito da solidão do mundo permanece ecoando no imaginário contemporâneo.

Com efeito, o amor e as formas de se relacionar podem mesmo estar se reinventando na contemporaneidade – ou então, sendo customizados, como chamam Amorim e Stengel (2014). Esse fenômeno é evidenciado pelo surgimento e pela legitimação das “parcerias homossexuais, os relacionamentos “abertos”, os casamentos não formais, as famílias encabeçadas por mulheres ou em que o pai assume o cuidado integral dos filhos, entre outras possibilidades” (p.180). Todos esses modelos coexistem com a família tradicional nuclear, que continua sendo o modelo ideal para grande parte da sociedade, e que mantém o caráter heteronormativo. Nessas condições, as relações *customizadas* seriam aquelas que partem deste modelo normativo, mas que, à moda da contemporaneidade que prescindem de uma tradição uniformizadora, têm a liberdade de inserir aspectos novos e particulares à sua formação.

As autoras também se utilizam das ideias de Jurandir Freire Costa (1998), assim como em alguns artigos anteriores e como nossa própria pesquisa, lembrando o caráter histórico e cultural do amor romântico – e que, apesar de apresentar-se como universal, ou seja, inerente à condição humana, na verdade é arbitrária e culturalmente consolidado. Também evidenciam que a escolha amorosa não é aleatória, mas segue identificações e passam pelo crivo social, como qualquer outra interação social, lembrando que a escolha amorosa não deve, como implicaria o romantismo, ser considerada meramente baseada em um sentimento avassalador e inexplicável.

Historicamente, o amor romântico difere do amor-paixão puro, por conter aspectos da moral social, confinando o desejo ao matrimônio e dando novo significado à virtude: se, antes, amar de forma virtuosa significava ser casto, agora o amor virtuoso torna-se o amor fiel. Amparado nos papéis de gênero, o amor romântico edifica então as balizas para o núcleo familiar ideal, tendo a mulher maternal e cuidadosa junto ao homem provedor. O amor romântico, que nasceu como subversão, como uma desculpa para ceder aos impulsos, é domesticado e passa a cumprir um papel de regulador da moral na sociedade burguesa; é o equilíbrio perfeito entre a segurança e a estabilidade do matrimônio e a realização pessoal de ceder ao arrebatamento do amor (Amorim & Stengel, 2014)<sup>13</sup>.

Ao analisar os relatos de um casal heterossexual, as autoras notaram que a mulher apresentava em seu discurso elementos familiares ao amor romântico: ela projeta a relação amorosa como vitalícia, e vê essa parceria como algo que vai se estreitando, aproximando o casal até que o eu e o outro tornem-se uma coisa só, um “a gente”; essa noção de completude é compartilhada pelo marido, que descreve a relação como uniforme, como um equilíbrio entre as vontades dos dois que alimenta uma afinidade crescente entre o casal.

Os mesmos elementos não foram encontrados na análise de uma relação homossexual. Ambas as mulheres descreveram sua relação em termos do presente, não do futuro, ressaltando elementos de manutenção do relacionamento, dando a ideia de uma constante construção da relação, mesmo que admitindo um caráter circunstancial e deixando de lado a promessa de eternidade do relacionamento. De fato, esse casal relata não fazer grandes planos para um futuro distante, apenas a curto ou médio prazo, no máximo cinco anos; isso remete à noção de relacionamento confluyente, de Giddens (2003), no qual o valor da relação está nela mesma – enquanto houver interesse e benefício mútuo, o relacionamento encontra seu sentido. Mesmo tendo mudado de cidade para estar com a parceira, uma das mulheres entrevistadas ressalta que apesar de ocupar enorme parte de sua vida, o relacionamento não é tudo que ela possui, e a perspectiva do rompimento, apesar de indesejada, deixa de ser assustadora.

Em ambos os casais entrevistados, a noção do casamento é estruturante, é uma segurança; apesar da ausência do ideário romântico de um amor para a vida toda, o segundo

---

<sup>13</sup> Partindo disso, as autoras realizaram entrevistas com dois casais, um deles heterossexual (Silvia e Sandro) e o outro homossexual (Cátia e Cristina), na faixa de 28 a 30 anos, ambos sem filhos, na intenção de compreender as formas de customização dos ideais de amor na contemporaneidade.

casal também relata uma essa segurança na presença uma da outra. Existe uma dimensão significativa, do companheirismo, de contar com o outro, que é presente nas duas relações, e as pesquisadoras apontam que o casamento serve como um porto seguro em ambos os casos, apesar das incertezas do mundo pós-moderno.

A análise das duas relações e, especialmente, a do casal homossexual, mostra que não necessariamente as relações contemporâneas encontram-se em declínio, nem estão comparativamente empobrecidas em relação às uniões da modernidade. Os resultados da pesquisa sugerem uma capacidade de adaptação às exigências da contemporaneidade, e apontam que abandonar certos padrões do romantismo moderno nem sempre caracterizam um prejuízo; pelo contrário, afastando-se da cobrança da permanência do relacionamento, também é válido, na atualidade, construir relações que mantenham-se não pela conveniência ou pela lei, mas pela gratificação que elas trazem.

Então, podemos entender que, no cenário amoroso contemporâneo,

O que importa, portanto, é que o sujeito se mantenha em movimento. Tal qual um patinador no gelo, a velocidade o protege da queda; no entanto, manter a rapidez constante é extremamente cansativo, e o sujeito se pergunta, a certa altura, se a corrida vale a pena. Mas o que fazer se a opção é a de tecer as relações com as linhas da eternidade, e como fazê-lo, já que é isto que o sujeito mais teme? (Sampaio & Campos, 2015, p. 182)

Isso nos remete às reflexões de Bauman (2003), que indica que uma das maiores contradições do amor pós-moderno é a ameaça de que, quando finalmente for encontrado um parceiro à altura, esse acabe se tornando uma decepção - ou, ainda, que a quebra das idealizações (no sentido comum), acabe com o encanto do apaixonamento inicial. Mesmo que a relação seja duradoura, a rotina também pode representar um perigo para o amor, já que a intimidade, que o pós-moderno tanto teme, pode condenar o relacionamento à monotonia e acabar com a espontaneidade, da qual nasceu a paixão inicial. Pensando desta forma, a leitura que esse autor faz das relações contemporâneas parece colocar o sujeito em um eterno xeque-mate: é difícil amar, é difícil ficar sem amor.

## **Capítulo 2 - Sobre o amor nos escritos freudianos**

Neste capítulo, conforme estabelecido em nosso método de pesquisa, discutiremos os textos freudianos que darão apoio à nossa análise psicanalítica do amor. Dissertaremos sobre os meandros psicanalíticos das relações amorosas, tendo as descobertas das etapas anteriores como guia, antes de nos dedicarmos às questões específicas da contemporaneidade, e de investigar os aspectos que podem colaborar para a permanência ou para a recusa do amor romântico nos dias de hoje.

Diante do que foi discutido sobre as balizas do amor romântico, tendo recorrido inclusive a saberes emprestados de outros campos - como a antropologia e a sociologia-, voltamo-nos ao esforço de compreender o sentimento de amor específico da dinâmica dos relacionamentos amorosos. Neste momento, apresentaremos os parâmetros psicanalíticos que orientarão a discussão nos capítulos posteriores deste trabalho, indicando o caminho a ser percorrido, e propusemos iniciar com a retomada dos escritos sobre amor na obra de Freud. Destacamos os textos “Alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranóia e na homossexualidade” (1922/2010), “Contribuições à psicologia do amor” (1918/2010), “Introdução ao narcisismo” (1914/2010), “Mal-estar na civilização” (1930/2010) e “Psicologia de grupo e análise do ego” (1921/2010). Seria possível incluir outros textos nesta lista, evidentemente, porém como nossa intenção não é a de fazer um resgate completo do amor na obra freudiana, optamos por aqueles que se referiram à questão do amor mais diretamente, e que apresentassem, preferencialmente, discussões sobre aspectos sociais e culturais do amor.

Dentro dos critérios apresentados, elegemos o conceito de narcisismo como nosso ponto de partida para compreender as relações amorosas. Fizemos essa opção por acreditarmos que o texto “Introdução ao narcisismo” (1914/2010) para a compreensão das relações de objeto na psicanálise, e por sabermos que, notoriamente, é nele que Freud apresenta os modelos de apaixonamento narcísico e de apoio, conforme veremos mais à frente. A escolha do narcisismo como primeiro operador em nosso percurso foi feita pensando instrumentalmente na construção de nosso argumento, e mesmo para as discussões posteriores, seria necessário, em primeiro lugar, compreender as questões de economia



libidinal envolvidas no processo de apaixonamento, e na dinâmica narcísica implicadas no investimento objetal.

O termo “narcisismo” é bastante conhecido na atualidade, mesmo fora do meio psicanalítico, usualmente sendo empregado para designar uma atitude individualista, egoísta, e “narcisista” virou análogo a egocêntrico. Então, na linguagem popular, o termo pode estar imbuído de diferentes conotações, seja em outros campos da ciência - como é o caso de Lasch (1983) na sociologia -, ou mesmo no senso comum, no sentido predominantemente negativo de alguém autocentrado. Mas para a psicanálise, o narcisismo se distancia de um sentido patológico, de um mero egoísmo ou da adoração excessiva da autoimagem, aproximando-se mais de uma questão funcional e constitutiva do sujeito. É em “Introdução ao narcisismo” (1914/2010) que Freud pontua que o narcisismo, para a psicanálise, não é entendido como desvio ou perversão, mas como um “complemento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação, do qual justamente atribuímos uma porção a cada ser vivo”(p. 15).

Nota-se, conforme aponta Daniel Coelho (2016), em artigo onde debate as questões do narcisismo em Lasch (1983) e Freud (1914/2010), que a descrição de Lasch do sujeito narcisista da pós-modernidade apresenta um viés patológico, associando o estágio do narcisismo secundário diretamente ao adoecimento. No entanto, não podemos dizer que o mesmo seja dito nos escritos freudianos, já que o narcisismo secundário não necessariamente vem acompanhado de um estado disfuncional, nem pode ser reduzido a uma espécie de egocentrismo, sendo, na realidade, um estágio normal do desenvolvimento. Ou seja,

O recobrimento entre narcisismo primário e normalidade, e narcisismo secundário e patologia, reintroduz exatamente aquilo que Freud, no ponto de partida de seu raciocínio em 1914, quis afastar: as fronteiras claras entre o caso normal e o patológico, fronteiras impregnadas de moralidade (Coelho, 2016, p. 148).

Nesse sentido, Eduardo Cunha (2016) escreve que “A noção de narcisismo, introduzida por Freud oficialmente em 1914, permanece até hoje, e talvez mesmo de forma ainda crescente, uma das principais ferramentas teóricas da psicanálise” (p. 95). No entanto, o autor nos adverte contra a banalização do termo “narcisismo”, evitando cair numa leitura trivial de que somos “vítimas de nosso próprio narcisismo, um bando de narcisistas vivendo em uma sociedade narcísica” (p. 95). De fato, Costa (1998) também apontava a necessidade

de distanciar-se do uso leigo do termo narcisismo (aquele em que a palavra é quase sinônimo de egoísmo), e não podemos deixar a trivialização do termo nos distrair do fato de que o conceito de narcisismo é um importante operador para pensar as questões contemporâneas. Cunha (2016), em concordância com esse ponto de vista, também considera que a análise do sujeito narcisista de Lasch (1983), apesar de indubitavelmente importante, acabou contribuindo para a popularização e subsequente banalização do conceito.

Então, voltemo-nos à discussão do conceito de narcisismo, conforme apresentado por Freud (1914/2010). Segundo o autor, existe um investimento libidinal primário no Eu, que origina o investimento que posteriormente é cedido aos objetos. As energias psíquicas estão juntas em um primeiro momento do desenvolvimento, o estado do narcisismo. Posteriormente, com o investimento nos objetos, essas energias passam a se distinguir entre energia sexual (libido) e energia das pulsões<sup>14</sup> do Eu. A libido do eu está em constante oposição à libido de objeto, de forma que:

Quanto mais se emprega uma, mais empobrece a outra. A fase mais elevada de desenvolvimento a que chega esta última aparece como estado de enamoramento; ele se nos apresenta como um abandono da própria personalidade em favor do investimento de objeto, e tem seu contrário na fantasia (ou autopercepção) de fim de mundo para os paranoicos (Freud, 1914/2010, p. 15).

Em pessoas com algum desvio sexual, (como Freud considera ser o caso dos homossexuais), o objeto do primeiro desejo sexual não é aquele da figura que nutre (tipo de escolha *de apoio*), mas o próprio eu, exercendo um tipo de escolha de objeto *narcísico*. No entanto, não se distingue o ser humano em duas categorias - a dos que ama de forma narcísica e os do tipo de apoio - presumindo que ambas as escolhas amorosas são possíveis a todos os indivíduos. Assim, “Dizemos que o ser humano tem originalmente dois objetos sexuais: ele próprio e a mulher que o cria, e nisso pressupomos o narcisismo primário de todo indivíduo, que eventualmente pode se expressar de maneira dominante em sua escolha de objeto” (Freud, 1914/2010, p. 33).

---

<sup>14</sup> Optamos por utilizar o termo *pulsão* (no original, *Triebe*). No entanto, a tradução de Paulo César Souza (2011), na edição da Companhia das Letras, utiliza a tradução *instinto*, e, por isso, ocasionalmente o termo aparecerá em citações e títulos de obras. Para aprofundar a questão da tradução das obras freudianas, ver Souza (2010).

Há diferenças fundamentais, embora não universais, nas escolhas de objeto feitas pelos homens e pelas mulheres. A escolha objetual do tipo *de apoio* é típica dos homens, apresentando uma superestimação do objeto sexual que se sobrepõe ao narcisismo da criança. “Essa superestimação sexual permite que surja o enamoramento, *esse peculiar estado que lembra a obsessão neurótica*, remontando assim a um empobrecimento libidinal do Eu em favor do objeto.” (Freud, 1914/2010, p. 33, grifos meus). A comparação do estado de apaixonamento com a obsessão neurótica é interessante, pois antecipa um pouco da descrição que Freud irá fazer do amor; isso e o fato de que o investimento amoroso retira investimento da libido narcísica nos faz pensar que tal estado de enamoramento muito se assemelha à ideia de um amor fusional e, de certa forma, de uma ligação autossuficiente entre os apaixonados, algo que ressoa muito bem com as diretrizes do amor romântico.

Voltemos, por hora, ao desenvolvimento típico da mulher, que, para Freud (1914/2010), ocorre de forma distinta do modelo masculino:

Em particular quando se torna bela, produz-se na mulher uma autossuficiência que para ela compensa a pouca liberdade que a sociedade lhe impõe na escolha do objeto. A rigor, tais mulheres amam apenas a si mesmas com intensidade semelhante à que são amadas pelo homem. Sua necessidade não reside tanto em amar quanto em serem amadas, e o homem que lhes agrada é o que preenche tal condição. (p. 34)

O autor teoriza que essas mulheres, aparentemente plenas em seu narcisismo, exercem grande fascínio sobre os homens e sobre aquelas pessoas que “desistiram da dimensão plena de seu narcisismo e estão em busca do amor objetual”, atração semelhante à que exercem os felinos, os animais de rapina, os criminosos e os humoristas. Isso se deve à sua aura de autossuficiência e inacessibilidade, à sua aparência de não importar-se com os outros e sua “coerência narcísica com que mantém afastados de seu Eu tudo o que possa diminuí-lo. É como se os invejássemos pela conservação de um estado psíquico bem-aventurado, uma posição libidinal inatacável, que desde então nós mesmos abandonamos” (p. 34).

Nesse sentido, a insatisfação, as dúvidas do homem apaixonado e a queixa quanto aos enigmas da mulher amada têm, para Freud (1914/2010), sua origem nestas distinções entre os tipos de escolha de objeto. Ele faz questão de explicar que tais asserções não são feitas no sentido de depreciar as mulheres, e destaca que muitas podem, sim, assumir o modelo

“masculino” de amor, apresentando o caráter de superestimação sexual que esse modelo caracteriza.

De qualquer maneira, o autor considera que, no caso das mulheres que amam de forma narcísica, existe a possibilidade da completude do amor objetal por meio da maternidade, de forma que o filho se apresenta como uma parte de seu próprio corpo, ocupando o lugar de um objeto pleno para o narcisismo secundário. Não necessariamente a maternidade é a única realização para as mulheres que amam segundo esse tipo: antes da puberdade, algumas mulheres podem ter se desenvolvido nos moldes masculinos, e, mesmo tendo este desenvolvimento interrompido pela puberdade, podem continuar ansiando por um ideal masculino que, na verdade, é uma continuação de sua própria masculinidade perdida.

Neste sentido, a atitude dos pais em relação a seus filhos é a revivência do seu próprio narcisismo abandonado. Tanto a supervalorização do bebê e a ocultação de seus defeitos (expressos inclusive na negação da sexualidade infantil) quanto a suspensão dos privilégios que os próprios pais tiveram que abandonar expressam essa tendência. É a isto que se refere a expressão *His Majesty the Baby*, cunhada por Freud (1914/2010): aquilo que nós um dia também fomos, aquele que deve concretizar os sonhos perdidos de seus pais. De forma que:

No ponto mais delicado do sistema narcísico, a imortalidade do Eu, tão duramente acossada pela realidade, a segurança é obtida refugiando-se na criança. O amor dos pais, tão comovente e no fundo tão infantil, não é outra coisa senão o narcisismo dos pais renascido, que na sua transformação em amor objetal revela inconfundivelmente a sua natureza de outrora. (p. 37)

Como sabemos, o recalque<sup>15</sup> das pulsões ocorre quando estes se encontram em posição de conflito em relação à moral e cultura, “Dissemos que a repressão vem do Eu; podemos precisar: vem do autorrespeito do Eu.” (Freud, 1914/2010, p. 39). A condição para a repressão é a formação de um *ideal*, pelo qual o sujeito mede o seu Eu atual. Esse *Eu ideal*<sup>16</sup> possui os ideais de perfeição narcísica da infância, em sua completude; é a esse Eu ideal que o

---

<sup>15</sup> Optamos pela utilização do termo *recalque* (no original, *Verdrängung*). No entanto, na tradução da Editora Companhia das Letras (2011), aparece o termo *repressão*, e por isso aparecerá em citações e nomes de obras. Sobre a questão da tradução das obras freudianas, consultar Souza (2010).

<sup>16</sup> De acordo com Laplanche (2016), ao longo de sua obra, Freud não apresenta “qualquer distinção conceitual entre *Idealich* (ego ideal) e *Ichideal* (ideal de ego)” (p. 139). A conceituação e a diferenciação destes dois termos, às quais nos referimos em alguns momentos deste trabalho, foi efetuada posteriormente pelos comentadores da obra freudiana.

amor narcísico é voltado, portanto, em fases posteriores do desenvolvimento. Por conta das decepções ocorridas durante sua vida, o Eu foi obrigado a abandonar sua perfeição infantil, e encontra no ideal do Eu uma forma de preservá-la. “O que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal” (p. 40).

No processo de idealização, o objeto é aumentado e supervalorizado, sem mudar sua natureza, sendo que “A idealização é possível no âmbito da libido do Eu e no da libido objetual. De modo que a superestimação sexual do objeto, por exemplo, é uma idealização dele” (Freud, 1914/2010, pp. 40-41). Diferente da idealização, a sublimação é um processo onde o instinto se lança a outra meta, afastando-se do aspecto sexual. A sublimação, processo que abordaremos posteriormente, é uma saída para a pulsão, enquanto a idealização diz respeito ao objeto. O autor também destaca que o processo de venerar um ideal elevado do Eu é distinto do processo sublimatório: “Como vimos, a formação de ideal aumenta as exigências do Eu e é o que mais favorece a repressão; a sublimação representa a saída para cumprir a exigência sem ocasionar a repressão” (p. 41).

O amor-próprio contém resíduos da experiência onipotente outrora experienciada pelo Eu, estando profundamente atrelado à libido narcísica, sendo que, nas parafrenias, o amor-próprio aumenta, e nas neuroses de transferência, ele diminui. Nota-se que, na vida amorosa, não ser amado minimiza o amor-próprio, enquanto ser amado o potencializa. No entanto, o investimento libidinal de objetos não necessariamente aumenta o amor-próprio:

A dependência do objeto amado tem efeito rebaixador; o apaixonado é humilde. Alguém que ama perdeu, por assim dizer, uma parte de seu narcisismo, e apenas sendo amado pode reavê-la. Em todos esses vínculos o amor-próprio parece guardar relação com o elemento narcísico da vida amorosa. (Freud, 1914/2010, p. 46)

Sucintamente, temos que a incapacidade de amar, seja por distúrbios físicos ou psíquicos, acaba por diminuir o amor-próprio, sendo fonte do sentimento de inferioridade que o autor reconhece, nessa obra, nos pacientes que sofrem de neuroses de transferência. Este sentimento vem de um empobrecimento libidinal do Eu, resultado dos enormes investimentos libidinais feitos a objetos sexuais à revelia do Eu.

Se o investimento amoroso se encontra em sintonia com o Eu, amar é visto como qualquer outra atividade egoica. O amar em si empobrece o Eu e rebaixa o amor-próprio, mas

possuir o objeto amado eleva-o novamente. Caso contrário, que a libido seja reprimida, o investimento amoroso se torna uma diminuição do Eu, e se a satisfação for impossível, a única forma de reenriquecer o Eu é retirando a libido dos objetos. De forma que:

O retorno da libido objetal ao Eu, sua transformação em narcisismo, representa como que um amor feliz novamente e, por outro lado, um real amor feliz correspondente ao estado primordial em que libido de objeto e libido do Eu não se distinguem uma da outra. (...) Uma parte do amor-próprio é primária, resto do narcisismo infantil; outra parte se origina da onipotência confirmada pela experiência (do cumprimento do ideal do Eu); uma terceira, da satisfação da libido objetal.” (pp. 47- 48)

Aqui, Freud (1914/2010) destaca um aspecto importante para esta pesquisa: a questão do enamoramento. Este seria uma sobrecarga de libido transferida do eu para o objeto, capaz até de superar repressões e retomar perversões, elevando o objeto a um ideal sexual. Tanto no tipo de ligação objetal quanto no de apoio, o enamoramento resgata os ideais de amor da infância e, por consequência, todos os objetos colocados como substitutos do amor infantil serão idealizados. Em suma, “aquilo que possui o mérito que falta ao Eu para torná-lo ideal é amado” (p. 49). No caso da neurose, que investe excessivamente nos objetos, o Eu se encontra empobrecido de libido e impossibilitado de atender às exigências do ideal de Eu; diante deste cenário, o neurótico retorna ao narcisismo, “escolhendo um ideal sexual conforme o tipo narcísico, que possua os méritos para ele inatingíveis. *Isso é a cura pelo amor, que via de regra prefere à cura analítica*”(p. 49, grifos meus).

A cura pelo amor é um aspecto interessante, se pensarmos no intuito desta pesquisa, que é situar a importância do amor (e, via de regra, o amor romântico) na economia libidinal do sujeito. Nota-se que esse mesmo amor pode ser direcionado à figura do analista, e o plano da cura pelo amor é frequentemente atrapalhado pelas incapacidades do paciente adoecido de amar, devido às suas repressões. Freud (1914/2010) aponta que é frequente que o paciente abandone o tratamento analítico para buscar a suposta cura pelo amor, “para fazer a escolha de um amor e confiar o restabelecimento posterior à convivência com a pessoa amada. Poderíamos ficar satisfeitos com essa saída, se ela não trouxesse todos os perigos de uma opressiva dependência de tal salvador” (p. 50). Essa passagem traz reflexões importantes, que soam familiares quando pensamos na potencial dependência que o apaixonamento baseado no romantismo pode trazer; a noção de que o amor tudo cura, e que amar é sinônimo de felicidade, aparece aqui como uma obstrução ao processo analítico, ressoando com as reflexões que Giddens (2003) fazia em relação à construção de um “projeto reflexivo do eu”.

Por último, Freud (1914/2010) afirma que o ideal de Eu é importante para a compreensão da “psicologia das massas”, porque, além de seu aspecto de um ideal individual, ele também carrega o ideal comum das famílias, da classe, da nação. O ideal de Eu movimenta não só a libido narcísica, mas uma quantidade de libido homossexual, na forma de retorno ao Eu, de forma que o não cumprimento do ideal libera essa libido homossexual e a transforma em angústia social, em sentimento de culpa. Este sentimento de culpa tem origem no medo de ser castigado e de perder o amor dos pais, e se reflete posteriormente nas relações com companheiros.

Um represamento da libido no Eu tende a ser desprazeroso, visto que “o desprazer em geral é expressão de uma tensão mais elevada”. Portanto, a necessidade de investir a libido nos objetos surge “quando o investimento do Eu com libido superou uma determinada medida.” Desta forma, “Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas afinal é preciso começar a amar, para não adoecer, quando, devido à frustração, não se pode amar.” (p. 29).

Para o psicanalista Joel Birman (2016), o narcisismo do indivíduo contemporâneo pode ser considerado através de sua via negativa e encontra-se, segundo ele, em oposição ao tipo de narcisismo que foi descrito na obra freudiana. Uma nova espécie, o “narcisismo negativo”, constitui uma nova forma de subjetivação particular à pós-modernidade, acentuando a tendência de que os relacionamentos amorosos se apresentem, em grande parte, fundamentados em investimentos narcísicos de libido. De qualquer forma, Freud antecipa o embate entre o investimento narcísico, no sentido de um autocuidado excessivo, e o investimento amoroso, quando afirma que, de fato, é preciso superar o egoísmo a fim de investir a libido em objetos amorosos pelo bem-estar econômico da libido do Eu.

Aqui, temos um primeiro indício de uma ideia que pretendemos explorar posteriormente: de que o amor romântico funciona atrelado à manutenção da estrutura narcísica neurótica. A temática edípica, e o fato de o sujeito abrir mão de certa dose de autocuidado a fim de se apaixonar, começa a nos dar vestígios de que, via de regra, o apaixonamento não vem sem um certo risco e, por definição, está sendo balizado por padrões inatingíveis de satisfação. A perda do objeto edípico, vivida como uma ferida narcísica, impulsiona o sujeito em direção à eterna busca pela satisfação, estando no centro desta busca a impressão que o ego tem do que seria a perfeição do próprio eu – o *eu ideal*.

Sobre esta questão, Birman (2016) esclarece que o eu ideal seria “tributário do olhar (materno) do outro” referindo-se ao momento narcísico primário, enquanto o ideal de ego “seria regulado por uma mediação que transcenderia o campo deste olhar” (p. 31); sendo assim, o ideal de ego traz consigo um caráter comparativo do eu em relação às impressões do outro, colocando o ego em constante julgamento em referência a este olhar. Em “O Ideal do Ego” (1999), Janine Chasseguet-Smirgel acrescenta que o processo de apaixonamento está ligado diretamente a essas instâncias psíquicas, de forma que no amor “*o sujeito e o objeto representam a objetivação da relação entre o Ego (o sujeito) e o Ideal de Ego (o objeto). Dito de outra forma, o sujeito se acha na proximidade de seu Ideal encarnado*” (p. 52).

Neste contexto, o ato de apaixonar-se parece um retorno ao narcisismo primário, e quando ocorre a impossibilidade de estar junto do objeto de amor (como, por exemplo, na tradição romântica do amor cortês medieval, quando a mulher amada frequentemente se encontrava inacessível e o cavaleiro por ela apaixonado vivia um amor celibatário), vemos expressa no sujeito apaixonado a marca de um amor etéreo, pautado na renúncia e que, em última instância, só é capaz de manter as idealizações da pessoa amada, por encontrar-se distante dela.

A crença romântica em um amor capaz de suprir todas as necessidades daquele que ama nos remete à concepção de um investimento libidinal que, além de esvaziar o ego do investimento narcísico, coloca o objeto amoroso em lugar tão privilegiado que pode ocupar o lugar do ideal de ego, ou seja, o lugar das idealizações do que o próprio ego gostaria de ser, conforme apresentou Chasseguet-Smirgel (1992). Com efeito, tais aspectos do apaixonamento dizem de uma instância constitutiva do sujeito, e, mesmo que as relações pós-modernas tenham suas particularidades, seria improvável que pudessem ser simplesmente abandonadas.

Mas, antes de melhor nos dedicarmos às questões da contemporaneidade, discutiremos outro texto freudiano: as “Contribuições à psicologia do amor”, um apanhado de três capítulos escritos em 1910, 1912 e 1917. Neles, são analisados aspectos desviantes na conduta amorosa de alguns pacientes, o que possibilita a discussão de um caráter de compulsão presente, em diferentes medidas, em todas as pessoas apaixonadas. O fato de que nos casos por ele apresentados haja uma interdição concreta à realização do desejo, como veremos a seguir, serve-lhe de argumento para descrever condutas que são comuns em maiores ou menores proporções a todos os neuróticos – a fantasia de “resgatar” a pessoa amada, de salvá-la por



meio do seu amor, bem como a busca por um objeto que seria capaz de sanar completamente a falta, remetendo à satisfação primária do desejo que, por definição, é impossível de ser alcançada.

Tal discussão é cara à nossa argumentação, por elucidar componentes constitutivos da subjetividade que corroboram com a manutenção do ideal de amor romântico, de acordo com as normas características deste tipo de amor, conforme apresentamos anteriormente. No entanto, é preciso destacar que Freud escreve sobre o apaixonamento no momento histórico da modernidade e, embora tais acepções nos sirvam como ponto de partida, não sanam a questão da permanência dos conceitos de amor romântico na pós-modernidade, se considerarmos a hipótese de que as transformações sociais trouxeram alterações na constituição da subjetividade, especialmente no que se refere à dinâmica narcísica do sujeito, como aparece, por exemplo, nas reflexões apresentadas por Birman (2016) em “Amar a si mesmo e amar o outro”, e que discutiremos no próximo capítulo.

Isto posto, voltemo-nos à discussão do primeiro texto de “Contribuições à psicologia do amor”, chamado “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelo homem” (1910/2013). Inicialmente, Freud considera que a descrição do amor e das escolhas de objeto comumente se reserva aos romancistas e poetas, que presumidamente possuem uma maior sensibilidade às questões inconscientes que operam nestas escolhas. No entanto, o fazem sob o império da licença poética, ocultando ou manipulando fatores que não se encaixariam em sua narrativa e, portanto, não estando comprometidos com o rigor científico em suas descrições, e, assim, justifica a importância dos estudos sobre o amor, afirmando que “é inevitável que a ciência, com uma mão mais pesada e menor obtenção de prazer, venha a se ocupar das mesmas matérias cuja elaboração poética deleita os seres humanos há milênios.... Pois a ciência é a mais completa renúncia do princípio do prazer que a nossa atividade psíquica é capaz de fazer” (p. 260).

Freud (1910/2013) discute, neste caso, uma sequência de condições para o apaixonamento que se referem a um paciente, mas que podem ser aplicados a vários casos, inclusive neuróticos e “normais”. A condição 1 seria a de “um terceiro prejudicado”, consiste em que o interessado nunca toma por objeto amoroso uma mulher que esteja livre, isto é, solteira ou sozinha, mas apenas uma mulher sobre a qual outro homem possa ter direitos, como noivo, marido ou namorado.

A condição 2 é menos frequente e se alia à primeira, chamada de “amor à prostituta”: consiste no apaixonamento que pretere a mulher casta e socialmente virtuosa, e cobiça a “mulher de alguma má fama, sobre cuja fidelidade e constância paira certa dúvida. Essa última característica pode variar numa gama significativa, da ligeira sombra na reputação de uma esposa inclinada ao flerte até a conduta abertamente poligâmica de uma cocotte ou artista do amor” (p. 261).

Podemos notar que tais escolhas trazem notáveis marcas dos papéis masculinos e femininos estereotipados, além de aspectos notoriamente românticos, como a importância do ciúme e do sentimento de competição com outros homens pelos sentimentos da mulher amada:

Assim como a primeira condição dá oportunidade para satisfazer impulsos competitivos, hostis, em relação ao homem do qual se tira a mulher amada, a segunda, a da facilidade feminina, acha-se ligada à ativação do ciúme, que parece constituir uma necessidade para os amantes desse tipo. Apenas quando podem estar enciumados a paixão atinge seu ápice, a mulher adquire seu inteiro valor, e nunca deixam escapar a ocasião de experimentar esses fortes sentimentos. (Freud, 1910/2013, pp. 261-262)

Apesar disto, o ciúme do enamorado não se volta ao marido da amante, mas a possíveis outros rivais amorosos que possam surgir da infidelidade. O marido, neste caso, permanece no plano de fundo da cena amorosa. O que se destaca nesta condição é a perspectiva de infidelidade, ou ainda, a não garantia da fidelidade, que é imprescindível para o apaixonamento.

A condição 3, por sua vez, tem a ver com a atitude do amado em relação à sua escolhida, e não com a escolha em si, como nos casos anteriores:

Na vida amorosa normal o valor da mulher é definido pela sua integridade sexual e reduzido por qualquer aproximação à característica da facilidade. Parece, então, um notável afastamento da normalidade que as mulheres com essa característica sejam tratadas como objetos sexuais valiosíssimos pelos amantes deste nosso tipo (Freud, 1910/2013, p. 262).

Este aspecto exclui o caráter duradouro da relação: apesar de dedicar-se incondicionalmente à pessoa amada, ela pode e provavelmente será substituída por outra em condição semelhante, podendo chegar a constituir uma longa série. A diferença deste aspecto para o anterior, portanto, é que este diz respeito à conduta do próprio amante, que busca

dedicar-se completamente à mulher, mesmo que esta seja comprometida com outros homens e que, em sua total devoção, ainda chega a se cobrar de ser fiel a ela: “a autoexigência de fidelidade é sempre renovada pelo amante, por mais que possa não ser cumprida na realidade” (Freud, 1910/2013, p. 262). Curioso notar que, mais uma vez (a primeira, vimos em 1914, em “Introdução ao narcisismo”), Freud compara o estado amoroso com a neurose obsessiva, afirmando que “Nesses traços da relação amorosa que descrevemos se exprime bem claramente o caráter obsessivo que, em certa medida, é próprio de todo enamoramento” (p. 262).

A condição número 4, também referente à conduta do próprio amante e não à mulher, tem a ver com uma tendência de salvação da mulher amada. Esse homem apaixonado se convence de que sua amada necessita ser salva e “que sem ele perderia todo amparo moral e rapidamente desceria a um nível lamentável. Então ele a salva, ao não abandoná-la” (p. 263). Esse salvamento pode ser relativo à posição social da amante, ou à “honra”, e a fantasia de resgate da amada se sustenta mesmo que, na realidade concreta, ela não corra perigo algum.

Em suma, os aspectos analisados são “as condições de que a amada não seja livre e seja fácil, o alto valor a ela dado, a necessidade de ter ciúmes, a fidelidade, compatível com as substituições numa longa série, e o propósito de salvamento”, e todas estas condições derivam substancialmente da mesma fonte: “vêm da fixação infantil de sentimentos ternos na mãe e representam um dos desenlaces de tal fixação” (Freud, 1910/2013, p. 263), que é fonte também para o enamoramento tido como normal, em menor grau. Na vida amorosa “normal”, neste caso, essas particularidades se evidenciam por meio de aspectos mais sutis, como um homem que só se interessa por mulheres mais velhas, por exemplo, retomando a figura da mãe.

A natureza materna, na maioria das vezes, traz em si o fato de que a mãe “pertence” ao pai, tornando-o o terceiro prejudicado. O traço de superestimar o objeto de amor se encaixa muito bem neste contexto, já que a “amada é única e insubstituível, pois ninguém possui mais que uma mãe, e a relação com ela baseia-se no alicerce de um evento livre de qualquer dúvida e que não pode se repetir.” (Freud, 1910/2013, p. 264). Portanto, os objetos de amores desse tipo mostram-se como substitutos da mãe, inclusive pelo seu caráter serial: “algo insubstituível que atua no inconsciente manifesta-se frequentemente pela decomposição numa

série infinita; infinita porque todo substituto deixa de proporcionar a satisfação desejada” (p. 264).

O segundo aspecto, da infidelidade e suposta promiscuidade como atrativo, pode, a princípio, parecer antagônico à pureza maternal; porém, na verdade, também reforça a teoria do resgate do amor incestuoso. Isso porque o adolescente, depois de descobrir a verdade sobre as relações sexuais e dando-se conta de que seus pais não são uma exceção, pode chegar à conclusão de que, dada a vida sexual ativa, a mãe e a prostituta têm algo em comum. Passando a ver a mãe desta forma, os desejos da primeira infância são reativados e o adolescente começa a desejar a mãe à luz destas novas descobertas, ao mesmo passo em que odeia o pai e o vê como seu rival amoroso. Tem-se aí uma revivência da cena edípica: o jovem sente como uma infidelidade da mãe que ela tenha uma vida sexual com o pai, e não com ele.

Dentro deste contexto, é compreensível que a masturbação, as fantasias e o posterior interesse por prostitutas sejam formas de lidar com estes investimentos, banidos à margem do eu. Então, segundo Freud (1910/2013),

O tipo de amor masculino que descrevemos carrega os traços dessa evolução [do complexo materno à condição de volubilidade da mulher amada] e pode ser entendido como fixação nas fantasias da puberdade, que depois ainda encontraram saída para a vida real. Não há dificuldade em supor que a masturbação tão praticada durante a puberdade tenha contribuído para a fixação dessas fantasias. (p. 266)

Temos também a fantasia de salvação da mulher amada, sob a qual o homem imagina que o perigo que ela corre é por ter cedido à infidelidade; apesar de parecer razoável, neste caso, que o amante tente proteger a amada, essa fantasia de salvação também traz aspectos inconscientes derivados do complexo edípico. Quando o garoto ouve que “deve a vida” a seus pais, produz-se nele uma necessidade de retribuir-lhes este favor, seja “salvando o pai de um perigo mortal” quitando sua dívida com ele, seja dando à mãe um outro filho, uma outra vida, o que ainda o colocaria na posição do pai.

Essa reminiscência edípica nos mostra que o sentido do *salvamento* não é tão distante do sentido original. Se a mãe lhe deu sua própria vida, é justo retribuir-lhe dando outra vida: “O filho mostra-se agradecido, ao desejar ter da mãe um filho que seja igual a ele, isto é, na fantasia de salvação ele se identifica inteiramente com o pai. Todos os impulsos [Triebe], os

de ternura, gratidão, prazer, desafio, independência, são satisfeitos mediante o desejo de ser seu próprio pai” (Freud, 1910/2013, p. 268). Além disso, o *perigo* do qual necessita salvar a amada também guarda uma proximidade com o sentido original, posto que:

O ato mesmo de nascer é o perigo do qual ele se salvou pelos esforços da mãe. O nascimento é tanto o primeiro dos perigos da vida como o modelo de todos os outros que nos causam medo [Angst], e é provável que a experiência do nascimento tenha deixado em nós a expressão de afeto a que chamamos medo (p. 268).

A fantasia de salvação pode variar de significado; caso a fantasia seja masculina, tem o sentido de “fazer com que nasça um filho”, enquanto para a mulher seria de “parir um filho”. Em último caso, a fantasia de salvar o pai pode não ter um aspecto de rivalidade, mas de afetuosidade: “Ocasionalmente, também a fantasia de salvação relativa ao pai tem um sentido carinhoso. Quer então expressar o desejo de ter o pai como filho, isto é, ter um filho que seja como o pai” (p. 268). Encontrando, portanto, muitos sentidos associando o tema da salvação às questões do complexo parental, fica justificado que a tendência à salvação da amada seja típica da forma de amor que Freud (1910/2013) descreve.

As situações descritas nesses casos nos possibilitam um olhar mais específico sobre a dinâmica amorosa, especialmente no que se refere às questões edípicas. O caso do ciúme direcionado a um dos pais, em relação ao outro, por exemplo, ilustra uma forma de relacionamento onde a repercussão da dinâmica edípica fica muito clara na extensão do primeiro padrão de relacionamento às relações amorosas da vida adulta. É notável que o ciúme seja tão importante para a manutenção do amor romântico, e que encontre uma explicação psicanalítica bastante adequada ao analisarmos os meandros da cena edípica. Esperamos que, com o estudo desses textos, tenhamos caminhado mais um passo em relação à nossa hipótese de que, de certa forma, o amor romântico pode ser considerado um subproduto da constituição neurótica como a conhecemos na sociedade ocidental.

Vemos em todas as quatro vertentes apresentadas por Freud (1910/2013) elementos edípicos bastante semelhantes à narrativa romântica. A primeira condição, de que o amor acontece mediante a presença de um terceiro elemento, já nos é bastante familiar; a segunda, que versa sobre o apaixonamento por mulheres “promíscuas” (vale ressaltar, no sentido vitoriano do termo), remete também à possibilidade de viver uma fantasia mais próxima à edípica quanto for possível, contornando a impossibilidade de realizar o impulso original e

tendo o ciúme e a competição pela mulher amada como grandes atrativos; no terceiro aspecto, vemos que as altas cobranças feitas pelo próprio enamorado a ele mesmo são altamente compatíveis com a doação completa ao amor, carro-chefe do romantismo; por último, a quarta condição, que se refere à fantasia de salvação, lembra-nos imediatamente da história clássica do herói romântico que corre os maiores perigos pela sua donzela indefesa<sup>17</sup>.

Retornaremos à questão específica do ciúme na próxima seção deste capítulo. Antes disso, analisaremos ainda o segundo texto da “Psicologia do amor”, chamado “Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa”, escrito em 1912. Neste texto, Freud começa discorrendo sobre alguns casos de impotência causados por inibições psíquicas, notadamente frente a alguns objetos sexuais específicos e sem aparentes causas orgânicas; nessas ocasiões, o impedimento quase sempre está relacionado a fixações incestuosas na mãe ou na irmã, bem como em traumas relacionados à sexualidade infantil e “os fatores que de forma geral diminuem a libido a ser dirigida ao objeto sexual feminino” (p. 272).

O nosso ponto principal, nestes casos, é a ocorrência de uma inibição no desenvolvimento psicosexual, típica da neurose, e disso decorre que “Não se juntaram duas correntes cuja união é imprescindível para uma atitude inteiramente normal no amor, duas correntes que podemos caracterizar como a terna e a sensual” (Freud, 1912/2013, p. 272). Estando destacadas estas duas frentes, o sujeito vive uma separação entre a ternura e o desejo sexual, comumente encontrando-se incapaz de fundir os dois afetos e viver uma relação amorosa de forma sexualmente satisfatória.

De modo mais específico, vemos que a “corrente terna” “vem dos primeiros anos da infância, formou-se com base nos interesses do instinto de autoconservação e se dirige às pessoas da família e aos que cuidam da criança” (Freud, 1912/2013, p. 272). O “carinho” que vem dos pais e cuidadores da criança não vem sem alguma carga erótica, o que “ajuda bastante a elevar, na criança, as contribuições do erotismo aos investimentos dos instintos do Eu” (p. 272) e se torna tão marcante que muito provavelmente voltará a aparecer nos investimentos libidinais posteriores, desencadeado por fatores externos que colaborem para seu retorno.

---

<sup>17</sup> Logo em nossa introdução mencionamos alguns filmes e livros da atualidade que parecem se utilizar destes mesmos recursos narrativos. Como dissemos, não é nossa intenção analisá-los a fundo, e faremos uma breve associação com alguns destes exemplos em nosso último capítulo. Por hora, deixamos ao leitor a indicação de que certamente será possível lembrar-se de histórias de amor que tenha visto recentemente, e que lhe parecerão muito familiares a esta temática.

Já a “corrente sensual” vai começar a predominar ao curso da puberdade, quando fica mais difícil ignorar a meta sexual de satisfação, posto que “Ao que parece, ela nunca deixa de seguir os caminhos anteriores e de investir os objetos da escolha infantil primária com montantes de libido bem mais intensos” (p. 273). Barrado pelo tabu do incesto, o impulso sexual se direciona, posteriormente, a novos objetos, com os quais é aceitável viver um apaixonamento; vimos isso com clareza nos casos do texto anterior, onde Freud apresentou diversos mecanismos neuróticos a serem utilizados na tentativa de obter satisfação sexual, contornando o desejo incestuoso.

Sabemos que o objeto sexual da adolescência e vida adulta remete às imagos paternas e maternas e, numa situação saudável, “O homem deixará pai e mãe — conforme o preceito bíblico — e se apegará à mulher; ternura e sensualidade ficarão unidas. O grau máximo de paixão sensual acarretará o máximo de valorização psíquica. (A superestimação do objeto sexual, normal no homem.)” (Freud, 1912/2013, p. 273). Não nos passa despercebido que o que Freud chama de “superestimação do objeto sexual” é bastante familiar à exacerbação das características do objeto de amor, beirando à perfeição, que notamos nos apaixonados tipicamente românticos.

Sendo esse o desenvolvimento sexual considerado “normal”, voltemo-nos então ao desenvolvimento atípico. O fracasso do investimento objetal pode ocorrer devido a dois fatores: o primeiro é a *real frustração* “que se opõe à nova escolha de objeto e a desvaloriza para o indivíduo. Pois não tem sentido voltar-se para a escolha de objeto, quando não se pode escolher ou não há perspectiva de escolher algo satisfatório” (Freud, 1912/2013, p. 273); o segundo é a *atração* que os objetos infantis a serem abandonados podem exercer, proporcional ao investimento erótico que lhes foi concedido na infância”. Na ocorrência de ambos os fatores, o Eu lança mão de mecanismos neuróticos, ou seja, “A libido se afasta da realidade, é tomada pela fantasia (introversão), reforça as imagens dos primeiros objetos sexuais, fixa-se neles. Mas o obstáculo ao incesto obriga a libido voltada para esses objetos a permanecer no inconsciente” (p. 273). A masturbação, por exemplo, reforça as fixações inconscientes, porque, de certa forma, realiza-se na fantasia o que é impossível na realidade, de forma que as fantasias, ainda que levemente modificadas, são permitidas de chegarem à consciência, “e nenhum progresso se efetua na real alocação da libido” (p. 274). Sendo assim, é possível afirmar que:

Desse modo pode ocorrer que toda a sensualidade de um jovem seja ligada no inconsciente a objetos incestuosos, ou, como também podemos dizer, seja fixada em fantasias inconscientes incestuosas. O resultado é então uma absoluta impotência, que talvez seja ainda confirmada pela efetiva debilitação, verificada simultaneamente, dos órgãos que perfazem o ato sexual. (p. 274)

Economicamente falando, a libido fica disponível apenas em parte para os investimentos libidinais em objetos reais, e tal investimento, por carecer de grande energia libidinal, é enfraquecido e facilmente perturbável, além de prever pouca satisfação sexual. Portanto, a escolha libidinal permanece limitada, e a forma de contornar essa limitação é buscar apenas pessoas que se diferenciem o máximo possível dos objetos incestuosos, pois, diante da mínima identificação com eles, a via afetuosa despertada não será a sexual, e sim a de ternura, impossibilitando qualquer contato sexual. De forma que:

A vida amorosa de tais pessoas fica cindida em duas direções, que a arte personifica em amor celestial e amor terreno (ou animal). Quando amam, não desejam, e quando desejam, não podem amar. Buscam objetos que não necessitam amar, a fim de manter sua sensualidade longe dos objetos amados, e o estranho fracasso da impotência psíquica surge, conforme as leis da “sensibilidade do complexo” e do “retorno do reprimido”, quando o objeto escolhido para escapar ao incesto recorda, num traço às vezes insignificante, o objeto a ser evitado. (Freud, 1912/2013, p. 274)

Disto decorre, segundo o autor, que o sujeito lança mão do mecanismo de *depreciação* do objeto amado, tal qual nos homens que amam as prostitutas, como que conquistando a mãe pela via da depreciação e, de certa forma, diminuindo a distância entre as duas correntes amorosas. Enquanto o objeto real é depreciado, o objeto inconsciente incestuoso detém a superestimação que normalmente lhe seria atribuída, permanecendo incólume. Vimos isto no caso dos homens que somente se apaixonam por mulheres de índole “duvidosa”: se a mãe é o epíteto da pureza, nada mais justo que seu oposto completo seria a mulher desvirtuada.

Então, “Reduzimos a impotência psíquica à não convergência das correntes terna e sensual na vida amorosa, e explicamos tal inibição no desenvolvimento pelas influências das fortes fixações infantis e da posterior frustração na realidade, com a interferência da barreira do incesto” (Freud, 1912/2013, p. 276). Porém, o autor se questiona: se a barreira do incesto, as frustrações e as fixações infantis se apresentam em todas as pessoas, seria de se esperar que algum nível de impotência psíquica seria a norma, e não a exceção. Em resposta a isso, ele



considera que, pelos fatores quantitativos e uma série de agravantes que podem acentuar os desvios de energia psíquica, é possível justificar a impotência psíquica como uma exceção, afirmando no entanto que ela pode ser mais comum do que se imagina.

No entanto, se usarmos uma noção mais ampla de impotência psíquica, veremos que “não poderemos fugir à percepção de que o comportamento amoroso do homem, no mundo civilizado de hoje, traz geralmente a marca da impotência psíquica” (Freud, 1912/2013, p. 277). Essa marca seria, evidentemente, a desfunção entre a vertente terna e a vertente sexual da vida amorosa. Apesar de ser esse o ideal, Freud considera que “em poucas das pessoas cultivadas as correntes terna e sensual se acham apropriadamente fundidas” (p. 277), e que, frequentemente, o respeito pela mulher - esposa e mãe de seus filhos, ou seja, uma mulher na posição materna - causa no homem uma inibição da atividade sexual, podendo ocasionar tanto impotência quanto uma espécie de frigidez análoga às pacientes histéricas. A plena satisfação sexual, neste caso, só pode ocorrer com outra mulher, que não carregue a pureza da esposa, e que funcione como um objeto depreciado, às vezes alvo de componentes perversos das metas sexuais.

O que teria esta passagem a ver com o amor romântico? Talvez, conjecturamos, a ideologia romântica venha para tentar apaziguar esta tendência, unindo amor sublime e amor sexual no mesmo objeto; talvez, por outro lado, o romantismo contribua para a busca pela vivência do amor pleno fora do casamento, o qual seria o “amor verdadeiro”. De qualquer modo, poderia ser diferente, dependendo da constituição libidinal de cada um, de forma que não podemos afirmar, categoricamente, nem um nem outro, pelo menos até este ponto.

Estaremos mais inclinados a favorecer a primeira alternativa, se levarmos em conta que, nas reflexões freudianas, a felicidade amorosa depende da forma como o homem unifica as figuras, aparentemente paradoxais, da mulher amada e da mulher desejada - ainda que isso signifique ter que lidar com as fantasias incestuosas:

Não hesito em responsabilizar também os dois fatores atuantes na impotência psíquica propriamente dita, a intensa fixação incestuosa da infância e a frustração real da época da adolescência, por essa conduta tão frequente na vida amorosa dos homens civilizados. Ainda que soe pouco agradável, e mesmo paradoxal, deve-se dizer que, *para ser realmente livre e feliz no amor*, é preciso haver superado o respeito ante a mulher, haver se familiarizado com a ideia do incesto com a mãe ou a irmã” (p. 278).

Em relação às mulheres, Freud (1912/2013) considera que não é tão comum a supervalorização do aspecto sexual no parceiro e, portanto, elas não tendem tanto à depreciação do objeto. No entanto, suas dificuldades podem surgir em outra ordem, trazem as marcas da repressão de sua sexualidade desde cedo; ocasionalmente, a proibição pode deixar impressões tão fortes que, mesmo na vida adulta, o vínculo entre sexualidade e interdição pode causar impotência psicológica. Uma via para contornar essa associação pode ser o exercício de atividade sexual “ilícita”, revivendo a cena da proibição, porém apropriando-se dela para obter prazer. Assim,

Vem daí o esforço de muitas mulheres em manter secretas, por algum tempo, mesmo as relações lícitas, e a capacidade de outras terem sensações normais tão logo se restabelece a condição da proibição, num caso amoroso secreto; infiéis ao marido, podem guardar ao amante uma fidelidade de segunda ordem. (p. 278)

De certa forma, a condição de proibição, para as mulheres, pode ser equiparada à necessidade de depreciação do objeto para os homens. Isso porque “ambas são consequência do longo intervalo entre maturação sexual e atividade sexual, requerido pela educação por razões culturais. Ambas procuram eliminar a impotência psíquica resultante da não convergência de impulsos ternos e sensuais” (p. 279). As diferenças das saídas possíveis entre os gêneros (apesar, claro, de não serem obrigatoriamente associadas a um gênero ou outro, apenas aparecem com mais frequência desta forma) podem ser explicadas pelo fato de que, por pressões sociais, as mulheres normalmente se vêem obrigadas à abstinência sexual até o casamento, associando efetivamente a sexualidade à proibição, enquanto os homens tendem a contornar a interdição, já durante o começo da vida sexual, por meio da depreciação do objeto.

Com isso, vemos que as diferentes exigências culturais para homens e mulheres têm efeito direto na economia libidinal, e, conforme vimos na discussão defendida por Giddens (2003), cada gênero desenvolveu uma saída socialmente aceitável para lidar com a renúncia em que implica a convivência social. Tal seria o caso da literatura romântica que, assim como discutimos, esteve historicamente mais associada ao universo feminino, funcionando como um prazer secreto em meio à cultura proibitiva.

No entanto, apesar de Freud (1912/2013) claramente considerar os ônus que a repressão sexual traz - como a impotência psíquica, ou a não satisfação plena nem mesmo

após o casamento -, por outro lado, ele pontua que “a irrestrita liberdade sexual desde o início não conduz a um resultado melhor” (p. 280). Neste caso, a abundante satisfação sexual acaba por desmerecê-la, e a libertinagem esvazia a vida amorosa de sentido; então:

É fácil constatar que o valor psíquico da necessidade amorosa cai imediatamente, tão logo a sua satisfação se torna cômoda. É preciso um obstáculo para impulsionar a libido para o alto, e, quando as resistências naturais à satisfação não bastam, em todas as épocas as pessoas introduziram resistências convencionais, a fim de poder fruir o amor. (p. 280)

Justificando este argumento, o autor oferece um breve resgate da história do amor, relembando elementos da cultura greco-romana que, em comparação com a década de 20, permitia uma considerável liberdade sexual, ao menos para os homens. Tendo analisado o percurso dos valores amorosos ao curso da história, é interessante compreender como Freud enxergou a trajetória da construção do conceito de amor. Vejamos:

Em períodos em que a satisfação amorosa não encontrou dificuldades, como durante o declínio da Antiguidade, o amor ficou sem valor, a vida tornou-se vazia, e foram necessárias poderosas formações reativas para restabelecer os indispensáveis valores afetivos. Quanto a isso, pode-se afirmar que a corrente ascética do cristianismo criou, para o amor, valorizações psíquicas que a cultura pagã dos antigos nunca pôde lhe dar. Ela atingiu seu maior significado com os monges ascéticos, cuja vida consistia quase exclusivamente em lutar contra a tentação libidinal. (Freud, 1912/2013, p. 280)

Em primeiro lugar, não temos a mesma certeza ao afirmar que, na Antiguidade, a sexualidade fluía sem repressão; parece-nos uma afirmação bastante categórica, que propomos abordar com cautela. Como Freud parece aqui estar se referindo ao declínio da cultura greco-romana, lembramo-nos do que discutimos quando analisamos o livro de Jurandir Freire Costa (1998), que retomou a construção histórica do amor romântico. Durante nossa argumentação, ocorreu-nos que o romantismo resgatou alguma parte de seus valores do amor descrito por Platão - o que poderíamos chamar de *amor platônico* - e que contém, por um lado, a erótica do desejo que inspirou o amor romântico e, por outro, a face do amor pelo Bem e pela Verdade, em nada remetendo ao prazer sexual que o romantismo evoca. Infelizmente, como Freud (1912/2013) não chega a elaborar o pensamento contido nesta primeira frase do trecho acima citado, só podemos sugerir, como uma ressalva, que ainda que houvesse grande permissividade sensual na Antiguidade, o amor ascético figurava como uma

virtude já nesta época, opondo o amor sublime ao *eros*, conforme descritos por Platão e conforme encontramos no texto de Costa (1998).

Apesar disso, é bastante intrigante a forma como Freud descreve a passagem do amor helênico para o amor cristão, tendo considerado que a repressão *valorizou* a experiência amorosa. Mais à frente, ele afirma: “Sem dúvida é também correto, em geral, que a importância psíquica de um instinto cresce com a sua frustração” (1912/2013, p. 280). Então, seguindo a linha de pensamento freudiana, uma cultura que tende demais à permissividade pode acabar desvalorizando a experiência amorosa como consequência, no sentido de que é no impedimento e, subsequentemente, na transposição deste, que reside a experiência mais compensadora. Podemos encontrar ressonâncias entre esta concepção psicanalítica e a ótica sociológica de Bauman (2003) em “Amor líquido”, quando ele considera os investimentos amorosos da atualidade como fugazes e esvaziados de sentido. Traçar esse paralelo significa, para nós, validar em certa medida o que foi proposto por Bauman (2003), e encontrar apoio na teoria freudiana para considerar efetivamente que a pluralidade de experiências amorosas e sexuais pode enfim diminuir a carga de satisfação nelas encontrada; além disso, vemos que, na contemporaneidade, os efeitos das mudanças sociais continuam evocando a temática narcísica, ainda que expressa sob novas formas.

Também é importante notar que outras pulsões não parecem seguir a mesma linha do sexual. Freud (1912/2013) usa o exemplo de um alcoolista, para o qual não faria sentido satisfazer-se, por exemplo, apenas quando seu vinho preferido está indisponível, tal qual parece ser verdadeiro nas relações amorosas. A diferença fundamental entre o amor e outros impulsos está, primeiro, na gênese da escolha de objeto sexual - o incesto - posto que “o objeto definitivo do instinto sexual nunca mais é o original, mas apenas um substituto dele” (p. 281). Desta forma,

Quando o objeto original de um desejo é perdido em consequência da repressão, frequentemente ele é representado por uma série interminável de objetos substitutos, nenhum dos quais chega a satisfazer plenamente. Isso talvez explique a inconstância na escolha de objeto, a “fome de estímulos” que caracteriza tão frequentemente a vida amorosa dos adultos. (p. 281)

A segunda razão para essa diferença seria a supressão de outros aspectos socialmente inaceitáveis da satisfação sexual, como as pulsões coprófilas, por exemplo. Isso significa que,

em alguma medida, certo nível de repressão provavelmente sempre estará implicado na atividade sexual; voltaremos a este ponto com maior atenção em breve. Isso significa que

O amor permaneceu, no fundo, tão animal como sempre foi. Os instintos amorosos são difíceis de educar, a sua educação ora obtém muito pouco, ora demasiado. Aquilo que a cultura pretende fazer deles não parece atingível sem considerável perda de prazer; a persistência dos impulsos não aproveitados se expressa, na atividade sexual, como insatisfação. (p. 282)

Parece muito difícil, neste caso, que de alguma forma as exigências culturais possam ser conciliadas com o desejo sexual puro, algo que não necessariamente é ruim. Apesar de negar à pulsão a plena satisfação, a repressão sem dúvida traz componentes positivos, inclusive por meio da sublimação dos instintos em afeto, amizade ou mesmo em produção cultural. Em suma, “a própria incapacidade de o instinto sexual produzir plena satisfação, tão logo se submete às primeiras exigências da cultura, torna-se fonte das mais grandiosas realizações culturais, obtidas através da sublimação cada vez maior de seus componentes instintuais” (Freud, 1912/2013, p. 283).

Antes disso, temos ainda algumas considerações sobre dois textos freudianos, um sobre a questão da virgindade, e outro que nos proporcionará um olhar mais atento ao sentimento de ciúmes, operador importante para a manutenção do amor romântico. Dedicamo-nos, então, à análise do último trabalho contido em “Contribuições à psicologia do amor”, que é “O tabu da virgindade” (1917/2013).

Ao abordar o tema da virgindade, Freud identifica na exigência de pureza da mulher a intenção de impedir que ela traga para o matrimônio a marca do ato sexual com outro homem, e afirma que tal demanda “não passa, afinal, da continuação lógica do exclusivo direito de posse sobre uma mulher, que constitui a essência da monogamia — a ampliação desse monopólio ao passado” (p. 286). Anteriormente, argumentamos como a influência da educação da repressão social tem uma incidência muito mais proibitiva para as mulheres, e podemos acrescentar que, “com base nessa experiência [de repressão], produz-se na mulher um estado de sujeição que garante o calmo prosseguimento da posse, e que a torna capaz de resistir a novas impressões e desconhecidas tentações.”

Temos aí algo que nos é muito familiar nas exigências românticas da relação amorosa: o conceito de exclusividade. Ao impor que o marido seja o primeiro homem com o qual a

mulher terá relações sexuais, esse controle é levado ao extremo, expandindo-se, não apenas ao presente e ao futuro, mas, também, ao passado da vida sexual das esposas. Observando as leituras sociológicas que apresentamos, vemos que essa tendência repressiva é cada vez menos notável atualmente, considerando que aqui nos referimos predominantemente às classes média e alta das sociedades ocidentais. No entanto, algum grau de controle ainda é presente nos relacionamentos românticos atuais, considerando que o ciúme pode muito bem aplicar-se não só à possibilidade de infidelidades durante o relacionamento monogâmico, mas também a experiências de relacionamentos passados.

Com efeito, Freud (1917/2013) destaca a possibilidade de uma “servidão sexual”, que seria levar a cabo uma relação de dependência acentuada do parceiro sexual. De forma que “pode acontecer que esta servidão vá muito longe, até a perda de toda vontade autônoma e a tolerância dos maiores sacrifícios do próprio interesse” (p. 286); por outro lado, “alguma medida de servidão sexual é, de fato, imprescindível para a manutenção do casamento civilizado e para a detenção das tendências polígamas que o ameaçam, e em nossa comunidade esse fator é normalmente levado em conta” (p. 286).

Vemos, sem dificuldade, que esta servidão mencionada pelo autor cabe perfeitamente na “fusão de almas” que descrevemos no apaixonamento romântico; sob o risco de perder a própria individualidade em prol do amor, vemos neste caso o sujeito que acaba por se dedicar integralmente ao relacionamento. Intriga-nos a segunda passagem, onde ele escreve sobre uma função instrumental deste tipo de servidão para a manutenção da relação. Sem dúvida, a dedicação ao parceiro é importante para que o relacionamento se sustente; no entanto, ao considerarmos a questão da *servidão* como um aspecto amoroso romântico, perguntamo-nos se este seria fundamentalmente um elemento imprescindível para manter uma relação. Giddens (2003), em “A transformação da intimidade”, afirma que não; em sua descrição de *relacionamento puro*, ele rejeita afirmativamente o apagamento da individualidade em prol da estabilidade, argumentando que, através da democratização do relacionamento e da construção de um projeto de vida compartilhado, isto é, onde os dois parceiros estão implicados, é igualmente possível manter uma relação amorosa.

Com isso, chegamos então à discussão sobre um dos maiores operadores prescritos no amor romântico, e que também tem a ver com a devoção e a exclusividade que parecem ser necessárias, mesmo para Freud, para manter um relacionamento duradouro: o ciúme. Para

tanto, discutiremos o texto freudiano chamado “Sobre alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranóia e na homossexualidade” (1922/2011).

Neste trabalho, Freud começa escrevendo que o ciúme é um estado afetivo normal, assim como o luto; de fato, a ausência de ciúmes pode ser entendida como produto de repressão egoica, e, mesmo que não apareça de fato, é provável que esteja ainda assim operando na vida inconsciente. Portanto, sendo um sentimento comum aos neuróticos, é possível identificar alguns estados anormais de ciúme, que Freud divide em três estágios: 1) *competitivo* ou normal, 2) *projetado* e 3) *delirante*.

O tipo 1, *competitivo*, “constitui essencialmente do luto, da dor pelo objeto amoroso que se acredita haver perdido e da injúria narcísica” (p. 210), bem como sentimentos hostis em relação ao rival no amor, e também por uma autocrítica que culpabiliza o Eu pela derrota amorosa. Destaca-se que, apesar de ser considerado normal, este tipo de ciúme não diz respeito apenas ao consciente, resgatando as temáticas edípicas e podendo trazer inclusive aspectos bissexuais, como, por exemplo, no caso de um homem que sente tanto ciúmes da mulher amada, quanto uma tristeza pelo rival inconscientemente amado (soma-se a isso algum ódio da mulher, enquanto esta poderia inconscientemente estar na posição de rival, por ser ela digna do amor do outro homem).

O estágio 2, o *projetado*, “deriva, tanto no homem quanto na mulher, da própria infidelidade realmente praticada ou de impulsos à infidelidade que cederam à repressão” (p. 211). Interessante notar que Freud (1922/2011) vê na experiência cotidiana a prova de que a fidelidade, especialmente no casamento, sobrevive à custa da recusa das tentações, e a negação destas demanda a utilização de um mecanismo inconsciente, “projetando os próprios impulsos à infidelidade no parceiro ao qual deve fidelidade” (p. 211), podendo valer-se de percepções, mesmo que inconscientes, do mesmo tipo de impulso no parceiro. As convenções sociais comumente funcionam de forma a mascarar e permitir essas tendências infieis, considerando que pequenas investidas escapam de serem entendidas como uma traição propriamente dita, e o flerte social serve, de certa forma, como escape à infidelidade.

Apesar de conter alguns elementos do delírio, o tipo 2 difere do estágio 3, o tipo *delirante* propriamente dito. Este provém de fantasias inconscientes, neste caso, essencialmente homossexuais. O terceiro estágio do ciúme traz aspectos clássicos da paranoia, e para defender-se do impulso homossexual, o Eu se vale de uma espécie de

inversão: “Não sou *eu* quem o ama, é *ela*” (Freud, 1922/2011, p. 213). O caso do ciúme delirante apresentará não somente a camada 3, mas também todas as outras categorias de ciúme mencionadas anteriormente.

Os paranoicos, tanto em relação ao ciúme quanto à perseguição, não somente projetam no outro algo que é deles, mas também, guiados pelo seu conhecimento do inconsciente, “deslocam para o inconsciente do outro a atenção que desviam de seu próprio inconsciente” (p. 213). Percebem os menores sinais de interesse revelados inconscientemente pelo parceiro, e magnificam estes sinais, voltando toda sua atenção a eles e logrando assim manterem inconscientes seus próprios impulsos. De forma semelhante ocorre a defesa da hostilidade inconsciente nos paranoicos: a ambivalência afetiva em relação a alguém do mesmo sexo vira perseguição do outro em relação ao Eu.

No ciúme paranoico existe um aspecto quantitativo, de superinvestimento em interpretações do inconsciente alheio. Isto ocorre de forma semelhante à histeria, quando certos impulsos reprimidos podem conviver livremente com uma vida psíquica normal, e só passam a ser patogênicos quando hiperinvestidos, por meio de uma alteração na economia libidinal, culminando na eclosão de sintomas. Isso ressalta a importância do aspecto *econômico* da libido, de forma que “um aumento da resistência numa direção do fluxo psíquico tenha por consequência o superinvestimento de uma outra via e, com isso, a inserção desta no fluxo” (p. 218-219).

A análise sobre a homossexualidade também pode nos fornecer argumentos relevantes para a compreensão do ciúme. De forma geral, Freud (1922/2011) considera o processo de escolha de objeto homossexual ocorre quando, alguns anos após a puberdade, “o adolescente que até então se fixava fortemente na mãe, realiza uma mudança: identifica-se com a mãe e busca objetos amorosos em que possa reencontrar a si mesmo, que gostaria de amar como a mãe o amou” (p. 221). A identificação com a mãe (ressalta-se, no caso do homossexual do sexo masculino) resulta de um vínculo com ela, seu primeiro objeto de amor, e possibilita, de certa forma, que ele continue sempre fiel a esse objeto, dificultando a ligação amorosa com outra mulher.

A tendência à escolha narcísica parece mais próxima e fácil do que a escolha do outro sexo, podendo também estar relacionada à grande estima dada ao órgão sexual masculino e uma indisposição a abdicar dele ao escolher o objeto de amor. Por outro lado, pode estar



presente uma aversão, ou até horror, pela figura feminina, advinda da descoberta da fantasia de castração. Outro fator pode ser também a consideração ou medo em relação à figura paterna, “pois a renúncia à mulher tem a significação de que se foge à competição com ele (ou com todos os indivíduos do sexo masculino que o substituam)” (Freud, 1922/2011, pp. 221-222). Estes fatores, ou a junção de alguns ou todos eles, junto com o medo da castração, terminam por favorecer a assunção de um papel passivo na vida amorosa.

De forma geral, o autor não limita a análise da homossexualidade a estes fatores, indicando, inclusive, um novo mecanismo que contribui para essa orientação: os impulsos de ciúme ligados ao complexo materno, e que geralmente eram direcionados a rivais - como aos irmãos, por exemplo. Os impulsos hostis direcionados a esses rivais foram suprimidos e transformados em afeição, dando base aos primeiros impulsos homossexuais; essa é uma contrapartida ao que ocorre na paranoia, quando o objeto amado passa a ser o perseguidor odiado. Este aspecto pode ser considerado também um exagero do processo normal, que é base das relações sociais, e que igualmente estão calcadas em formações reativas de sentimentos inicialmente hostis que se transformam em afetividade. Para o autor, a escolha homossexual, quando baseada neste mecanismo, pode levar a posturas que não excluem a heterossexualidade (podendo, por exemplo, encaminhar-se para a bissexualidade) e nem apresentam horror ao gênero feminino.

Enfim, podemos retirar deste texto um aspecto importante: patológico ou não, o ciúme tem um fundamento edípico que o torna consideravelmente presente nas relações amorosas; para Freud (1922/2011), na verdade, ele é obrigatório, independente de sua origem. Tendo analisado a importância do ciúme como prova de amor na cena romântica, bem como sua aparição enquanto medo de perder o objeto de amor, medo de substituição, ou como válvula de escape dos sentimentos de infidelidade do próprio eu, podemos sugerir que o ciúme romântico se mantém, mesmo atualmente, pela sua relação com a revivência da cena edípica. É possível considerarmos esta mais uma evidência de que a permanência do amor romântico efetivamente é possível, isto é, enquanto o complexo de Édipo continuar sendo fundamental para desenvolvimento psíquico em nossa sociedade ocidental.

### **Algumas considerações sobre o ciúme: da obra freudiana à pós-modernidade**

De fato, por ser central nas diretrizes do amor romântico, o ciúme é um importante conceito para a nossa pesquisa. Faremos aqui uma breve reflexão sobre esse aspecto específico do apaixonamento, usando tanto os escritos freudianos que apresentamos, quanto alguns comentadores contemporâneos. Vamos começar pelo artigo de Arreguy e Garcia (2012), que se dedicam a explorar, sob o viés da contemporaneidade, a questão da presença e da ausência de ciúmes, tendo como ponto de partida o resgate teórico e de vinhetas clínicas atuais.

As autoras consideram que existe uma contradição: por um lado, na pós-modernidade, é possível observar a ausência de ciúme, que funciona como uma estratégia perversa para escapar aos percalços da cena edípica; por outro lado, algo do romantismo continua presente, e se expressa em casos de ciúme patológico e na exacerbação do sofrimento amoroso. Pela crescente influência da cultura de consumo e das possibilidades da libertação sexual, as experiências amorosas têm um aspecto de pluralidade que não condiz com o moralismo do romantismo moderno; desta forma, o sentimento de posse, expresso na demonstração de ciúmes, parece ultrapassado e fica mal visto na sociedade atual.

Em primeiro lugar, o artigo considera que existe um declínio na autoridade da função paterna na contemporaneidade; veremos isto com frequência em nossa discussão dos textos de Birman (2016), Roudinesco (2003) e Kehl (2016), além do resgate sociológico que fizemos da obra de Lasch (1983). Em linhas gerais, esse declínio da figura de autoridade paterna pode ser considerado uma fragilidade na instauração da Lei, e, conseqüentemente, da efetividade do complexo de castração e da concretização do complexo de Édipo. Um enfraquecimento das normas morais e religiosas, imperativas até o começo do século XX, abriu caminho para a inovação que, no entanto, traz em si um viés negativo de instabilidade; no campo das relações amorosas, existe a angústia de não possuir estrutura psíquica suficiente para suportar as frustrações amorosas, nem conter excessos libidinais. Além disso, o adoecimento narcísico torna-se, para Arreguy e Garcia (2012), exponencial, tendendo também para as resoluções de caráter perverso dos conflitos psíquicos, especialmente no que tange aos laços sociais. Desta forma,

As leis, regras, interditos e limites que norteariam a vida coletiva parecem, assim, cheirar a perfume velho. A Lei, apesar de largamente conhecida, não produz efetivamente os efeitos que preconiza, soando como letra morta. É evidente que as leis existem, mas são cotidianamente burladas. Sua efetividade é que está em questão.

Seria fácil concluir daí que a via para a construção de um novo ideal coletivo passa pela vertente da transgressão. Contudo, na pós-modernidade, parece que não se trata exatamente de subverter/transgredir uma moral dominante, mas de distorcê-la para que sirva aos interesses socioeconômicos de uma cultura que inverte o antigo padrão dos laços associativos. (Arreguy & Garcia, 2012, p. 762)

De forma que a lei, mesmo naquilo que se refere ao relacionamento amoroso, é passível de ser contornada, servindo aos interesses do sujeito. Nesta perspectiva, a obtenção de prazer torna-se imperativa, e o supereu se transforma em uma instância totalitária, que cobra o gozo como uma obrigação; a escolha do objeto não fica alheia a estas modificações subjetivas:

O par amoroso ideal é, sabidamente, desde sempre, fracassado. No romantismo, o outro enquanto objeto amoroso era idealizado em função da expectativa de amor eterno, ao passo que na pós-modernidade o objeto de amor é escolhido, tomado e possuído em função da idealização do eu aos moldes de um *eu ideal* narcísico arcaico, cuja função *superegoica* é realizá-lo a qualquer preço. A Lei coletiva, portanto, é adaptada à lei do próprio gozo, seguindo a máxima perversa: *Eu sei, mas mesmo assim...* (Arreguy & Garcia, 2012, p. 763)

Nisso se expressa a questão da fragilidade constitutiva do sujeito contemporâneo, que escolhe o objeto de amor pautando-se em questões narcísicas, que remetem às identificações primárias. Por ser pautado em idealizações, tão logo essas se quebram, o apaixonamento cai por terra, deixando apenas a decepção amorosa e recomeçando a busca pelo próximo objeto. Vendo desta forma, a obtenção do prazer acaba se tornando uma exigência de consumo, podendo inclusive desconsiderar os desejos do parceiro amoroso, vendo-o “como um mero instrumento utilizado para fins próprios, no qual o amor do outro se torna cada vez mais um mero reflexo exacerbado do amor de si.” (Arreguy & Garcia, 2012, p. 763).

Dentro desta lógica, nascem as “relações abertas”, nas quais os parceiros abrem mão da exclusividade amorosa, e a fidelidade deixa de ser medida pelo encontro sexual com outros fora do relacionamento. A primazia é a liberdade sexual, o que, no entanto, não exclui o sujeito dos resquícios do romantismo recalcados – expressos na criação da cena envolvendo um terceiro elemento na relação, por exemplo –, mas, sim, tende à separação do objeto de amor e do objeto sexual. Essa conjectura nos remete a Freud (1912/2013), quando, como vimos, o autor descreve ocasiões onde “corrente terna” da pulsão se encontra em desalinho com a “corrente sexual”; conforme o texto freudiano, esse tipo de desfusão pode se expressar,

por exemplo, no caso de um homem que reserve o amor para a esposa, mãe de seus filhos, e só consegue se relacionar sexualmente com mulheres “degeneradas”, como prostitutas.

No caso dos relacionamentos contemporâneos, conforme observado por Arreguy e Garcia (2012), a satisfação sexual passa a independe do vínculo amoroso, abrindo espaço para o exercício da sexualidade de forma descompromissada: é uma forma de ter “tudo”, manipulando e modificando, sem transgredir, as regras dos relacionamentos. Nesta perspectiva, o ciúme deixa de ser uma prova de amor, chegando a ser visto com relutância, ao menos no contexto de certos círculos sociais (como das pessoas mais jovens, ou de classe social mais privilegiada, por exemplo) e “deixar transparecer ciúme é sinal de fraqueza e possessividade” (Arreguy & Garcia, 2012, p. 764). Mesmo que alguma quantidade de ciúme seja esperada dentro da dinâmica psíquica neurótica, o indivíduo acometido pelos ciúmes pode passar a tentar escondê-lo, na intenção de assumir uma postura de independência, e inserir-se no “mercado de consumo” amoroso. Lembramos que a perspectiva de Freud (1910/2013), apresentada anteriormente, fundamenta o argumento de que existe certo grau de ciúme que é esperado nas relações amorosas, e, não necessariamente, deve ser considerado como desviante ou patológico.

Retornando ao artigo, as autoras apontam que a sociedade contemporânea não é, essencialmente, uma sociedade perversa, mas que mecanismos perversos têm sido cada vez mais utilizados pelos sujeitos - especialmente nas relações amorosas.

Em relação ao fantasma do ciúme, o sujeito vinculado à posição perversa desqualifica a castração pressuposta na dissolução do complexo de Édipo (FREUD, 1924, p. 191-202) e na diferenciação entre os sexos (FREUD, 1925, p. 273-288), pois não admite nem a ausência do falo na mãe, nem que esta possa desejar outro objeto a não ser o próprio bebê. Os sujeitos nessa posição conhecem a Lei, mas estão fadados a camuflar sua realidade, na medida em que se recusam a se declinar à falta inalienável, imposta pela castração, e a elaborar a diferença sexual – ou seja, não assumem o fato de que não se pode ter tudo... (Arreguy & Garcia, 2012, p. 766)

Existe, portanto, uma recusa de aceitar a noção de castração, haja vista os sujeitos que nunca deixaram a posição de falo da mãe, e, assim, têm dificuldade em aceitar decepções – especialmente a amorosa. É uma recusa da diferenciação entre os sexos, e também uma recusa ao reconhecimento da autoridade do pai. Disso decorre que, na cultura consumista, qualquer falta deve ser tamponada, e o objeto para isso parece sempre estar disponível; o erotismo vira

um costume desenfreado, e a diferença do objeto, recusada e manipulada, acaba por virar fetiche. O apaixonamento acaba por ser pautado em identificações primárias e parciais, evitando o reconhecimento da diferença entre os sexos, e torna o objeto de amor um espelho narcísico.

Dentro deste contexto, o ciúme seria uma construção primitiva, dotada de um gozo narcísico: “a partir do qual o sujeito nega a possibilidade do desejo de se constituir a partir do triângulo amoroso e de seu interdito, fixando-se numa relação especular.” (Arreguy & Garcia, 2012, p. 767). O *não*, expressão da lei paterna, é recusado, e daí nasce o ciúme primitivo: a recusa em admitir a interdição, que diz de algo anterior à cena edípica, referindo-se a um objeto puramente idealizado, análogo ao eu ideal. Assim sendo, o objeto de amor é uma representação idealizada, “o que não deixa de ser uma maneira de ‘matar’ o objeto em sua subjetividade, de congelar sua existência numa cena, ou seja, numa miragem que visa um gozo permanente” (p. 767). Esse ciúme primitivo é uma estratégia para recusar qualquer falha no objeto de amor, atitude condizente com as diretrizes do amor romântico, totalizando também o desejo de ser amado; calar o ciúme pode também representar o calar infantil, a “birra”, e o silêncio funciona como uma alternativa onipotente para recusar a falha.

Isto posto, voltemo-nos aos casos de ausência de ciúme. Nos casos de relações que admitem a multiplicidade de parceiros, essas configurações parecem criar uma atmosfera de não se importar com o outro, ou ainda de gozar com a possibilidade da entrada de terceiros no relacionamento, exaltando um aspecto bissexual recalcado – isso pode se expressar, por exemplo, em prazer voyeurista com as traições do parceiro. A recusa em expressar o ciúme, nesse sentido, pode funcionar como a dificuldade em abandonar uma suposta onipotência do eu. Desta forma,

A supressão do ciúme se combina inequivocamente com a lógica contemporânea que busca eliminar a depressão, produzindo sujeitos onipotentes, necessariamente satisfeitos, “felizes” e “bem sucedidos”. Ao invés de enfrentar as dificuldades do relacionamento, da diferença, da possibilidade constante do aparecimento de um rival, os supostos sujeitos sem ciúme apenas trocam sucessivamente de objeto de amor, mantêm relacionamentos com mais de um parceiro (Arreguy & Garcia, 2012, p. 769).

Essa passagem nos remete a Bauman (2003), que nota no sujeito pós-moderno uma baixa capacidade de lidar com as frustrações, e também a Giddens (2003), que considera que as idealizações amorosas dificilmente se sustentam, e acabam levando à decepção amorosa e à

dissolução do relacionamento. O que vemos, então, é a transformação de um modelo de ciúme a uma ausência deste, sendo que o primeiro tem a ver com a permanência dos ideais românticos, e o segundo tem maior influência da cultura do consumo. Tendo o romantismo ainda não desvanecido completamente, a ausência de ciúmes emerge como um ideal utópico de liberdade. No entanto, ambos os casos - o ciúme romântico, possessivo, e a aparente ausência de ciúmes - apesar de parecerem opostos, são acontecimentos simultâneos, e que muito bem ilustram as contradições do sujeito pós-moderno, acusando o surgimento de uma tendência à utilização de defesas perversas. De forma que,

Quando a imagem narcísica de um amor perfeito não pode ser manchada pela ameaça de um terceiro, o rival é incluído no jogo especular na tentativa de que não ofereça impedimentos à realização imaginariamente concebida. Assim, a presença (outrora intrusiva) do rival passa a desmitificar o ciúme e a reforçar o gozo. (Arreguy & Garcia, 2012, p. 773)

Em conclusão, na contemporaneidade, a ausência de ciúme compõe uma saída narcísica para contornar a desilusão amorosa, e o ciúme primitivo perverso parece atenuar a contradição entre os ideais do romantismo e os da cultura do consumo, preservando a ilusão narcísica de que o eu e o objeto são um. O amor romântico estaria nos bastidores destes impasses, já que traz em si o aspecto da impossibilidade como potencializador da paixão. Temos, portanto, “de um lado, o isolamento sintomático no mutismo emburrado, representando a onipotência do sujeito, e, de outro, a ausência de ciúme enquanto jogo perverso representando o ideal narcísico individualista contra o retorno do romantismo recalçado” (Arreguy & Garcia, 2012, p. 774). Não é que o ciúme romântico tenha simplesmente desaparecido; o que apontam as autoras é que, para contornar o ciúme possessivo inerente ao apaixonamento, o sujeito contemporâneo tende a recusá-lo, ignorando a ameaça narcísica da perda do amor e substituindo-a pela onipotência de incluir o terceiro ameaçador como personagem na cena do relacionamento.

Existe ainda outro aspecto interessante da expressão do amor romântico, explorada por Menezes e Barros (2008), que é a presença do romantismo na obra freudiana - o que implica a possibilidade de uma expressão endêmica do amor romântico dentro da própria psicanálise. Por meio da análise de influências da obra de Goethe nos escritos de Freud, os autores investigam evidências da escrita romântica na gênese do movimento psicanalítico.

O movimento romântico, que teve seu auge na Europa do século XIX, traz em si uma noção nostálgica, da restituição de um ideal perdido; isso ressoa no tipo de amor valorizado por este movimento literário - o nosso conhecido amor romântico - que busca sempre uma plenitude idealizada. Quando Freud (1897/1996) cita a obra de Goethe, Menezes e Barros (2008) sugerem que ele está dizendo de sua própria noção sobre o amor – equiparando a poesia de Goethe a uma narrativa histórica, ou seja, a uma fantasia que almeja a realização de um desejo, contando a história de um amor proibido e que, em última instância, remete ao amor incestuoso impossível.

Para os autores, quando falamos que o amor é sempre um reencontro, no caso, do objeto ideal perdido do narcisismo primário (tendo a mãe como primeiro objeto de amor de ambos os sexos), existe uma familiaridade singular com o apaixonamento romântico, que busca se sentir pleno, baseado em uma noção nostálgica de completude. No entanto, para a psicanálise “há uma dissimetria irreduzível entre o objeto buscado e o objeto achado” (p. 84), e, para o herói romântico de Goethe, o suicídio apareceu como uma representação do encontro final dos amantes, denunciando que, apesar de partirem do mesmo lugar, as paixões na psicanálise e na literatura romântica reservam destinos diferentes. Do ponto de vista psicanalítico, “ao contrário do que reza o romantismo, o desejo de completude – o reencontro satisfatório das unidades em um TODO absoluto e monolítico – é uma busca fantasiosa sem possibilidades de concretização: a insatisfação está no cerne do próprio movimento desiderativo humano” (Menezes & Barros, 2008, p. 84).

Na visão desses autores, o conceito de amor na psicanálise e na literatura romântica têm em comum a busca pelo retorno de uma completude perdida. Esse ponto de vista é interessante para pensarmos a permanência do amor romântico como algo inerente à estrutura psíquica do sujeito psicanalítico, fazendo-nos pensar, então, em que medida o romantismo ressoa na própria narrativa inconsciente, e se mantém atrelada a essa relação. De fato, a leitura de Freud (1910/2013) mostrou que algum nível de ciúme é esperado de qualquer relação, remetendo à cena do apaixonamento primário; da mesma forma, a triangulação edípica sempre faz necessária a presença de um terceiro na relação, de forma que a competição e a ameaça de perda do objeto de amor, em certa medida, sempre irá permear as relações humanas, tornando nossa hipótese um tanto mais provável.

Curiosamente, é possível conjecturar que o próprio Freud não esteve imune aos percalços do amor romântico – evidência disso é o ciúme que expressa pela então noiva Martha, em suas mais de 900 cartas em três anos de noivado – quase uma por dia (Brasil, 2009). Falando sobre suas expectativas da vida após o casamento, esperando que sua noiva se dedicasse somente a ele, afastando-se até de sua família e seu passado, Freud não seria “Nada diferente dos ciumentos atuais, procurando avidamente saber cada detalhe do passado de suas amadas, para melhor montar a cena da sua exclusão e sofrer-gozar dela” (Brasil, 2009, p. 11).

A discussão sobre o ciúme é presente na obra freudiana, sendo que este compõe, em linhas gerais, uma espécie de afeto, algo diferente dos atos falhos, sonhos ou lapsos. O ciúme pode ser mascarado, confundido com zelo pelo objeto de amor, ou com o medo de perdê-lo. Também são compostos por mais de um tipo, conforme apresentamos anteriormente, e suas origens tem dois aspectos principais: são gerados pelo nascimento de um irmão e pelos desdobramentos do complexo de Édipo (Brasil, 2009). O sentimento de ciúme estaria relacionado, em última instância, à perda do primeiro objeto de amor (a mãe) para um “intruso” – por exemplo, para um irmão mais novo - o que deixa de ser uma simples rivalidade e expressa uma ferida irreversível para o narcisismo. De forma que:

Os ciúmes flertam com a totalidade, correspondem à tentativa de desconhecer a falta fundamental, acusando o outro de roubo do que é, em si mesmo, impossível: a posse total do objeto de amor. (...) eu não possuo todo o objeto do amor (ou todo o amor do objeto amado) não porque isso seja impossível, mas porque alguém me rouba. (Brasil, 2009, p. 13)

A identificação também permeia a questão do ciúme; o rival amoroso é frequentemente idealizado, colocado como o ápice da masculinidade ou da feminilidade, um ideal que o eu jamais atingirá. De fato, a idealização do rival pode inclusive tornar-se uma defesa contra a fragilidade das posições masculina e feminina, fazendo com que a figura do rival represente o ideal imaginário da sexualidade, com o qual o sujeito se questões masculinas e femininas:

Por isso, Freud dirá que as mulheres são mais ciumentas. A angústia de castração toma a forma, para elas, do medo da perda do amor; enquanto que, para o homem, a angústia de castração aparece no medo de perder a potência ou de ser comparado, nesse quesito, ao que ele supõe (ao menos um) não castrado. (Brasil, 2009, p. 13)



Para os homens, o ciúme pode servir como prova de amor, como uma das condições para a escolha amorosa, “pois é pelo ciúme que um homem pode dar-se conta de que ama” (Brasil, 2009, p. 16). Independente das questões de gênero, para o ciumento, o objeto de amor sempre atenderá às expectativas do ciúmes, podendo inclusive valer-se de elementos delirantes para corroborar com suas suspeitas: em meio ao mundo digital, apenas um comentário em rede social pode trazer à tona as fantasias de uma pessoa ciumenta. Na atualidade, mesmo o ataque aos amigos do parceiro, ou a seus interesses pessoais fora da relação, podem dizer respeito à reprodução da cena de ciúmes do pai ou mãe perdidos; de fato, com as novas configurações familiares da contemporaneidade, os ciúmes podem atingir os filhos de um outro casamento do parceiro atual, ou mesmo o parceiro anterior. Os enteados podem ser colocados na posição de um intruso, e não somente incomodam pela lembrança de um relacionamento anterior, mas por serem o filho que o parceiro deu a outra pessoa, remetendo ao filho que o pai deu à mãe, ou ao irmão que competia pelos afetos da mãe.

Kehl (2016) também faz interessantes reflexões sobre a relação entre Freud e sua então noiva Martha Bernays, observando em suas correspondências “uma obstinação em conquistar não só o afeto e a admiração da noiva, mas cada recanto de seus pensamentos” (p. 196). E, mais ainda, “É comovente a insegurança de Freud em relação aos segredos que sua futura mulher lhe pudesse ocultar, sua insistência em pedir que ela lhe conte *tudo* o que pensa” (p. 196). Podemos notar que tais atitudes denunciam uma necessidade de dominação, inclusive sobre os pensamentos da amada, um aspecto romanesco que nos é bastante familiar.

Com efeito, é difícil inferir, na obra freudiana, a possibilidade de o sujeito não sentir ciúmes, da forma como mencionamos anteriormente; Freud chega a citar o caso dos não ciumentos, mas sem se aprofundar nesta discussão, que fica, então, em aberto (Brasil, 2009). Assim, consideramos essas contribuições valiosas para pensarmos expressões do romantismo não só na contemporaneidade, mas imbricadas na própria construção do sujeito da psicanálise.

Roudinesco (2003) também ressalta que, apesar das inestimáveis contribuições da psicanálise para a emancipação sexual - não só das mulheres, inclusive - mesmo Freud foi vítima das amarras de seu próprio tempo. Considerando que, na teoria freudiana, “a sexualidade da menina se organiza em torno do falicismo: quer um menino e deseja um filho do pai” (p. 127), ou também se pensarmos em toda a teorização acerca da inveja do pênis e da fantasia de castração. De forma alguma isso deslegitima as contribuições freudianas; pelo

contrário, só nos mostra que, mesmo que não ciente disso, Freud nos deu ferramentas para compreender a sexualidade humana mesmo além de suas próprias limitações. Um exemplo disso está na questão da maternidade, sobre a qual, conforme a autora,

Freud excluía a ideia de que seria possível uma separação entre o feminino e o materno, entre o ser mulher e a procriação, entre o sexo e o gênero. E no entanto aceitou considerar essa eventualidade, até mesmo com ela se confrontar, na exata medida em que criara as ferramentas teóricas de a conceitualizar. (p. 147)

Então, apesar de ter ele mesmo sido ator das convenções de gênero em sua vida pessoal - Roudinesco (2003) nos conta que, quando Martha pareceu interessada demais nas construções libertárias de Stuart Mill, Freud incomodou-se com a possibilidade de que as mulheres pudessem “lançar-se na luta pela vida à maneira dos homens” (p. 135) -, Freud jamais corrobora com uma suposta dominação masculina em sua teoria, e “recusa qualquer concepção do sexo e da família baseada no princípio de desigualdade entre homens e as mulheres” (p. 135).

### **Uma breve análise freudiana sobre a cultura**

Como nossa pesquisa tem como um dos pontos essenciais a incidência da cultura na dinâmica amorosa do sujeito, passemos, então, para a discussão dos aspectos sociais que influenciam na economia libidinal e nas relações objetais. Propomos iniciar nossa argumentação sobre esse aspecto com a apresentação das ideias de Freud em “Psicologia das massas e análise do Eu” (1921/2011), que bem justificam os estudos sobre a relação entre cultura e investimento libidinal. Assim,

A psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado. As relações do indivíduo com seus pais e irmãos, com o objeto de seu amor, com seu professor e seu médico, isto é, todas as relações que até agora foram objeto privilegiado da pesquisa psicanalítica, podem reivindicar ser apreciadas como fenômenos sociais, colocando-se em oposição a outros processos, que denominamos narcísicos, nos quais a satisfação dos instintos escapa à influência de outras pessoas ou a elas renuncia. (p. 10)

Considerando a psicologia individual como referente a um indivíduo que pertence a uma cultura, classe econômica e a diversos grupos, pensar nas características que modelam e

unem estes grupos é igualmente importante para a compreensão do indivíduo que neles está inserido. De fato, o tema central desta pesquisa não é nada mais do que um precipitado culturalmente específico, posto que mesmo o breve resgate histórico que aqui fizemos se estende, em última instância, à história eurocêntrica das civilizações ocidentais. Temos então que, em primeiro lugar, o amor sobre o qual aqui falamos é culturalmente específico, mesmo que se refira de forma ampla a relações de afetividade, de meta sexual ou não; seria imprudente supor, psicanaliticamente falando, que as mesmas configurações de amor seriam produzidas da mesma forma, se tivesse sido outra nossa história cultural.

Então, em primeiro lugar, devemos compreender a polissemia do termo *amor*:

O que constitui o âmago do que chamamos amor é, naturalmente, o que em geral se designa como amor e é cantado pelos poetas, o amor entre os sexos para fins de união sexual. Mas não separamos disso o que partilha igualmente o nome de amor, de um lado o amor a si mesmo, do outro o amor aos pais e aos filhos, a amizade e o amor aos seres humanos em geral, e também a dedicação a objetos concretos e a ideias abstratas. Nossa justificativa é que a investigação psicanalítica nos ensinou que todas essas tendências seriam expressão dos mesmos impulsos instintuais que nas relações entre os sexos impelem à união sexual, e que em outras circunstâncias são afastados dessa meta sexual ou impedidos de alcançá-la, mas sempre conservam bastante da sua natureza original. (Freud, 1921/2011, p. 32)

Vemos então que, independente de estarem sublimados ou não, chamamos de amor todo tipo de sentimento afetivo, seja em relação à família, às amizades, a si mesmo ou, como não deixa de ser o caso, ao objeto sexual. Ainda ressaltamos haver um subgrupo, dentro do amor erótico, que é onde situamos o amor romântico; junto dele, também poderíamos encontrar o amor não-monogâmico, por exemplo. Essa polissemia da palavra *amor* não afasta o fato de que “em sua origem, função e relação com o amor sexual, o “Eros” do filósofo Platão coincide perfeitamente com a força amorosa, a libido da psicanálise” (Freud, 1911/2011, p. 33). Em nossa pesquisa de cunho sociológico, apresentada no primeiro capítulo, demonstramos que o amor *eros* da Grécia Antiga opunha-se ao amor ao Belo (que, mais tarde, Santo Agostinho chamaria, respectivamente, de amor *cupiditas* e amor *caritas*); então, podemos supor que a libido se refere ao amor do *eros* platônico - a origem histórica do romantismo - e o amor ao Belo é o amor libidinal desviado em sua meta. Podemos observar um exemplo desse desvio “quando o apóstolo Paulo, na famosa carta aos Coríntios, louva o amor acima de tudo, sem dúvida o compreende no mesmo sentido ‘ampliado’” (Freud,

1921/2011, p. 33), ou seja, o sentido mais vago do amor, que não o sexual. Via de regra, é esse amor sublime, ou laços de afetividade, que Freud sugere que “constituem também a essência da alma coletiva” (p. 34). De fato, o amor - tanto erótico quanto o dessexualizado - atua na transformação de egoísmo em altruísmo, e, assim, obtém status de fator cultural, colaborando para manter coesas as relações sociais.

Dentro do escopo das ligações de objeto, vemos “a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa. Ela desempenha um determinado papel na pré-história do complexo de Édipo” (Freud, 1921/2011, p. 46). Discutimos alguns aspectos da identificação quando pensamos em “Introdução ao narcisismo”, porém, neste texto, o autor se refere mais ao mecanismo identificatório e sua relação com o apaixonamento, que é o aspecto que gostaríamos de destacar. Vejamos um caso de identificação, no desenvolvimento psíquico de um menino:

O garoto revela um interesse especial por seu pai, gostaria de crescer e ser como ele, tomar o lugar dele em todas as situações. Digamos tranquilamente: ele toma o pai como seu ideal. Essa conduta nada tem a ver com uma atitude passiva ou feminina diante do pai (ou dos homens em geral); é tipicamente masculina. Mas harmoniza-se bem com o complexo de Édipo, e ajuda a preparar o terreno para este. (p. 46)

Pois bem, ao mesmo tempo em que se identifica com o pai, surge no garoto o interesse amoroso pela mãe, configurando um investimento objetal *de apoio*. As duas ligações coexistem, até um certo momento do desenvolvimento, pacíficas; a mãe como objeto de amor e o pai como modelo identificatório. Posteriormente, essas duas vertentes de sentimento darão a base para a construção do complexo de Édipo, e, após essa fase, o menino passa a perceber o pai como um rival, trazendo um componente agressivo à identificação com ele: “Pois desde o início a identificação é ambivalente, pode tornar-se tanto expressão de ternura como desejo de eliminação” (Freud, 1921/2011, p. 47). Como o Eu se resolve com esses impulsos agressivos depende das capacidades psíquicas de cada um, bem como de fatores externos que possam interferir nos destinos da libido. Inclusive, pode acontecer de o complexo de Édipo sofrer uma inversão, e “que o pai, numa postura feminina, seja tomado como objeto, do qual os instintos diretamente sexuais esperam sua satisfação, e assim a identificação com o pai se torna precursora da ligação objetal ao pai. O mesmo vale, com as substituições pertinentes, para a filha pequena” (p. 47).

Assim, ressaltamos o papel fundamental que as primeiras identificações com as figuras dos pais têm nas escolhas objetais futuras; pontuamos também que essas identificações, como vimos, darão a base para a construção do ideal com o qual o Eu irá medir não só a si mesmo, mas também seu objeto amoroso. Portanto, a diferença entre a identificação com o pai e a escolha do pai como objeto seria que “no primeiro caso o pai é aquilo que se gostaria de ser, no segundo, o que se gostaria de ter. Depende, portanto, de que a ligação recaia no sujeito ou no objeto do Eu” (p. 48).

Algo semelhante pode ocorrer também com as meninas. Considerando o caso de uma garota que desenvolva um mesmo sintoma que sua mãe, a origem desse distúrbio pode ter percorrido diferentes caminhos, por exemplo:

Ou a identificação é a mesma do complexo de Édipo, que significa um desejo hostil de tomar o lugar da mãe, e o sintoma expressa o amor objetal ao pai; ela realiza a substituição da mãe sob a influência da consciência da culpa: “Você quis ser a mãe, e agora o é pelo menos no sofrimento”. Este então é o mecanismo completo da formação neurótica de sintomas. Ou, por outro lado, o sintoma é o mesmo da pessoa amada. (Freud, 1921/2011, p. 48)

Então, em linhas gerais, podemos considerar que neste caso “*a identificação tomou o lugar da escolha de objeto, e a escolha de objeto regrediu à identificação*” (p. 48). Podemos facilmente transpor essas conclusões para o campo amoroso, observando que as consequências de uma escolha pautada em identificações pode causar grandes decepções, uma vez que a identificação, em confronto com a realidade das características do outro, seja dissolvida. Considerando os mecanismos de formação de sintomas - a repressão, vemos que “sucede com frequência que a escolha de objeto se torne novamente identificação, ou seja, que o Eu adote características do objeto” (p. 49). Nesses casos, a identificação ocorre de forma parcial, “altamente limitada, tomando apenas um traço da pessoa-objeto” (p. 49). Portanto, quando a escolha de objeto está majoritariamente pautada nesse tipo de identificação, a confusão entre o Eu e o objeto pode ocorrer de forma a desvanecer a linha entre Eu e outro, fazendo com que uma parte assuma características da outra, baseada em traços superficiais do objeto. Com efeito, o apaixonamento implicado nesses casos é facilmente solúvel, tão logo se desfaçam as ilusões, algo que estudamos especialmente em Giddens (2003) em sua análise dos relacionamentos contemporâneos.

Desta forma, temos que, em primeiro lugar, a identificação é a mais antiga forma de vínculo com o objeto; em segundo lugar, vemos que é possível, de forma regressiva, que a identificação se torne um substituto para a ligação objetal, de forma a introjetar o objeto no próprio Eu. E, em terceiro lugar, a identificação pode surgir da percepção de algo em comum com outros, mesmo que este não seja, a princípio, objeto dos instintos sexuais; também, quanto mais forte essa correspondência, mais bem-sucedida será a identificação parcial, que dará forma à nova ligação.

Esse tipo de introjeção do objeto é bastante familiar no estudo da melancolia, posto que o adoecimento melancólico aparece perante a perda, real ou afetiva, do objeto de amor. Na melancolia, uma característica forte é a “cruel autodepreciação do Eu, unida a uma implacável autocrítica e amargas recriminações a si próprio. As análises revelaram que essa avaliação e esses reproches se aplicam ao objeto, no fundo, representando a vingança do Eu frente a ele. A sombra do objeto caiu sobre o Eu, afirmei em outro lugar” (Freud, 1921/2011, p. 51). Assim, na melancolia, o Eu se vinga do objeto perdido atacando a ele próprio, na intenção de atacar os resquícios identificatórios que o objeto pode ter deixado enquanto fundido ao Eu; reassimilando essas identificações, o Eu pode lançar mão de uma estratégia curiosa: “de forma que, para não perder o objeto, torna-se o objeto” (p. 51).

A análise do melancólico mostra um Eu dividido em dois - de um lado, ele próprio; de outro, o Eu introjetado do objeto perdido - e no qual as duas partes estão em constante ataque uma à outra. A parte do Eu que ataca a metade fundida com o objeto não é outra senão a instância reguladora, o super-Eu, que ataca de forma especialmente implacável neste caso. A discussão que diferencia o *ideal de Eu* do *Eu ideal*, que mencionamos anteriormente, é um caminho bastante tortuoso, posto que, em Freud mesmo, essas linhas não estão claras. Como não é central para nossa discussão, vamos considerar, de forma geral, que exista uma “suposição de que em nosso Eu se desenvolve uma instância que pode se separar do resto do Eu e entrar em conflito com ele” (p. 52). Basta-nos, por hora, considerar que esta instância é herdeira do narcisismo original, em que o Eu, indissociado do objeto, era autossuficiente.

Uma última discussão referente a este texto freudiano é a proposta no capítulo VII, “Enamoramento e hipnose”, no qual ele se dedica a uma análise comparativa dos dois fenômenos. Freud (1921/2011), aqui, refere-se novamente ao aspecto polissêmico do termo amor, afirmando que a linguagem “dá o nome de “amor” a relações afetivas bem diversas, que

também nós sintetizamos teoricamente como amor, mas logo põe em dúvida que esse amor seja o verdadeiro, certo e autêntico, indicando assim toda uma escala de possibilidades dentro do fenômeno do amor” (p. 53). O que podemos considerar o amor “autêntico”, mencionado por Freud? Acreditamos que ele se refira ao amor sexual propriamente dito.

A satisfação sexual direta obtida pelo investimento em objetos reais é compensadora, porém de pouca duração; tal seria o caso do que Freud (1921/2011) se refere como “amor sensual” (p. 53), e que, para nós, seria o amor-paixão, ou, nos textos freudianos que citamos anteriormente, a corrente “sensual” do impulso. No entanto, pelo fato dessa satisfação não ser duradoura, o sujeito muitas vezes se vê impelido a investir no objeto de forma mais efetiva, e, portanto, “a certeza de que a necessidade que acabou de ser extinta retornará, deve ter sido a razão imediata para dirigir ao objeto sexual um investimento duradouro, para “amá-lo” também nos intervalos sem desejo” (p. 53). Este último tipo de amor, que não apenas sensual, não pode ser outra coisa senão a convergência da via “terna” com a via sexual.

Junto a isso, o desenvolvimento amoroso tem também a influência direta da trajetória edípica: a repressão da pulsão sexual direcionada a um dos pais leva a uma mudança na relação da criança com eles. A criança continua ligada aos pais, mas seus instintos permanecem “inibidos em sua meta”, transformando-se em uma ligação afetiva, ou “terna”. Mesmo assim, “as tendências “sensuais” anteriores são preservadas com maior ou menor intensidade no inconsciente, de modo que em certo sentido a inteira corrente original continua a existir” (p. 54).

Em certos casos, a corrente “terna” e a corrente “sensual” podem continuar distantes, como no caso da depreciação do objeto amoroso, por exemplo, amando a mulheres que admira mas sendo capaz de ter relações sexuais apenas com mulheres que despreza. Mas Freud (1921/2011) pontua que é mais comum que o adolescente seja capaz de unificar as duas correntes sentimentais:

Com mais frequência, no entanto, o adolescente consegue um determinado grau de síntese entre o amor não sensual, celestial, e aquele sensual, terrestre, e sua relação com o objeto sexual é caracterizada pela cooperação entre instintos não inibidos e instintos inibidos em sua meta. A intensidade do enamoramento, em contraste ao puro desejo sensual, pode ser medida segundo a contribuição dos instintos de ternura inibidos em sua meta (p. 54).

Não nos passa despercebido que as definições de amor terno e amor sexual usadas nesse trecho nos são bastante familiares, pois remetem à noção de pureza e castidade que vêm há muito tempo sendo associadas ao amor de negação, ao passo que o amor sensual, o “terrestre”, também carrega em sua história a conotação de algo mundano, pecaminoso. De qualquer forma, é importante também ressaltar a observação de que a intensidade do enamoramento é aumentada conforme forem maiores os impulsos inibidos anteriormente.

Outro fator a ser explicado é o da idealização, ou então “o fenômeno da superestimação sexual, o fato de o objeto amado gozar de uma certa isenção de crítica, de todos os seus atributos serem mais valorizados que os de pessoas não amadas, ou que numa época em que ele mesmo não era amado” (p. 54). A idealização do objeto é muito cara ao amor romântico, justamente por amenizar as diferenças entre os apaixonados e mascarar seus defeitos, atribuindo ao objeto características fortemente ligadas aos ideais do próprio Eu, independente do objeto provar-se digno destes ideais ou não - o que, claro, abre as portas para uma série de decepções. Desta forma,

O que aí falseia o juízo é o pendor à idealização. Com isso nós vemos facilitada a orientação; percebemos que o objeto é tratado como o próprio Eu, que então, no enamoramento, uma medida maior de libido narcísica transborda para o objeto. Em não poucas formas da escolha amorosa torna-se mesmo evidente que o objeto serve para substituir um ideal não alcançado do próprio Eu. Ele é amado pelas perfeições a que o indivíduo aspirou para o próprio Eu, e que através desse rodeio procura obter, para satisfação de seu narcisismo. (Freud, 1921/2011, p. 55)

Com a superestimação do objeto sexual e o enamoramento estando em seu ápice, a satisfação sexual parece cada vez mais estar em segundo plano, e o Eu torna-se modesto e menos exigente, ao passo que o objeto se torna “cada vez mais sublime, mais precioso; chega enfim a tomar posse do inteiro amor-próprio do Eu, de modo que o autossacrifício deste é uma consequência natural” (p. 55). Tal nos parece ser um mecanismo em ressonância com o funcionamento que o romantismo demanda de seus amantes: a devoção ao objeto, o apagamento de seus defeitos e a exacerbação de suas qualidades, vistas desta forma pela ótica psicanalítica, aproximam-nos de uma maior compreensão das interfaces do amor romântico com o próprio funcionamento psíquico, o que nos leva mais perto de compreender os mecanismos psíquicos que possam corroborar para sua manutenção ao longo da história.



Pensamos também que, apesar dos traços de humildade, autodepreciação e diminuição do investimento narcísico em favor do objeto estarem presentes em todos os casos de enamoramento, em alguns casos são exacerbados, principalmente quando há impossibilidade de satisfação sexual - no caso dos amores de renúncia, como nas cantigas medievais do amor cortês, é onde vemos a ode ao amor mais “sublime”, mais dessexualizado possível e, no entanto, o cavaleiro permanece indubitavelmente fiel à sua dama. Freud (1921/2011) nos proporciona uma clara compreensão de como isso acontece:

Isso ocorre com bastante facilidade no amor infeliz, irrealizável, pois a cada satisfação sexual a superestimação sexual experimenta uma redução. Simultaneamente a essa “entrega” do Eu ao objeto, que já não se diferencia da entrega sublimada a uma ideia abstrata, deixam de operar completamente as funções conferidas ao ideal do Eu. Cala a crítica exercida por essa instância; tudo o que o objeto faz e pede é justo e irrepreensível. A consciência não se aplica a nada que acontece a favor do objeto; na cegueira do amor, o indivíduo pode se tornar, sem remorsos, um criminoso. Toda a situação pode ser resumida cabalmente numa fórmula: O objeto se colocou no lugar do ideal do Eu. (p. 56)

Portanto, o enamoramento extremo é quase uma introjeção do objeto no Eu, não apenas uma questão de enriquecimento ou empobrecimento libidinal. “No caso da identificação o objeto foi perdido ou renunciou-se a ele; então é novamente instaurado no Eu, e este se altera parcialmente conforme o modelo do objeto perdido. No outro caso o objeto foi conservado, e como tal é sobreinvestido por parte e à custa do Eu” (p. 56). No entanto, Freud se questiona se seria impossível a identificação conservando o objeto; para isso, ele indica que a resposta pode estar no fato de que o objeto é, em certos casos, colocado no lugar do Eu ou do Ideal de Eu.

Sobre as semelhanças entre enamoramento e hipnose, vemos que, em ambas, está presente

A mesma humilde sujeição, mesma docilidade e ausência de crítica ante o hipnotizador, como diante do objeto amado. O mesmo solapamento da iniciativa própria; não há dúvida, o hipnotizador assumiu o lugar do ideal do Eu. Tudo na hipnose é ainda mais claro e intenso, de modo que seria mais adequado elucidar o enamoramento pela hipnose do que o contrário. (p. 57)

Ao discutir aspectos da hipnose, na intenção de elucidar questões do comportamento de massa, Freud (1921/2011) nos dá uma importante visão sobre alguns casos de amor, escrevendo ainda: “A relação hipnótica é uma irrestrita entrega enamorada em que se acha

excluída a satisfação sexual, enquanto no enamoramento esta é empurrada temporariamente para trás e fica em segundo plano, como possível meta futura” (p. 57). Além de se parecer com o apaixonamento, a hipnose também é semelhante ao comportamento de massa, na verdade, é análoga a ele. A relação do integrante da massa com o líder evoca os mesmos elementos presentes na relação do hipnotizador e do hipnotizado - no caso, o líder da massa está no lugar do ideal de Eu, e, momentaneamente, o integrante da massa suspende os valores morais que possam contrastar com as ordens do líder - e ambas se diferem do enamoramento por prescindirem do aspecto da satisfação sexual, que no enamoramento é necessária, mesmo que jamais tenha pretensão de realizar-se.

Justamente no caso do amor inibido na meta a ligação é mais poderosa: isso se explica pela economia libidinal do Eu, já que, antes de ser desviado, o investimento inibido provavelmente detinha alta demanda de energia; tamanho investimento não se apagará instantaneamente, posto que jamais atingirá sua meta original. Portanto, “O amor sensual está fadado a se extinguir com a satisfação; para poder durar, é preciso que esteja mesclado desde o início com componentes puramente afetuosos, ou seja, inibidos em sua meta, ou que experimente tal transformação” (p. 58).

Existe outro ponto a ser discutido, acerca da necessidade de estar junto de outros, que Freud vê como um “instinto gregário”. Em suma, este seria “mais uma expressão da tendência de todos os seres vivos, procedente da libido, a juntar-se em unidades cada vez mais abrangentes. O indivíduo sente-se incompleto quando está só. O medo da criança pequena já seria expressão desse instinto gregário” (Freud, 1921/2011, p. 61). Podemos compreender, então, que mesmo as relações sublimadas, familiares ou de amizade, fazem parte de uma tendência humana relacionada a juntar-se a seus pares, e imaginamos se a busca por relacionamentos amorosos também faria sentido em relação a essa tendência imanente.

Ao nascer, o ser humano experiencia o narcisismo primário, autossuficiente, e durante as fases posteriores de seu desenvolvimento tem de aprender a abandoná-lo, vivendo as intempéries do mundo exterior, por vezes, de forma quase insuportável. A busca pelo retorno ao estado de plenitude nunca é realmente abandonada; tanto na procura por objetos que possam suprir essa necessidade, quanto em estratégias de conservação do Eu - uma delas, mais evidente, é o estado do sono, uma temporária revogação da relação com o mundo.

Poucas ocasiões da relação do Eu com o exterior serão vividas tão intensamente quanto a perda de um objeto amoroso, especialmente quando da ocasião do adoecimento melancólico, quando “as recriminações e agressões dirigidas ao objeto vêm a se manifestar como autorrecriminações melancólicas” (Freud, 1921/2011, p. 76). Neste caso, o Eu se rebela contra ele mesmo, em sofrimento, culpando-se pela perda do objeto ao mesmo tempo em que tenta conservá-lo em si. De toda forma, já em “Introdução ao narcisismo” (1914/2010), Freud considerava que a perda mais dolorosa sempre é a perda do amor, aquela que mais fere a economia narcísica do Eu.

Então, podemos considerar que “os instintos sexuais inibidos na meta têm uma grande vantagem funcional diante dos não inibidos” (Freud, 1921/2011, p. 83). Isso porque, incapazes de uma realização completa, desviam-se em direção a ligações duradouras, “enquanto os diretamente sexuais perdem cada vez sua energia com a satisfação e têm que esperar serem renovados por mais um acúmulo da libido sexual, de modo que nesse meio-tempo o objeto pode ser trocado” (p. 83). Portanto, o fundo das relações amorosas é este: de um lado, o impulso inibido na meta, destituído de aspecto sexual e transformado em ternura e afeição; de outro, o instinto puramente sexual, imediatamente satisfeito, porém igualmente volátil. É a sintonia das duas vertentes que pode, efetivamente, manter um relacionamento amoroso satisfatório.

Contudo, se o amor demanda alguma quantidade de libido sublimada e as outras relações sociais também o fazem, não seria certo supor que estes investimentos se encontram em concorrência? De fato, Freud (1921/2011) afirma que:

Os impulsos sexuais diretos são desfavoráveis à formação de grupos. É certo que também na evolução da família houve amor sexual em relações de massa (o casamento grupal), mas, à medida que o amor sexual tornou-se mais significativo para o Eu, quanto mais se desenvolveu o enamoramento, mais cresceu a exigência de que ele se limitasse a duas pessoas — una cum uno —, tal como é prescrita pela natureza da meta genital. As tendências poligâmicas foram solicitadas a contentar-se com a sucessão de diferentes objetos. Procurando estar sós, as duas pessoas que se juntam para fins de satisfação sexual manifestam-se contra o instinto gregário, o sentimento de massa. Quanto mais apaixonadas, mais inteiramente se bastam (p. 84).

Desta forma, fica esclarecido que o instinto gregário e a busca por uma relação amorosa não necessariamente estão relacionados; de fato, na verdade aparecem como tendências opostas, a socialização e o amor sensual. Inclusive, a primeira parece ter precedido

o segundo ao longo do desenvolvimento da cultura: “Há indícios bastantes de que o enamoramento só apareceu tarde nas relações de sexo entre o homem e a mulher, de modo que também a oposição entre amor sexual e ligação ao grupo se desenvolveu tardiamente” (Freud, 1921/2011, p. 85). O enamoramento concorre, portanto, com os laços sociais dos grupos, inclusive o grupo familiar, e, de certa forma, compreendemos então a necessidade da invenção de um amor de controle - qual poderia ser a função do romantismo - onde o amor sexual é minimamente controlado e posto em serviço da sociedade, seja pela procriação, acúmulo de bens, perpetuação da tradição, e por assim em diante. Assim,

Uma das reações ao parricídio era a instituição da exogamia totêmica, a proibição de todo laço sexual com as mulheres da família, ternamente amadas desde a infância. Isso representou a cunha que dividiu os afetos do homem em sensuais e ternos, divisão que ainda hoje persiste. Em virtude dessa exogamia, as necessidades sensuais dos homens tiveram de contentar-se com mulheres desconhecidas e não amadas. (p. 85)

Deste modo, torna-se compreensível que, em grupos como a Igreja e o Exército, não sobre lugar para as relações sexuais, o que resulta na óbvia segregação entre os sexos, evidentemente ignorando completamente impulsos homossexuais, a não ser que reprimidos e desviados em sua meta. Na verdade, “difícilmente haverá sentido em perguntar se a libido que mantém os grupos é de natureza homossexual ou heterossexual, já que ela não se diferencia conforme os sexos e desconsidera particularmente as metas da organização genital da libido” (p. 85).

Chegando ao fim de nossa apresentação de “Psicologia das massas e análise do eu” (Freud, 1921/2011), em relação às temáticas que se articulam com nosso interesse de pesquisa, podemos compreender que “o enamoramento se baseia na existência simultânea de impulsos sexuais diretos e inibidos em sua meta, sendo que o objeto atrai para si uma parte da libido narcísica do Eu. Nele só há lugar para o Eu e o objeto” (p. 87). A hipnose, apesar de restringir-se aos envolvidos no processo, prescinde das metas sexuais e coloca o hipnotizador no lugar do ideal de Eu do hipnotizado; a formação de grupos o faz de modo similar, “coincide com a hipnose na natureza dos instintos que o mantém e na substituição do ideal do Eu pelo objeto, mas junta a isso a identificação com outros indivíduos, que originalmente foi tornada possível talvez pela mesma relação com o objeto” (p. 87).

Também a neurose partilha com a hipnose e a formação de grupos “o caráter de uma regressão, que falta no enamoramento” (p. 88). A neurose, inclusive, pode ter o mesmo efeito que o enamoramento, ao distanciar o indivíduo da formação de grupos, por constituir um outro tipo de retorno à meta sexual reprimida e, assim, consumir libido que seria originada à formação de grupos. Podemos compreender então que, via de regra, o apaixonamento não implica em regressão libidinal, já que não necessariamente o objeto *substitui* o ideal de Ego, mas se *fusiona* a ele, apenas confundindo os limites entre o Eu e o outro.

Então, partiremos agora para nossa última etapa da discussão freudiana, que tem a ver com esta oposição entre apaixonamento e cultura, à qual nos referimos brevemente, e agora será ampliada, por meio da nossa leitura de “O Mal-estar na civilização” (1930/2011).

De início, nesta obra, o Eu é descrito por Freud como “autônomo, unitário, bem demarcado de tudo o mais” (p. 9). No entanto, o autor nos adverte que essa aparência é enganosa, pois as fronteiras do eu se prolongam indefinidamente para dentro dele mesmo - ao que chamamos de Id - tornando o Eu visível uma mera fachada. No exterior, a fronteira do eu é minimamente mantida, exceto em um caso: o enamoramento. Neste estado, a fronteira entre Eu e objeto se desvanece, não necessariamente de forma patológica, como seria no caso do adoecimento psicótico, por exemplo.

Mesmo surgindo indissociado do mundo exterior, o Eu aprende a se separar, aos poucos, percebendo que algumas sensações prazerosas ou desprazerosas estão fora do domínio de seu corpo. O desprazer tem papel importante nesse desprendimento, posto que o Eu tende a isolar as experiências dolorosas, exteriorizando-as; o “fora” torna-se o ameaçador, algo que o princípio do prazer trabalha constantemente para afastar. O mesmo vale para as sensações desprazerosas oriundas do próprio Eu que, externalizadas, podem dar origem a uma série de perturbações psíquicas,

Ou, mais corretamente: no início o Eu abarca tudo, depois separa de si um mundo externo. Nosso atual sentimento do Eu é, portanto, apenas o vestígio atrofiado de um sentimento muito mais abrangente - sim, todo-abrangente -, que correspondia a uma mais íntima ligação do Eu com o mundo em torno. (Freud, 1930/2011, p. 11)

Parece certo afirmar, portanto, que o apaixonamento corresponda a um retorno à essa sensação de completude, da forma que encontramos em “Introdução ao

narcisismo” (1914/2010), com o acréscimo das novas concepções acerca dos limites do Eu, que se confunde com os limites do objeto amoroso.

Apesar de não sermos capazes de delimitar exatamente o sentido da vida, Freud (1930/2010) afirma que o que dela esperam os homens nada mais é do que a felicidade: ser e permanecer feliz. A felicidade traz em si duas metas, uma positiva, de viver experiências prazerosas, e uma negativa, de evitar experiências dolorosas. No entanto, o que chamamos de felicidade “vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico” (p. 20). Disto decorre que, quando o princípio do prazer é bem-sucedido, o bem-estar que resulta desta operação é momentâneo, e a satisfação vem mais por conta do contraste entre prazer e desprazer do que da duração da experiência satisfatória em si. A própria constituição humana restringe a vivência da felicidade, e, de fato, a infelicidade é muito mais frequente, e costuma aparecer em três frentes: a do próprio corpo, incapaz de dispersar a dor e o medo; a frente do mundo externo, cujos sofrimentos são imprevisíveis; e finalmente, o sofrimento advindo das relações com os outros. Este último traz, para o autor, a experiência mais intensa:

O sofrimento que se origina desta fonte nós experimentamos talvez mais dolorosamente que qualquer outro; tendemos a considerá-lo um acréscimo um tanto supérfluo, ainda que possa ser tão facilmente inevitável quanto o sofrimento de outra origem (p. 20).

Sob o domínio econômico do princípio de prazer, o indivíduo pode tender a moderar suas pretensões de felicidade, satisfeito em apenas evitar o desprazer. Por outro lado, “A satisfação irrestrita de todas as necessidades se apresenta como a maneira mais tentadora de conduzir a vida, mas significa pôr o gozo à frente da cautela, trazendo logo o seu próprio castigo” (Freud, 1930/2011, p. 21). A opção no outro extremo seria a do total isolamento, que também tem seus percalços, posto que “a felicidade que se pode alcançar por essa via é a da quietude” (p. 21).

Do ponto de vista da economia libidinal, o desprazer pode ser evitado de diversas formas. A mais imediata e eficaz delas acontece por meio da inebriação das sensações, através da interferência química no organismo. Um modo mais extremo de contornar o sofrimento seriam as práticas meditativas, que visam dominar e anular as necessidades internas; no entanto, desta forma, assim como no isolamento, a felicidade que pode ser obtida seria também a da quietude, posto que, ao abdicar da satisfação da pulsão, o êxito alcançado

funcionaria como proteção contra o desprazer, mas a satisfação obtida por meio da pulsão domesticada não se equipara com a satisfação de realizar um impulso “puro”.

A sublimação também aparece como um recurso libidinal, uma estratégia do Eu para afastar o sofrimento. Deslocando a meta libidinal para atividades não diretamente relacionadas à satisfação sexual, é possível garantir um pouco mais de proteção contra as decepções do mundo externo. A intenção, neste caso, é basicamente tornar-se mais independente das condições externas quanto for possível, e alcançar a felicidade por meio de realizações pessoais, ligadas à arte ou à produção cultural, por exemplo. Com efeito, “Embora o programa do princípio do prazer que rege a finalidade da vida nos imponha uma perspectiva inalcançável para ser feliz, mesmo assim, não deixamos de nos empenhar no sentido positivo da meta, que é evitar o desprazer” (Loffredo, 2014, pp. 169-170).

A saída que mais nos interessa na busca pela felicidade é a que Freud descreve como a “orientação de vida que tem o amor como centro, que espera toda satisfação de amar e ser amado” (Freud, 1930/2011, p. 26). Este é o tipo de felicidade primordial para o ser humano, já que foi a primeira satisfação que ele experienciou; é compreensível, portanto, buscar nesta via a proteção contra as adversidades do mundo. No entanto, os percalços deste caminho são evidentes, posto que envolvem a ligação a um objeto externo: “Nunca estamos mais desprotegidos ante o sofrimento do que quando amamos, nunca mais desamparadamente infelizes do que quando perdemos o objeto amado ou seu amor” (p. 27).

Um subproduto da felicidade através do amor é buscá-la na experiência das coisas belas. Segundo Loffredo (2014), apesar de a beleza não possuir utilidade prática, “e, embora não se ligue diretamente a um fim utilitário e não se evidencie uma necessidade cultural para ela, a civilização não poderia prescindir dela” (p. 169). A busca pelo belo consiste em um desvio de meta, sublimando a libido, tendo em vista que a beleza e os atrativos de todo tipo são fundamentalmente características dos objetos sexuais.

Então, do ponto de vista freudiano,

O programa de ser feliz, que nos é imposto pelo princípio do prazer, é irrealizável, mas não nos é permitido - ou melhor, não somos capazes de - abandonar os esforços para de alguma maneira tornar menos distante sua realização. Nisso há diferentes caminhos que podem ser tomados, seja dando prioridade ao conteúdo positivo da meta, a obtenção do prazer, ou ao negativo, evitar o desprazer. Em nenhum destes caminhos podemos alcançar tudo o que desejamos. No sentido moderado em que é admitida como possível, a felicidade constitui um problema da economia libidinal do

indivíduo. Não há, aqui, um conselho válido para todos; cada um tem que descobrir sua maneira particular de ser feliz. (Freud, 1930/2011, p. 28)

Na leitura do autor, a felicidade é como um caminho em aberto, e não como um fim em si, evitando generalizar o que pode significar, afinal de contas, ser feliz. Isso nos remete à questão levantada anteriormente, quando nos questionamos até que ponto o esteio da orientação psicanalítica - o complexo edípico - não acabaria por sustentar a ideia do amor romântico, ou talvez mesmo que estivessem mutuamente implicados. Ainda assim, é preciso ressaltar que a psicanálise freudiana nos dá ferramentas suficientes para compreender que a felicidade obtida por meio da relação amorosa é apenas uma dentre as possíveis saídas disponíveis ao ser humano para ser feliz - ou seja, para obter prazer e evitar o desprazer. Por meio da leitura freudiana sobre a felicidade, podemos entender que existem outros caminhos para a felicidade, mesmo no campo amoroso, que, não necessariamente, precisa seguir as regras do amor romântico. A felicidade, portanto, é idiossincrática:

Aquele predominantemente erótico dará prioridade às relações afetivas com outras pessoas; o narcisista, inclinado à autossuficiência, buscará as satisfações principais em seus eventos psíquicos internos; o homem de ação não largará o mundo exterior, no qual pode testar sua força. (Freud, 1930/2011, p. 29)

Desta forma, investir toda a energia em uma única tendência traz também o perigo de maior decepção caso essa tentativa se revele fracassada. Mesmo apostando em uma conjunção de fatores, o êxito nunca é garantido, e dependerá mais da capacidade de adaptar-se frente às adversidades do mundo. Em último caso, se nada mais funcionar, ainda existe a saída neurótica, “que ao menos lhe promete satisfações substitutivas” (p. 29).

Freud (1930/2011) se guarda de adotar uma postura saudosista, afirmando que “Parece fora de dúvida que não nos sentimos bem em nossa atual civilização, mas é difícil julgar se, e em que medida, os homens de épocas anteriores sentiram-se mais felizes, e que papel desempenharam nisto suas condições culturais” (p. 33). É uma interessante nota, por remeter às leituras sociológicas que apresentamos anteriormente; gostaríamos de utilizar esta passagem de Freud para fazer uma ressalva, para que tomemos o cuidado de não conduzir nossos estudos de forma a idealizar tempos passados, ou dar a entender que, outrora, a condição humana para a felicidade poderia ser melhor; afinal, cada época produz um sofrimento específico.



O amor tem uma relação direta e fundamental com a cultura, sobre a qual discorreremos anteriormente, auxiliados especialmente por Giddens (2003), Lasch (1983) e Costa (1998) e à qual voltaremos, mais adiante. Por enquanto, destacamos a questão do primeiro amor, aquele que inaugura a experiência da satisfação, e que “proporciona ao indivíduo as mais fortes vivências de satisfação, dá-lhe realmente o protótipo de toda a felicidade, deve tê-lo feito continuar a busca da satisfação vital no terreno das relações sexuais, colocando o erotismo genital no centro da vida” (Freud, 1930/2011, p. 46).

No entanto, apoiar-se na vida amorosa como caminho para a felicidade pode trazer, conforme discutimos anteriormente, uma grande instabilidade e altas chances de decepção. No caso do amor sexual,

Prosseguimos dizendo que assim ele [o indivíduo] se torna dependente, de maneira preocupante, de uma parte do mundo exterior, ou seja, do objeto amoroso escolhido, e fica exposto ao sofrimento máximo, quando é por este desprezado ou o perde graças à morte ou à infidelidade. Por causa disso, os sábios de todas as épocas desaconselharam enfaticamente este caminho; não obstante, ele jamais deixou de atrair um grande número de seres humanos (p. 46).

Neste ponto, é de nosso interesse destacar a forma como Freud coloca o sofrimento amoroso no lugar de um drama particular e quase inerente à condição humana, mesmo através dos séculos de nossa história. Isso nos leva à compreensão de que, então, alguma quantidade de sofrimento amoroso sempre pertenceu aos seres humanos, independente das atribuições culturais e do *zeitgeist* de cada era. Encontramos algo de romântico nessa afirmação, já que a premissa de que o amor é universal e imanente é bastante romanesca, conforme foi apontado por Costa (1998); mas, considerando as reflexões freudianas de que o amor sempre busca o retorno a uma completude perdida, experienciada apenas na infância, podemos conjecturar que a condição de eterna procura pelo amor, de fato, seria uma característica comum a todos que pertencem à civilização ocidental.

Retornando à leitura de “O Mal-estar na civilização” (Freud, 1930/2011), encontramos que “uma pequena minoria pode, devido à sua constituição, achar a felicidade pela via do amor, mas isto requer vastas alterações psíquicas da função amorosa” (p. 46). Estas alterações estariam relacionadas ao deslocamento da felicidade de *ser amado* para o ato de *amar*, libertando-se da necessidade de resposta do objeto e protegendo-se contra a sua perda. A melhor forma de realizar esta tarefa é “voltar seu amor igualmente para todos os indivíduos, e

não para objetos isolados; e [estes indivíduos] evitam as oscilações e decepções do amor genital afastando-se da meta sexual deste, transformando o instinto em um impulso *inibido na meta*” (p. 47). Aqui Freud se refere, como para nós é evidente, ao que chamamos de *amor caritas*, usando o termo de Santo Agostinho, que seria o amor puro e altruísta por todas as coisas e criaturas, o grau mais alto na escada da ascensão ao divino. Mas podemos nos permitir uma digressão, notando que esta descrição freudiana poderia incluir o amor platônico helênico, ou, de certa forma, até mesmo o amor cortês medieval - estes também marcados pela renúncia ao objeto e pela sublimação dos impulsos sexuais e sua transformação em afeto casto.

De forma geral, haveria então um meio para obter a felicidade por meio do amor universal, no sentido de um amor direcionado ao todo e a nada em específico, permeada por valores éticos e quase sempre pela religião, “que enxerga nessa disposição para o amor universal aos homens e ao mundo a mais excelsa atitude a que pode chegar o ser humano” (Freud, 1930/2011, p. 47). Este modo, ainda que efetivo, não pode ser considerado sem algumas perdas, considerando que “Um amor que não escolhe parece perder uma parte de seu valor, ao cometer injustiça com o objeto. Além disso, nem todos os humanos são dignos de amor” (p. 47). Deixaremos de lado as implicações morais de tal afirmação, para focar apenas no fato de que, inadvertidamente, a ligação com um objeto específico de amor parece, para Freud, ser uma fonte maior de prazer do que a do amor universal, apesar de implicar em um risco muito mais alto de sofrimento.

De fato, segundo Loffredo (2014),

Temos aqui uma forma de *amor sublimado* que encontra em São Francisco de Assis, na leitura freudiana, uma ilustração exemplar. Mas Freud não demora a colocar em questão esse amor universal que uma concepção ética considera a mais elevada atitude humana: um amor que não escolhe prescinde de uma parte de seu valor, ao fazer uma injustiça com o objeto e, além disso, há que se considerar que nem todos os seres humanos merecem que os amemos. (p. 176)

Falemos então da relação fundamental que Freud (1930/2010) aponta entre o amor e a cultura. Em primeiro lugar, destacamos que, aqui, a palavra *amor* não se refere a um único tipo de sentimento:

O amor que fundou a família continua ativo na civilização, tanto em seu cunho original, em que não renuncia à satisfação sexual direta, como em sua modificação, a ternura inibida na meta. Nas duas formas dá prosseguimento à função de unir um número considerável de pessoas, de maneira mais intensa do que a obtida pelo interesse do trabalho em comum. O desleixo com que a linguagem usa a palavra “amor” tem uma justificação genérica. Chama-se “amor” a relação entre homem e mulher, que fundam uma família tendo por base as suas necessidades genitais; mas também são amor os sentimentos positivos entre pais e filhos, entre irmãos numa família, embora tenhamos que descrever tal relação como amor inibido em sua meta, como ternura. (pp. 47-48)

Vemos que o amor familiar tem, na perspectiva freudiana, uma função importante na regulamentação e no funcionamento da sociedade moderna, centrada na família, algo que associamos às leituras sociológicas que fizemos em relação à intimidade e à construção de um projeto de Eu. Neste ponto, encontramos grande ressonância com o que vimos até agora, reforçando nossa reflexão acerca da importância do amor na organização da sociedade como a conhecemos, e, mais ainda, vemos traços da ideologia romântica fundamentando essa organização, presente no cerne da busca por uma união amorosa duradoura e frutífera, ainda que idealizada.

O amor sublimado aparece não somente nas relações ternas familiares, como também nos vínculos de amizade: “O amor genital conduz à formação de novas famílias, aquele inibido na meta, a “amizades”, que culturalmente se tornam importantes, pois escapam a várias limitações do amor genital - a exclusividade, por exemplo” (Freud, 1930/2011, p. 48). Notamos aqui outra semelhança com o modelo de amor romântico, segundo o qual a exclusividade é ponto importante, ainda que muitas vezes combinado com uma certa dose de hipocrisia.

Contudo, os vínculos amorosos tendem à oposição em relação aos interesses da sociedade no sentido mais amplo, algo que mencionamos anteriormente, quando discutimos os aspectos sociológicos do romantismo. Ao encontro dessa perspectiva, na leitura freudiana também é tarefa da cultura subjugar os laços afetivos de forma, a manter um funcionamento social estável; podemos observar diversos níveis de controle de impulsos quando pensamos em organizações como as religiões, as instâncias legislativas e policiais, o mercado de trabalho com suas exigências de conduta, enfim, aspectos relacionados à manutenção da ordem social. Temos então que “o vínculo entre amor e civilização deixa de ser inequívoco.

Por um lado, o amor se opõe aos interesses da cultura; por outro lado, a cultura ameaça o amor com sensíveis restrições” (Freud, 1930/2011, p. 48).

A primeira instância deste conflito entre amor e cultura é identificada na oposição entre a família e a comunidade, no sentido mais amplo. Para se constituir como tal, a civilização se empenha em formar grupos de seres humanos, unidos por valores e interesses em comum; no entanto, a família tem dificuldade de abrir mão do indivíduo em prol do bem cultural, retificando o vínculo mais antigo que os seres humanos possuem, aquele que estabelecem desde seu nascimento, em detrimento do vínculo cultural, estabelecido posteriormente.

Freud (1930/2011) considera as mudanças do papel feminino ao longo da história como um outro ponto de embate com a cultura. Menos capazes de sublimação do que os homens, segundo ele, as mulheres se vêem diante da tarefa de redistribuição de sua libido, retirando parte dos investimentos na vida matrimonial; no entanto, alguma mobilidade de libido também é imprescindível aos homens, posto que “Aquilo que gasta para fins culturais, retira na maior parte das mulheres e da vida sexual; a assídua convivência com homens, a sua dependência das relações com o pai o alienam inclusive de seus deveres como marido e pai” (p. 49). Diante disto, o homem pode passar a uma postura negligente em relação à vida familiar, e a mulher se vê “relegada a segundo plano pelas solicitações da cultura e adota uma atitude hostil frente a ela” (p. 49).

Claramente, Freud (1930/2011) adota uma postura vitoriana das atribuições sociais de gênero, à qual talvez possamos dar o benefício da dúvida, considerando o momento histórico ao qual ele pertence. À frente de seu tempo, no entanto, podemos relacionar a insatisfação feminina da qual ele nos fala aos eventos históricos posteriores, como a ascensão do feminismo, da luta pelo sufrágio e a revolução sexual das décadas posteriores, pontuando a rebelião feminina e a recusa dos papéis de gênero cristalizados na vida familiar.

Certo nível de controle pulsional, especialmente os sexuais e os agressivos, é resultado direto da manutenção da cultura. Desde a fase do totemismo, descrita pelo autor, vemos o primeiro movimento neste sentido, marcando a primeira grande proibição: a do incesto. Ao curso das evoluções seguintes, mais restrições foram adicionadas a este grande tabu, observando as diferentes variações de cada cultura específica; finalmente, não podemos deixar de lado a influência da estrutura econômica na regulação da pulsão:

Já sabemos que nisto a cultura segue a coação da necessidade econômica, pois tem de subtrair à sexualidade um elevado montante de energia psíquica que despende.... O medo de uma revolta dos oprimidos leva a rigorosas medidas de precaução. Nossa cultura europeia ocidental mostra um ponto alto nessa evolução. Psicologicamente se justifica que ela comece por desaprovar as manifestações da vida sexual infantil, pois não há perspectiva de represar os desejos sexuais dos adultos sem um trabalho preparatória na infância. (p. 49)

O trabalho repressivo que começa na infância tem ramificações por toda a vida do indivíduo, com uma tendência à normatização quase compulsória das preferências sexuais, restringindo as escolhas de objeto às relações socialmente produtivas:

A escolha de objeto do indivíduo sexualmente maduro é reduzida ao sexo oposto, a maioria das satisfações extragenitais é interdita como perversão. A exigência, expressa em tais proibições, de uma vida sexual uniforme para todos, ignora as desigualdades na constituição sexual inata e adquirida dos seres humanos, priva um número considerável deles do prazer sexual e se torna, assim, a fonte de grave injustiça. (p. 50)

Sabendo que Freud (1930/2011) considera o ser humano “um animal de inequívoca disposição bissexual” (p. 51), vemos nesta passagem um chamado para a discussão acerca do domínio cultural sobre o desejo, em função da operacionalidade e da utilidade que este possa desempenhar para a sociedade, essencialmente, trabalhar, produzir e procriar. Perguntamos, então, qual o lugar do amor romântico nesta dinâmica repressiva? Ainda que hoje seja possível, como veremos mais à frente, o apaixonamento romântico em casais homossexuais tanto quanto heterossexuais, ou envolvendo outro tipo de desvio da norma moral heteronormativa, como nos relacionamentos não-monogâmicos, o fato é que, quando pensamos na construção histórica do amor romântico, encontramos a sua criação muito atrelada à ascensão da burguesia e da virada capitalista no modo de produção. Da mesma forma que o amor cortês produziu um alívio para os cortesãos da Idade Média<sup>18</sup>, o amor romântico alimentou a fantasia do *felizes para sempre*, mesmo enquanto o casamento se esfacelava.

Mesmo o amor genital heterossexual não está alheio às restrições culturais:

---

<sup>18</sup> Exploraremos a questão do amor cortês com maior atenção no próximo capítulo.

Mas o que permanece isento de proscricção, o amor genital heterossexual, é ainda prejudicado pelas limitações da legitimidade e da monogamia. A civilização dá a entender que só quer permitir relações sexuais baseadas na união indissolúvel entre um homem e uma mulher, que não lhe agrada a sexualidade como fonte de prazer autônoma e que está disposta a tolerá-la somente como fonte, até agora insubstituível, de multiplicação dos seres humanos. ( Freud, 1930/2011, p. 50)

Ainda que radical, essa passagem resume a questão da interferência cultural na realização do prazer sexual. Frente a este caráter repressivo, o indivíduo dificilmente aceita de bom grado tamanhas restrições, e tende a procurar prazeres compensatórios ou mesmo subversivos, às escondidas, ao passo que “A sociedade civilizada viu-se obrigada a fechar os olhos para muitas transgressões que, segundo suas normas, deveria punir” (p. 50). No entanto, a repressão da cultura pode não ser o único fator impedindo a plena realização sexual, considerando que “Há ocasiões em que acreditamos perceber que não somente a pressão da cultura, mas também algo da essência da própria função nos recusa a plena satisfação e nos impele por outros caminhos” (p. 51).

Esta última asserção nos parece bastante interessante, antecipando nossa tese de que a própria constituição, predominantemente neurótica e de cultura ocidental, carrega em si a marca da insatisfação amorosa, sob a qual a realização do desejo sempre será incompleta. Não apenas a interferência da cultura e da moral sobre o desejo, mas também questões subjetivas podem colaborar para a manutenção da busca por um amor idealizado e impossível. Claro que, falando da estrutura edípica, nem no mais profundo nível do desejo o sujeito está imune às influências da cultura; afinal, é o mesmo tabu do incesto advindo de tempos primordiais que força a cisão entre o homem e seu desejo fundamental. Podemos considerar, então, uma relação bilateral entre a cultura e a repressão do próprio indivíduo sobre seus impulsos: em última instância, uma não existiria sem a outra.

Pensando na intervenção da cultura sobre os vínculos amorosos, primeiro devemos considerar que “No auge de uma relação amorosa não há interesse algum pelo resto do mundo; o par amoroso basta a si mesmo, não precisa sequer de um filho para ser feliz” (Freud, 1930/2011, p. 53). Podemos facilmente identificar nesta visão freudiana elementos que sustentam a busca pelo romantismo, pensando em uma configuração de relacionamento que absolve e proteja o indivíduo das adversidades mundanas, dedicando-se apenas ao objeto de amor. No entanto, somente isto não justificaria a necessidade de

intervenção da cultura, já que, supostamente, o casal apaixonado ainda assim poderia se engajar normalmente nas atividades sociais. A questão é que as atividades sociais demandam investimento libidinal tanto quanto a vida sexual, e portanto encontra-se em concorrência com esta; mesmo os vínculos de amizade, inibidos na meta, acabam por retirar libido da vida amorosa.

A necessidade de fortalecer os vínculos de amizade tem ligação, para Freud, com a tentativa de inibição dos impulsos de agressividade do Eu em relação ao outro, algo que evidentemente seria incompatível com a vida em sociedade, posto que “Devido a esta hostilidade primária entre os homens, a sociedade é permanentemente ameaçada de desintegração” (p. 58). Disto decorre que, mesmo sublimadas, as relações entre os homens não perdem o caráter da disputa de poder, seja por meio da força bruta, da aquisição de capital ou de qualquer vantagem que possa ter sobre os outros. Nem mesmo a doutrina comunista, neste sentido, poderia apagar as disputas pelo poder entre os homens; isto porque, mesmo que se subtraia o conceito do poder enquanto propriedade privada, “nada mudamos no que toca às diferenças de poder e de influência que a agressividade usa ou abusa para os seus propósitos, e nem tampouco sua natureza” (p. 59). A agressividade não surgiu com a propriedade, se observarmos as dinâmicas de poder pré-capitalistas ou mesmo pré-históricas, quando a força bruta exercia seu papel de controle.

Ainda que a humanidade abandonasse as restrições à vida amorosa, o privilégio no quesito das relações sexuais ainda existiria, e os traços agressivos encontrariam novas formas de expressão, já que constituem parte da essência humana:

Mediante a completa liberação da vida sexual, ou seja, abolindo a família, célula germinal da civilização, fica impossível prever que novos caminhos a evolução cultural pode encetar, mas uma coisa é lícito esperar: que esse indestrutível traço da natureza humana também a acompanhe por onde vá. (p. 60)

Temos, então, que a cultura impescinde de um domínio sobre os impulsos humanos, tanto da agressividade quanto os sexuais, o que já explica por si um dos motivos da infelicidade despertada pela vida em sociedade. É evidente que, abrindo mão da sua satisfação mais imediata, deve haver alguma vantagem para que os seres humanos vejam vantagem em adaptarem-se à cultura: “O homem civilizado trocou um tanto de felicidade por um tanto de segurança” (Freud, 1930/2011, p. 61). Este trecho nos remete ao que lemos em Bauman (2003), que coloca uma oposição entre a liberdade e a segurança nos relacionamentos

amorosos pós-modernos como a chave para grande parte do sofrimento que atinge o indivíduo.

Não devemos, porém, concluir que a sociedade moderna inventou o controle sobre os impulsos, posto que “na família primitiva, somente o chefe gozava dessa liberdade instintual; os outros viviam em submissão escrava” (p. 61). Concluimos, então, que qualquer forma de organização social necessita de alguma repressão para manter-se estável, e que essa repressão influi diretamente na capacidade do indivíduo de buscar a felicidade; apesar de ser possível evoluir enquanto sociedade na intenção de minimizar este impasse, algumas dificuldades sempre haverá de existir. Pensar desta forma pode nos ajudar a evitar uma postura de enaltecimento do passado ou de idealização do futuro, e nos dá ferramentas para evitar romantizar - no sentido comum - as culturas do passado e as adversidades da sociedade em toda a sua história.

Freud (1930/2011) nos conta que “uma frase do poeta-filósofo Schiller, segundo a qual “a fome e o amor” sustentam a máquina do mundo, forneceu-me o ponto de partida” (p. 63) para a elaboração da teoria das pulsões. A fome representaria os instintos de autoconservação do Eu, e o amor, a busca pelo objeto; o motor da humanidade, portanto, reside na contradição entre a libido do eu e a libido do objeto, algo que nos é familiar desde “Introdução ao narcisismo” (1914/2010). Mas, para além disso, pensamos agora na repercussão social desse embate, não somente no nível individual, mas na própria estrutura da sociedade; vemos que o amor, no sentido de ligação objetal, tem uma função mais profunda do que antes imaginávamos, e que muitos dos problemas que parecíamos encontrar na sociedade pós-moderna na verdade não são específicos a este período, mas remetem à própria constituição humana, neurótica e ocidental.

Uma última discussão proveniente deste texto está relacionada ao sentimento de culpa. A culpa tem a ver com o medo, tanto da autoridade externa ao indivíduo, quanto o medo do super-eu. Vimos na discussão sobre “Introdução ao narcisismo”(1914/2010) que a instância superegoica está baseada na introjeção das imagens paternas, funcionando como um regulador para o Eu, comparando-o com o ideal, com o que o Eu gostaria de ser. A moral e a ética, também provenientes do Super-eu, estão atribuídas não apenas dos valores parentais, mas dos valores sociais internalizados; isto inclui também a temência a uma instância superior, como um deus ou o próprio destino. Em qualquer caso, essas instâncias abstratas funcionam como



um sucedâneo paterno, e quando o indivíduo sofre algum infortúnio, sua tendência é responsabilizar esses poderes superiores, e com isso vem a sensação de estar sendo punido, de perder o amor desses poderes.

Apesar disso, uma fase boa, que aumente a confiança e o investimento narcísico, pode fazer o indivíduo tender a negligenciar este poder supremo, momentaneamente diminuindo sua influência, como podemos sugerir ser o caso do comportamento de massa, o qual é discutido em “Psicologia das massas”, quando os julgamentos morais são suspensos e substituídos pelas ordens do líder da massa. No entanto, ameaçada pela perspectiva da perda do amor superegoico, uma pessoa tende a colocar-se novamente sob o olhar da instância paterna, governada pela culpa de tê-la decepcionado. De forma que “a renúncia ao instinto é resultado do medo à autoridade externa; renuncia-se a satisfações para não perder o seu amor” (p. 73); no entanto, se o desejo não pode ser reprimido - ou seja, se ele existe e não pode ser escondido do super-eu - a renúncia à satisfação pouco importa, e, assim, a abstenção deixa de garantir o amor da autoridade externa, colocando o indivíduo diante de uma grande infelicidade interna, uma vez que ciente de seu desejo moralmente reprovável.

Creemos que esta discussão é bastante pertinente, tendo em vista os parâmetros morais que regem a relação amorosa. A exclusividade, por exemplo, que o amor romântico exige, pode colocar um peso grande perante o Eu, a ser julgado constantemente caso surjam desejos que não condizem com seus padrões morais. Por outro lado, temos também a relação entre os ideais do Eu, as funções do super-eu e o apaixonamento; seria possível sugerir que a culpa pelo desejo incestuoso permeia as relações amorosas da vida adulta, impedindo que o sujeito seja plenamente feliz no amor, por não considerar-se digno deste. Culpando-se, ainda que inconscientemente, por ter desejado alguém proibido, as escolhas amorosas posteriores poderiam ser maculadas pela comiseração do Eu, dificultando a plena realização da felicidade amorosa.

Outro argumento que nos permite fazer esta conjectura é que, na discussão feita por Freud (1930/2011), ele considera “o sentimento de culpa como o problema mais importante da evolução cultural”, e que “o preço do progresso cultural é a perda da felicidade, pelo acréscimo do sentimento de culpa” (p. 81). E, mais ainda, Freud traça a origem do sentimento de culpa pelas agressões não realizadas ao parricídio original, a agressão fundamental levada a cabo, e estando apenas na fantasia ou na realidade, pouco importa ao super-eu: a culpa virá,

consciente ou inconsciente, de qualquer forma. Podemos atribuir facilmente mais uma nuance ao sentimento de culpa originária, que é o desejo incestuoso, e concluir que este repercute como culpa inconsciente e como dificuldade de sentir-se plenamente feliz na vida amorosa.

Sem dúvida, é interessante imaginar que, além da busca inatingível do retorno ao narcisismo primário, tenhamos ainda que lidar com a culpa do desejo incestuoso como barreira para a felicidade na vida amorosa. Tais considerações nos fazem pensar que, talvez, a felicidade amorosa tenha tantos impasses na vida intrapsíquica quanto fora dela, fazendo do amor romântico não um obstáculo externo, mas algo que ressoa com os desejos impossíveis do Eu. Porque o amor romântico persiste então? Talvez, o enredo de um amor impossível sirva como um disfarce para mascarar as cicatrizes do próprio Eu, tendo ele mesmo experimentado a perda dramática de seu primeiro objeto de amor - seria, de certa forma, mais aceitável procurar eternamente por um amor irreal, do que admitir a feia verdade dos desejos mais profundos do Eu, estes, sim, verdadeiramente impossíveis de serem satisfeitos.

### Capítulo 3 - Infinito enquanto dure<sup>19</sup>: o amor contemporâneo

Para iniciar nossa retomada dos comentadores freudianos e de suas pontuações sobre o funcionamento psíquico na sociedade pós-moderna, primeiro recorreremos a Roudinesco (2003), que escreve sobre as questões da contemporaneidade em seu estudo sobre a família de hoje. Em “A família em desordem”, a autora parte do seguinte questionamento: “Afinal, por que homossexuais, homens e mulheres, manifestam o desejo de se normalizar, e por que reivindicam o direito ao casamento, à adoção e à procriação medicamente assistida?” (p. 7). Esse chamado “desejo de família” lhe parece, de início, algo pouco intuitivo, considerando que a homossexualidade, e mesmo as famílias monoparentais, sempre foram excluídas da “normalidade” tradicionalmente familiar; então por que este desejo de retorno ao tradicional? De fato,

Assimilada a uma instância colonizadora, ela [a família] parecia carregar todos os vícios de uma opressão patriarcal, que proibia às mulheres o gozo de um autoerotismo sem entraves, aos marginais o direito de desenvolver suas fantasias e práticas perversas. Édipo era então, com Freud, Melanie Klein e Lacan, considerado cúmplice de um capitalismo burguês do qual era preciso se livrar sob pena de recair no jugo do conservadorismo. (p. 8)

Podemos compreender desta afirmação da autora que o complexo de Édipo, fundamental à psicanálise, contribui de certa forma para a manutenção da estrutura familiar tradicional. Voltaremos a este ponto posteriormente, mas, de forma geral, podemos considerar que a triangulação tipicamente edípica - entre pai, mãe e filho ou filha - presume uma família nuclear heterossexual, ocidental e predominantemente burguesa, incidentalmente excluindo quaisquer outras configurações familiares.

Por outro lado, notamos que esta mesma psicanálise centrada no Édipo foi um dos maiores fatores que contribuíram para a reestruturação familiar e para a queda do conservadorismo, admitindo ideias anteriormente impensáveis, como a normalidade da

---

<sup>19</sup> O título faz referência ao célebre “Soneto de fidelidade”, de Vinicius de Moraes (1974): “Eu possa me dizer do amor (que tive):/Que não seja imortal, posto que é chama/Mas que seja infinito enquanto dure” (p. 183).

escolha homossexual ou a admissão de um prazer sexual tipicamente feminino. Curiosamente, a libertação da sexualidade produziu também um desejo de se reintegrar à norma familiar, ao invés de romper com ela e recusá-la totalmente. Isto, claro, excetuando, por exemplo, casais que não desejam ter filhos, ou mulheres que não têm um plano de vida necessariamente voltado à maternidade. Apesar de predominantemente não desejarem uma extinção das instituições familiares, ainda assim, o desejo de “normalidade” vindo das minorias desperta temores nos setores conservadores, haja vista que:

Todos temem, com efeito, que não passe do sinal de uma decadência dos valores tradicionais da família, escola, nação, pátria e, sobretudo, da paternidade, do pai, da lei do pai e da autoridade sob todas as formas. Como consequência, não é mais a contestação do modelo familiar que incomoda os conservadores de todos os lados, mas, ao contrário, a vontade de a ele se submeter. (Roudinesco, 2003, p. 10)

Portanto, o medo da normatização do que outrora era marginal - seja a homossexualidade ou um poder materno ilimitado advindo da libertação sexual das mulheres - causou, em contrapartida, um temor ainda maior dos moralistas e religiosos judaico-cristãos; tudo gira em torno do temor da perda da autoridade, que supostamente sucede o exercício da sexualidade fora do domínio masculino paternalista. O que é interessante notarmos é que, até o momento, Roudinesco (2003) não questiona a permanência dos valores tradicionais de família e amor, tributários do amor romântico, e de sua influência na sociedade atual. Pelo contrário: podemos interpretar, até o momento, que noções românticas, como o casamento, o amor perene e a concretude das relações monogâmicas não só persistem, mas também se tornaram demandas, mesmo em comunidades antigamente rechaçadas pela tradição. Assim,

Baseada durante séculos na soberania do pai, a família ocidental foi desafiada, no século XVII, pela irrupção do feminino. Foi então que se transformou, com o advento da burguesia, em uma célula biológica que concedia lugar central à maternidade. A nova ordem familiar conseguiu represar a ameaça que esta irrupção do feminino representava à custa do questionamento do antigo poder patriarcal. A partir do declínio deste, cuja testemunha e principal teórico foi Freud ao revisitar a história de Édipo e Hamlet, esboçou-se um processo de emancipação que permitiu às mulheres afirmar sua diferença, às crianças serem olhadas como sujeitos e aos “invertidos” se normalizarem. (p. 11)

Alguns destaques deste trecho: primeiro, a questão da repressão à irrupção do feminino nos remete à história da ascensão da burguesia e ao papel que nela assumiu o enredo do amor romântico. Na intenção de manter o casamento mesmo quando a paixão inicial estava desvanecida, aos homens era aceitável exercer uma infidelidade episódica, e às mulheres, restava realocar o desejo, seja, por exemplo, investindo afetivamente na família e nos filhos, ou então entretendo-se com histórias românticas onde as heroínas realizavam seus desejos por elas. Em segundo lugar, destacamos a importância da queda do antigo paternalismo, a qual já vimos menção em Lasch (1983), mas que reaparece e retoma sua importância para pensarmos as questões da pós-modernidade. Em último lugar, notamos novamente a influência da psicanálise no declínio da autoridade parental e na subsequente redemocratização sexual, que se estende até nossos dias; dentro das inovações psicanalíticas, o complexo de Édipo se destaca, sugerindo que a dinâmica na qual ele implica ainda permanece um imperativo na atualidade - e se confirmarmos nossa tese de que a triangulação edípica mantém o amor romântico, é certo supor que ele se sustenta na contemporaneidade.

Para compreender a transformação que se deu na subjetividade e suas repercussões na atualidade, Birman (2016) também retoma a questão da fragilização da figura paterna na modernidade, que teria iniciado o processo de humilhação da figura do pai. Esse processo levou a uma fragilização na construção do sujeito: “é preciso articular ainda a dimensão negativa do narcisismo na contemporaneidade na sua relação com a *desconstrução social da família nuclear* burguesa” (p. 38). Fatores que culminaram na revolução sexual, por volta dos anos 1960, e dos quais decorreu a decadência da até então hegemônica construção social da família burguesa, acabaram por realçar a via negativa do narcisismo, produzindo uma tendência (acentuada na pós modernidade) de o sujeito ser tomado pela negatividade narcísica. Esse sujeito é atingido “pelo *vazio* e pela *perda de potência* de ser que lhe marca de maneira avassaladora” (p. 38), colocando o olhar do outro no lugar que seria ocupado pela figura do pai, na subjetividade comum à modernidade.

Roudinesco (2003) também nos lembra que seria errado supor que a burguesia “inventou” a família; de fato, organizações familiares baseadas em vínculos consanguíneos vêm existindo há muitos séculos na sociedade ocidental. Mesmo Freud já compreendia este fato, retomando a história ancestral da horda primeva: a família nasceu junto com as proibições do incesto e do crime hediondo de parricídio. A família é, portanto, “um fenômeno

universal que supõe uma aliança de um lado (o casamento) e uma filiação do outro (os filhos) (p. 14); nota-se que a diferença entre os sexos é imperativa na definição familiar, sem a qual seria, a princípio, impossível gerar descendentes. Então, a proibição do incesto e o pressuposto de uma diferença anatômica são igualmente necessárias e imprescindíveis para a constituição de uma família. Fazemos apenas uma ressalva, a de que mesmo o tabu do incesto já foi visto de forma mais flexível em outros momentos da cultura ocidental; não era tão incomum que parentes próximos se casassem, especialmente em famílias da realeza.

Pensemos então sobre o declínio do paternalismo. Quanto à figura do pai antigo, “Heroico ou guerreiro, o pai dos tempos arcaicos é a encarnação familiar de Deus, o verdadeiro rei taumaturgo, senhor das famílias. Herdeiro do monoteísmo, reina sobre o corpo das famílias e decide sobre os castigos infligidos aos filhos” (p. 21); mais ainda, “À imagem de Deus, o pai é visto como a encarnação terrestre de um poder divino que transcende a carne” (p. 22). O pai é aquele que transmite o *sangue* e o *nome* aos descendentes, o que carrega um significado simbólico específico: a infidelidade do homem em nada interfere na descendência, já que, fora do casamento, os filhos são apenas bastardos; já à mulher, é inconcebível que gere um filho de outro homem, que permita que a ancestralidade de outro invada a família. Vendo por outro lado, é o útero feminino que, em última instância, detém o poder criador da família, o poder de dar à luz aos descendentes; desta forma, é compreensível o temor que os conservadores têm da ascensão do matriarcado, posto que as mulheres deteriam o maior poder de criação. De fato, Roudinesco (2003) cita Thomas Hobbes, que, no século XVII, já via o feminino como força materna da natureza, e reconhece a maternidade como a maior autoridade, “Pois, no estado de natureza, lá onde não existe lei alguma sobre o casamento, não se pode saber quem é o pai, a menos que seja designado pela mãe. Portanto, o direito da autoridade sobre o filho depende de sua vontade e, por conseguinte, este direito é seu” (p. 28).

O feminino tem sido visto como um perigo desde tempos remotos, desde os antigos investigadores da medicina arcaica, que falharam em determinar corretamente o fluxo das emoções e em compreender os corpos das mulheres, delegando tudo que é feminino ao campo do mistério. De fato, a tradição do masculino como racional e o feminino como emocional não é novidade; tal horror ao feminino nos remete à época da inquisição católica, quando o temor da soberania feminina tinha seu ápice na figura da feiticeira, aquela que “desafia

permanentemente sua [do pai] autoridade opondo-lhe uma força maléfica, sexual, sedutora, “ateia”, fonte de sedição e devassidão” (p. 28). As feiticeiras são aquelas com o poder de subverter a soberania paterna, e “o feminino, fonte de desordem, deve ser controlado pelas leis do casamento” (p. 27). É possível atribuir parte desse “controle” à disseminação de ideais de amor que homogenizam e anulam as idiossincrasias, mantendo conformados os amantes em suas idealizações - tal qual é o caso do romantismo.

Escrevemos sobre a queda do paternalismo, ocorrida após as grandes guerras e influenciada pelas descobertas científicas ao longo do século XX. No entanto, é notável que, apesar disso, as instituições familiares continuam em voga; se não se apoiam na figura de Deus pai, o que as sustenta, então? Roudinesco responde: “À figura de Deus pai, fonte de maldição, contrapõe-se a partir de então o princípio de uma autoridade fundada num contrato moral e social” (p. 31). A partir do momento em que as mulheres passaram a assumir papéis que, antes da guerra, eram de seus maridos, e a ciência questionava diretamente os dogmas religiosos, a autoridade paterna passou de deísta a questionável, e a tirania do pai deixou de ser o papel do homem de família, dando lugar ao pai terno e compassivo.

Por outro lado, “o poder que o pai perdera sobre a cena das batalhas e da cavalaria logo foi reinvestido por ele no teatro da vida econômica e privada” (p. 32). De forma alegórica, Roudinesco retoma a morte de Luís XVI nas mãos dos revolucionários franceses, que representou a derrocada de todos os chefes absolutistas, em cada família. No entanto, algo do poder paterno foi e continua sendo preservado, considerando mesmo o sentido simbólico da função paterna que conhecemos na psicanálise. Não se trata de um total anarquismo psíquico; falamos de um rompimento das instituições paternas de outrora em função da ascensão de um novo tipo de autoridade. Conforme vimos em Lasch (1983), existem muitas ramificações dessa autoridade, podendo tomar o lugar até do saber médico e do conhecimento científico como detentores absolutos do poder e do conhecimento.

Assim, “A ordem familiar econômico-burguesa repousa portanto em três fundamentos: a autoridade do marido, a subordinação das mulheres, a dependência dos filhos” (Roudinesco, 2003, p. 38). Vemos que algo da autoridade paterna continua conservado na função do chefe de família, ainda que “a imagem do pai dominador cedeu lugar progressivamente à representação de uma paternidade ética” (p. 38). Foi, portanto, o surgimento de uma nova

figura paterna, a de um pai justo, respeitoso, que observa os parâmetros dos direitos dos homens<sup>20</sup>.

Isto posto, podemos assumir que o casamento sofreu alguma democratização, modificando sua natureza. De forma que, “Longe de ser um pacto de família indissolúvel e garantido pela presença divina, ele se torna um contrato livremente consentido entre um homem e uma mulher. Repousando no amor, dura apenas enquanto durar o amor” (p. 39). Tal concepção de um casamento como um acordo nos remete à noção de “relacionamento puro” de Giddens (2003), que também parte de um pressuposto democrático para a manutenção de um relacionamento. Podemos ver a ascendência deste modelo nos dias de hoje, sem, no entanto, que tenhamos rompido completamente com a instituição do casamento, ou mesmo com as nuances religiosas e morais nele implicadas.

A função da família não deixa de estar relacionada à atuação do Estado, posto que, sem as marcas da civilidade, viveríamos como nossos antepassados pré-históricos. A família, “Avalista da moralidade, ela repousa na instituição do casamento monogâmico ao unir, por consentimento mútuo, um homem e uma mulher que privilegiam, ambos, a inclinação espiritual sobre a paixão sexual” (p. 40). Notamos, então, que o casamento preserva em si algumas tradições, como a monogamia, e carrega em si algo da ordem do sagrado, da união religiosa. Mesmo as uniões matrimoniais realizadas fora do domínio religioso evocam alguma solenidade, de um acordo permanente: são raras as relações que passam à união estável sem algum tipo de ritual, como um pedido de namoro, de noivado, ou de casamento. Desta forma, ainda que o contrato possa ser democrático, mutável e igualitário, ele sempre precisa ser estabelecido, dentro da moral religiosa ou não.

Roudinesco (2003) nos aponta que Freud considerava “que o complexo de Édipo era ‘um fundamento da sociedade na medida em que se assegurava uma escolha de amor normal’”(p. 47). Vemos, na perspectiva dessa autora, que o próprio Freud já traçou os caminhos que nos levam à assunção de que o complexo de Édipo mantém (ao mesmo tempo em que é mantido pela) a ordem social burguesa. Essa seria, supomos, a “escolha de amor

---

<sup>20</sup> Mas, ainda que representado desta forma por Roudinesco, não podemos ignorar que, ainda assim, a violência e a submissão permeiam as relações familiares até hoje; não fosse assim, não teríamos problemas familiares estruturais como a violência doméstica, feminicídios, e a instauração, no Brasil, de leis como a n° 13.010, de 2014, que estabelece o direito da criança de ser educada sem “o uso de castigo físico ou de tratamento cruel ou degradante”.

[Texto da Lei n° 13.010, de 26 de Junho de 2014, art. 18-A. Recuperado de: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2011-2014/2014/Lei/L13010.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Lei/L13010.htm), acesso em 16/12/2019].



normal” que ele descreve: a escolha de um objeto amoroso genital baseada em ligações de apoio.

Durante séculos, as histórias trágicas de amor e drama familiar captaram o interesse do público; desde Sófocles, o escritor do mito de Édipo Rei e da tragédia de Antígona, vemos que “O ‘destino’ intervinha sob a forma de um *deus ex machina* que em geral permitia a um casal de jovens, esmagados pelo poder paterno, libertar-se do peso de uma genealogia falaciosa” (p. 49). É natural lembrarmos, à luz da descrição de Roudinesco, da tragédia romântica possivelmente mais famosa de todos os tempos: o “Romeu e Julieta” de Shakespeare, publicado em 1595. Desde então, o romantismo shakespeariano foi atualizado, transformado, mas nunca realmente abandonado; já que, ao sabemos, até hoje o drama shakespeariano conquista sucesso de audiência<sup>21</sup>.

Chama-nos a atenção, conforme já dissemos na introdução de nosso trabalho, a quantidade e a rentabilidade de produções claramente tributárias do amor romântico ainda hoje: a história de Romeu e Julieta, mesmo que reciclada, tem quase meio milênio. O que Roudinesco (2003) nos mostra é que o resgate de ficções onde a temática central é o triunfo das paixões sobre as leis paternas (ou divinas) tem a ver com o fundamento da psicanálise - a questão edípica - e, na compreensão freudiana, este tipo de narrativa constitui a própria base do psiquismo humano, desde a antiguidade e, conforme apontam as evidências, assim o é até hoje.

Desta forma, “A lenda grega [de Édipo Rei] captou uma compulsão que todos reconhecem porque todos a sentiram. Cada espectador foi um dia em germe, na imaginação, um Édipo, e se aterroriza diante da realização de seu sonho transposto na realidade” conforme escreve Freud em 1897<sup>22</sup>. Da mesma maneira que o inconsciente reconhece no mito de Édipo algo de si, podemos imaginar que reconheçamos, em certa medida, algo de nós mesmos nos

---

<sup>21</sup> O romance já ganhou inúmeras adaptações cinematográficas, inclusive uma produção brasileira, de 2005 ( O casamento de Romeu e Julieta. Direção: Bruno Barreto. São Paulo: Globo Filmes, 2005, 93 min.), onde os amantes são de famílias torcedoras de times rivais, sem contar os aclamados “Shakespeare apaixonado”, (Shakespeare in love. Direção: John Madden. Reino Unido: Universal Pictures, 1998, 123 min) vencedor do Oscar de melhor filme, e “Romeo + Juliet” (Romeo + Juliet. Direção: Baz Luhrmann. Estados Unidos: 20th Century Fox, 1996, 120 min.), com Leonardo DiCaprio no papel principal - ou uma versão mais recente, ainda em produção, e sem previsão de estreia, com o título “Die in a gunfight” (Nolla, 2019).

<sup>22</sup> Carta de Freud, escrita em Outubro de 1897, contida na coletânea de correspondências “La naissance de la psychanalyse” (1991, p. 138) e citada por Roudinesco (2003, p. 59).

contos de amores trágicos e impossíveis. Ambos os enredos têm isso em comum: o ressoar em nossos desejos de realização de paixões exiladas no território do inconsciente.

Cabe ressaltar que, quando pensamos no complexo de Édipo, de maneira geral estamos nos referindo a uma configuração psíquica bastante particular, nascida da cultura ocidental, predominantemente da europeia, e que se aplica em grande maioria aos indivíduos neuróticos desta sociedade. Assim, Roudinesco (2003) ressaltava uma certa arbitrariedade da interpretação freudiana do mito grego, de forma a “reinterpretar em favor de sua tese o famoso sonho da união sexual com a mãe e de torná-lo o sonho universal de todos os humanos” (p. 62); isso porque era “necessário a Freud um ‘modelo único de família única’ capaz de resumir a história das origens da humanidade” (p. 62). Portanto, não devemos perder de vista o recorte histórico-cultural dentro do qual estamos situando nossa pesquisa e que, fora isso, podemos observar e aplicar o modelo psicanalítico freudiano em grande escala, ainda nos dias de hoje. O mito edípico, aquele que transcende gerações, suplanta a supremacia do pai, assassinando-o, e, ignorando a genealogia, desposa sua própria mãe, é a história de um homem que subjuga a temporalidade da sucessão familiar - destarte, “Uma vez que o inconsciente é atemporal, estrutural e imutável, Édipo pode encarnar a tragédia do inconsciente” (p. 65). Com efeito,

Os heróis imaginados por Sófocles, Shakespeare ou Dostoiévski, depois transferidos por Freud para o psiquismo individual, esclarecem um dos aspectos mais sutis da invenção psicanalítica: a correlação que ela estabelece, no final do século XIX, entre o sentimento do declínio da função paterna e a vontade de inscrever a família no cerne de uma nova ordem simbólica, encarnada não mais por um pai despojado de sua potência divina, depois reinvestido no ideal econômico do *pater familias*, mas por um filho que se tornou pai porque teria recebido como herança a grande figura destruída de um patriarca mutilado (p. 86).

Isso significa que, na verdade, o novo paternalismo não é apenas a figura do chefe de família, do provedor: é, concomitantemente, a figura do homem que assumiu o trono pela destituição do pai totalitário, tal qual o pai da horda primeva, deposto e assassinado pelos filhos; tal qual Napoleão, que sucedeu o rei Luís XVI, decapitado e destronado pelo povo, e que nem por isso abriu mão da face violenta do poder. A nova ordem paterna é a ordem dos

filhos que desautorizaram o pai, transformando a autoridade, sem necessariamente prescindirem das marcas desta.

Sobre a invenção do complexo de Édipo, Roudinesco (2003) escreve:

Ela foi de certa maneira o paradigma do advento da família afetiva contemporânea, uma vez que contemplava, ao fazer desta uma estrutura psíquica universal, um modo de relação conjugal entre os homens e mulheres que não repousava mais em uma coerção ligada à vontade dos pais, mas em uma escolha livremente consentida entre os filhos e as filhas. O romance familiar freudiano supunha com efeito que o amor e o desejo, o sexo e a paixão estivessem inscritos no cerne da instituição do casamento. (p. 88)

Seria possível supor que, no esteio deste amor que sustenta o casamento, esteja o romantismo com o qual estamos familiarizados. Compreendendo a importância do advento do Édipo na sociedade moderna, e a função estrutural que o complexo adotou na definição do conceito de família, encontramos que o amor romântico, que surgiu concomitantemente à família burguesa, está embrenhado na história do casamento e na configuração familiar moderna, sendo ele o ponto de partida para a relação conjugal sobre a qual escreve Roudinesco: aquela que não estava mais ligada às demandas dos pais, mas aos desejos dos filhos.

De fato, Roudinesco (2003) discorre sobre uma revolução sentimental na Europa no século XIX, consecutiva à Revolução Francesa, e que “põe fim, progressivamente, ao antigo sistema dos casamentos arranjados, em benefício da aventura amorosa ou do amor romântico” (p. 88). E, mais ainda, “A revolução sentimental da Europa ocidental tornou inaceitável o acasalamento de um homem jovem com uma mulher mais idosa porque o próprio mecanismo do amor romântico é de natureza edípica: o problema é muito simplesmente apaixonar-se pela própria mãe” (Shorter, 1981, pp. 194-195, citado por Roudinesco, 2003, p. 88). Nesse trecho, encontramos apoio para a argumentação que estamos defendendo: de que o amor romântico ressoa com o amor edípico. Ao contar do caso de um homem que considera repulsivo apaixonar-se por uma mulher mais velha que o lembre de sua mãe, vemos que, no caso do mito de Édipo, a idade em nada o impediu de desposar Jocasta, sua mãe; este é o horror em que o mito implica, o de transcender as barreiras do inconsciente e se apaixonar à revelia. É por isso que o apaixonamento romântico tenta mascarar a escolha de objeto tanto

quanto possível, orientando a escolha amorosa em direção a um objeto, ao mesmo tempo, extremamente geral e particularmente familiar.

Segundo Roudinesco (2003), Freud só manteve a lei do pai “para nela introduzir a ideia de que era a própria condição do amor” (p. 92), ou seja, sem a interdição paterna ao primeiro objeto de amor - a mãe -, não se desencadeariam os processos do desenvolvimento psicosssexual como os conhecemos, e tais não resultariam na escolha amorosa dos objetos de apoio. É, portanto, por causa da lei paterna que o ser humano é obrigado a escolher alguém para amar: porque, desde o início, ele se viu proibido de realizar seus desejos mais profundos, e estará sempre destinado a buscar por uma satisfação compensatória. Então,

Todos esses agenciamentos mostram que a erotização da sexualidade foi de par com uma interiorização no psiquismo com os interditos fundamentais próprios da sociedade humana. E se a psicanálise repousa na ideia de que o desejo é ao mesmo tempo culpado e necessário ao homem e que a sublimação do instinto é a condição da civilização, isso significa que não favorece nem a repressão da libido, nem a crença em seu caráter benéfico. (pp. 94-95)

Ao final do século XIX, cada vez menos o casamento arranjado era incentivado, dando lugar ao casamento tardio (por volta dos vinte anos ou mais), baseado no amor, e não na convenção social do matrimônio. Esse movimento acabou contribuindo, ao mesmo tempo em que era expressão da “marcha da sociedade rumo à igualdade democrática” (p. 96); a moral civilizada que implicava no casamento por amor foi ganhando espaço, especialmente nos países mais protestantes do que católicos. Assim,

Fundada na monopolização do afeto pela instituição matrimonial, essa moral exigia que o amor e a paixão, outrora reservados aos amantes, fossem doravante assumidos pelos esposos.... Para ser útil à família industrial, a libido deveria ser canalizada, dessexualizada, moderada, ou ainda orientada para atividades “rentáveis”, como a instrução ou a economia.... Para evitar o apocalipse, era preciso então que a libido fosse controlada no seio mesmo da conjugalidade burguesa” (p. 97)

Essa temática é familiar, por nos remeter a “O Mal-estar na civilização”, de Freud (1930/2011): a canalização da libido, no sentido de reaproveitar o desempenho social e econômico do sujeito, foi imperativa na passagem do feudalismo ao capitalismo tardio. Confinando a paixão e a sexualidade ao domínio matrimonial, monta-se um aparato de

controle que faz com que, supostamente satisfeito em sua vida amorosa, o sujeito tenha maior disponibilidade para produzir economicamente. E não podemos negar que o amor romântico tenha grande parte na produção desse controle: desde o apaixonamento, tido como um reconhecimento do destino, encontra-se a “pessoa certa”, aquela em que reside a suposta garantia de um amor eterno; tendo encontrado tal promessa, a vida amorosa é considerada completa, e os próximos passos, naturalmente, serão coroar essa união com a produção de descendentes e acumular um patrimônio considerável para garantir a sobrevivência da família. É evidente que, na vida psíquica, as coisas não funcionam de forma tão simples - como vimos, uma série de percalços pode ocorrer para dificultar a realização dessa fábula de garantia de felicidade sem esforços; para exemplos, temos os textos da “Psicologia do amor” (1910/2013) de Freud, aos quais nos remetemos anteriormente.

Desta forma, o investimento passional na vida sexual dentro do casamento passa a ser a norma, e “Um bom casamento civilizado supunha a obrigação de uma sexualidade normalizada, centrada tanto no coito como no orgasmo e na procriação” (Roudinesco, 2003, p. 98), tecnicamente coibindo a possibilidade de prazer fora do matrimônio. Sabemos que esse projeto vitoriano de abstinência produziu diversas formas de sofrimento, e hoje se encontra predominantemente fracassado; inclusive, vemos que o próprio Freud sentiu as desvantagens da moral sexual de sua época, tendo em vista sua abstinência sexual durante os cinco anos de seu noivado com Martha, e suas considerações de que a privação sexual lhe causava o mesmo adoecimento neurótico que identificava em seus pacientes (Roudinesco, 2003, p. 98).

Ao ser contestada pela maioria dos movimentos libertários - feministas, sexólogos, teóricos do “amor livre”, *etcetera* - vimos a castidade pré-nupcial cair em declínio, e, ao mesmo tempo, vimos a ascensão do exercício sexual desatrelado da reprodução, devido à consolidação de marcos como o advento dos anticoncepcionais, as conquistas da emancipação feminina e dos movimentos LGBT. Todas essas mudanças deixaram marcas no seio da família: a esposa passou, gradualmente, a ser vista como um ser sexuado, não apenas um veículo da filiação, ao mesmo tempo em que - muito devido às descobertas psicanalíticas - os filhos passaram a ganhar estatuto de indivíduo à parte, não mais uma “*coisa* dos pais, como um objeto totalmente submisso à vontade deles” (p. 99). Transforma-se também o papel da mulher na vida doméstica, remetendo ao que vimos Giddens (2003) chamar de “a invenção da maternidade”: a criança agora é um sujeito, com necessidades próprias, e os pais veem cada

vez mais na ciência, nas figuras dos “especialistas”, as referências para a paternidade e maternidade. A relação familiar deixou de ser hierárquica para se tornar, cada vez mais, uma aliança, de forma que,

Em lugar de ser reduzida a seu papel de esposa ou de mãe, a mulher foi se individualizando à medida que o acesso ao prazer era dissociado da procriação. Quanto à criança, projetou-se em uma identidade diferente de seus pais. Com isso, a dominação paterna só pôde ser exercida numa partilha consentida que respeitava o lugar de cada um dos parceiros ligados pela instituição matrimonial (p. 101).

Sem dúvida, o papel da mulher no âmbito familiar tem sido transformado no último século; porém, não podemos estar tão seguros de que a sociedade ocidental tenha atingido um nível absoluto de igualdade de gênero. Como mencionamos anteriormente, não é incomum encontrar ainda hoje relações onde o domínio masculino sobre a esposa e os filhos é exercido de forma autoritária, então procuramos deixar ressaltado que, apesar de concordarmos que existe de fato uma tendência à democratização dos papéis nos casamentos atuais, não consideramos completamente abolida a hierarquização baseada em gênero no relacionamento matrimonial. Mais ainda, cabe notar que o amor romântico pode ter alguma influência na manutenção deste tipo de relacionamento - que, no senso comum, costuma-se chamar de “relacionamentos abusivos” -, onde um dos pares (predominantemente o homem, no caso dos relacionamentos heterossexuais) exerce influência, de forma controladora e muitas vezes violenta, sobre o cônjuge; o outro, por sua vez, costuma encontrar dificuldade em libertar-se da influência do parceiro, por diversos motivos, desde manipulação emocional, até crenças tipicamente românticas (conscientes ou não) como a insistência de que o outro a ama, de que o amor implica em sofrimento, em sacrifício.

Podemos notar que a exacerbação de certas características do amor romântico pode ter um viés bastante sombrio, como destacam Porto e Bucher-Maluschke (2014) em seu estudo sobre a violência nos relacionamentos heterossexuais. Segundo as autoras, o ciúme pode facilmente ser confundido com cuidado e zelo, ainda que excessivos, pela mulher amada - e, nesse sentido, a obsessão pela fidelidade é naturalizada, passando a ser vista como apenas uma parte do relacionamento. Além disso, suportar as agressões é visto também prova de amor, já que, de acordo com o romantismo, o amor verdadeiro pressupõe sacrifício e renúncia, algo que reconhecemos facilmente no relacionamento dos personagens principais do

livro mencionado. Então, em troca de uma suposta (e custosa) proteção contra o desamparo e os perigos do mundo, a mulher acaba se por submeter ao outro, em detrimento de seu próprio sofrimento, atendendo e servindo a seus desejos e convencendo-se que, por amor, a dor vale a pena - numa clara dinâmica masoquista, no sentido psicanalítico do termo.

Mas, de certa forma, o próprio fato de sermos capazes de reconhecer estas dinâmicas viciosas em relacionamentos e oferecer alternativas é uma evidência de seu declínio, resultado de uma série de conquistas de emancipação que nos permitem um olhar crítico sobre as relações amorosas. Com isso, podemos concordar com a hipótese de que existe uma tendência geral do declínio da antiga lei paterna autoritária, bem como a ascensão de uma nova forma de autoridade e de novas configurações de relacionamento. Desta forma,

Até 1970, essa nova ordem foi o receptáculo de uma revolução da sociedade que homologou o declínio da função paterna em favor de uma autoridade parental dividida. Mas ao atribuir a esta uma hegemonia outrora reservada exclusivamente à vontade do pai, pôs fim ao poder patriárquico do qual resultara. (Roudinesco, 2003, p. 102)

Desde então, a ciência tem ocupado grande parte da intervenção familiar, e “Com a ajuda da psicanálise, da psiquiatria e da psicologia, a família tornou-se então o objeto de uma política de controle, centrada na prevenção de anomalias sociais e psíquicas” (Roudinesco, 2003, p. 102). A área da saúde, portanto, intervém na criação da família e serve como base para tentar prevenir e tratar perturbações que possam surgir, “sociais e psíquicas: psicoses, obstáculos, delinquência, desvios sexuais” (p. 102), ou mesmo dificuldades no relacionamento entre os familiares, inclusive inventando o conceito de “carência paterna”, que será usado para julgar a função do pai, outrora uma autoridade inquestionável. Então, segundo a autora, podemos considerar que, nos últimos 50 anos, tem ocorrido o declínio da função do “chefe de família”, e o poder sobre a vida familiar tende a ser exercido de forma horizontal entre pai e mãe.

A família, então, deixa de ser uma célula funcional em prol do crescimento econômico e passa a ser uma proteção contra os interesses externos, tornando-se “uma fortaleza afetiva restrita a interesses privados” (p. 106). A partir do momento em que a reprodução tornou-se mais opcional do que compulsória, especialmente para as mulheres, construir uma família poderia servir de abrigo contra a frieza afetiva do mundo exterior - e o início desta construção sempre tem em seu cerne a escolha arbitrária do parceiro amoroso. No entanto, vemos que o

apaixonamento tem seus percalços, e manter o amor que deu início à família pode ser um trabalho difícil: “E como os casamentos por amor resultavam a longo prazo em um esgotamento do desejo e um desencantamento do sexo, a relação entre mãe e filho tornou-se primordial, à medida em que aumentava o número de separações, divórcios e recomposições parentais” (p. 106).

Vimos que Giddens (2003) considera esta questão, ao apontar que somente por meio da desconstrução contínua das idealizações (que normalmente estão presentes no apaixonamento), é possível manter a relação amorosa. Caso contrário, a quebra das idealizações acaba por sepultar o amor, junto, é claro, de outros fatores particulares que possam surgir, resultando em separação.

A dificuldade em manter relacionamentos amorosos também é abordada por Terzis, Oliveira, Orlandi, e Donnamaria (2008). Partindo do pressuposto de um aumento dos divórcios nos últimos tempos, os autores buscam traçar um panorama dos destinos pulsionais na contemporaneidade, apontando na direção de uma renúncia pulsional: “As sublimações e as identificações cada vez mais crescentes em função das demandas de uma cultura em expansão significam, do ponto de vista econômico, uma direção contrária à satisfação pulsional, uma retração” (p. 15).

Segundo esses autores, o sofrimento do sujeito de nossos dias vem especialmente atrelado a um sentimento de culpa por não atender às exigências do supereu, e, assim, ser excluído da vivência em sociedade; esse sentimento de culpa é experienciado como um mal estar, e a busca desenfreada por satisfação imediata é uma tentativa narcisista de lidar com esse sofrimento, por meio de atitudes consumistas e vazias de significado. Neste sentido, as relações amorosas não passam incólumes de tais dinâmicas, observando-se aspectos como a visão do namoro contemporâneo, que se desvincula da perspectiva do casamento e tem um fim em si mesmo; isso acarreta, em última instância, na falência da monogamia e da família tradicional.

Com isso, a questão dos divórcios emerge, posto que, já que as relações não tem em si o caráter duradouro do casamento: ao menor sinal de frustrações das idealizações dos parceiros, os relacionamentos podem ser rompidos, denunciando um funcionamento infantilizado, com dificuldade de um funcionamento amoroso pleno. O medo do abandono



impele o sujeito a procurar relações que ele tem dificuldade de manter, remetendo à dificuldade em integrar os objetos perdidos da infância. (Terzis et al., 2008).

Depois do divórcio ter sido completamente legalizado, surge a questão, então, de como ficariam os filhos com a separação dos pais - e, a partir disso, vemos novos tipos de famílias nascendo: monoparentais, reconstituídas (isto é, resultantes de um novo casamento) ou mesmo famílias compostas apenas por um dos pais que, independente de casar-se, toma a decisão de gerar ou adotar uma criança. Roudinesco chama esse fenômeno de “maternalização da família”: passa a ser possível à mãe estabelecer uma vida familiar estável sem contar com a instância paterna. Ao mesmo tempo, a maternidade passa a ser cada vez mais separada da feminilidade, e torna-se igualmente possível estabelecer um casamento sem produzir descendentes, ou mesmo optar por não casar-se nem ter filhos - tanto para os homens, que de certa forma sempre puderam fazê-lo, quanto para as mulheres, cuja liberdade foi recentemente adquirida. E,

Assim, foi primeiramente do declínio do poder divino do pai, e de sua transferência para uma ordem simbólica cada vez mais abstrata, depois da maternalização da família, que surgiu, em toda sua força, a sexualidade das mulheres. (...) Com a conquista definitiva de todos os processos da procriação pelas mulheres, um temível poder lhes foi reservado no final do século XX. Elas adquiriram então a possibilidade de se tornar mulheres prescindindo da vontade dos homens. (p. 118)

Ao retomarem o domínio sobre os próprios corpos, as mulheres reivindicaram o controle da reprodução, antigamente em posse de seus maridos ou do Estado - ainda que longe de assumirem emancipação completa; questões como o aborto, em vários países incluindo o Brasil, por exemplo, ainda enfrentam uma série de obstáculos, especialmente morais e religiosos.

De fato, a emancipação das mulheres foi (e continua sendo) um processo histórico; Roudinesco (2003) aponta que, já em 1673, o filósofo francês La Barre publicou um tratado intitulado “Sobre a igualdade entre os sexos”, ousando propor teses revolucionárias como “abrir às mulheres *todas* as carreiras sociais, da teologia à gramática, passando pelo exercício do poder, seja militar ou estatal” (p. 122). Ou então, em 1851, quando John Stuart Mill “publicou sob seu nome uma primeira obra em favor da emancipação feminina, que fora

escrita por sua companheira, Harriet Hardy Taylor, e da qual era corretor” (p. 124). Portanto, podemos considerar que:

Na aurora do século XX, as teses emancipatórias, em seu conjunto, confluíram quando o feminismo se organizou em movimento político e quando, em favor do declínio do poder patriarcal, Freud propôs uma teoria da sexualidade humana capaz de subverter as antigas mitologias naturalistas e antinaturalistas da feminilidade (p. 126)

Isso posto, Roudinesco (2003) considera que : “A família edipiana, monogâmica, nuclear, restrita, afetiva, reinventada por Freud, é herdeira das três culturas do Ocidente: grega por sua estrutura, judaica e cristã pelos lugares atribuídos respectivamente ao pai e à mãe” (p. 133). Junto dessa construção histórica de família, testemunhamos, paralelamente, a construção do conceito de amor: desde o amor platônico, desencarnado, até o amor conjugal, que une paixão sensual e afetividade no mesmo objeto. A reinvenção da família, sobre a qual Roudinesco discorre, veio em grande parte pelas mãos das mulheres, que, desde o primeiro Pós-guerra, viram-se obrigadas a assumir o trabalho, às vezes em dupla jornada, de seus maridos, pais e irmãos perdidos na guerra.

Mas foi com a segunda Grande Guerra que as mulheres conquistaram, mais efetivamente, sua liberdade, quando, ao se horrorizarem com o tratamento violento dado aos judeus pelos alemães, notaram que a posição feminina, guardando as devidas proporções, também estivera carregada de um histórico de inferiorização e submissão. Não foi à toa que, em 1949, Simone de Beauvoir publicou “O segundo sexo”, marco teórico do feminismo até hoje; é nesta obra que ela “Falava da alienação das mulheres na ordem patriarcal masculina, na ordem biológica, ao passo que se propiciaria a liberdade de escolher seu destino” (Roudinesco, 2003, p. 143).

Toda esta trajetória de emancipação feminina é relevante para o assunto do amor, porque, ao que tudo indica, o casamento, o amor e a maternidade sempre estiveram relacionados estreitamente com a própria feminilidade. Ao passo que ser mãe e ser mulher se tornaram coisas distintas, o amor passou também a se ramificar dentre diversas configurações, outrora impossíveis. De certa forma, a história da repressão feminina é também a história do amor, e a libertação sexual, apesar de atingir também os homens e as pessoas LGBT, esteve mais profundamente ligada à história da reestruturação do feminino.

De fato, à medida em que as mulheres foram ocupando espaços originalmente masculinos, o que surgiu foi um temor à eclosão do feminino - em última instância, à terrível abolição da diferença entre os sexos. Era como se, “no exato momento em que as mulheres despertavam lentamente do longo sono de sua sujeição, a família fosse ameaçada de ser ela própria destruída” (Roudinesco, 2003, p. 146), pela força da irrupção feminina. Junto à emancipação feminina, vieram os movimentos homossexuais, de estudos de gênero, de movimentos raciais, enfim, diversas frentes que convergiram em um ponto: a queda da soberania masculina, colonialista e heterossexual. Diante disso, a família não foi extinta, mas reinventou-se; junto do amor, a monogamia, o romantismo, o casamento e as tradições transformaram-se e tiveram sua importância relativizada no plano de vida individual, “Pois, ao longo de todo o processo de revalorização familiar ao qual se assistiu até 1960, um fosso irreversível parece ter se cavado, pelo menos no Ocidente, entre o desejo de feminilidade e o desejo de maternidade, entre o desejo de gozar e o dever de procriar” (p. 146). Separou-se, então, o amor da procriação, e a invenção da maternidade - assim como apontou Giddens (2003) - coloca essa possibilidade como uma opção, não mais como a regra.

Chegando à segunda metade do século XX, mesmo o capitalismo toma novas formas de incidir sobre os corpos, com as exigências da moda e dos padrões de beleza globalizados (e em igual medida, excludentes). A partir desse momento, “as mulheres se preocuparam mais com sua imagem e em garantir um papel social que lhes permitisse mascarar sua interioridade afetiva” (p. 152). Concomitantemente, nasceu a “sociedade do espetáculo”, a cultura das aparências que Lasch (1983) descreveu, e as mulheres passaram a estar nela inseridas, quase tanto quanto os homens.

Em meio a tudo isso, no entanto, o casamento permanece, ainda que nem tão sagrado quanto antes, nem tão eternizado. Mesmo assim, seja perante a igreja ou não, diante do Estado a união matrimonial continua tendo valor distinto de uma relação não oficializada. Despido cada vez mais de seu caráter religioso, o casamento tornou-se quase uma festa laica:

Considerado um sacramento pelo direito canônico, depois como necessário à legitimação dos cônjuges e de seus filhos no direito laico, o casamento perdeu efetivamente sua força simbólica à medida em que aumentava o número dos divórcios. Como podia ele continuar a encarnar o poder do vínculo familiar se este já não era mais indissolúvel? De fato, foi cada vez mais assimilado como um rito festivo que acontecia não mais como ato fundador de uma célula familiar única e definitiva, mas como um contrato mais ou menos duradouro entre duas pessoas. (pp. 152-153)

Portanto, a família passou a ser, assim como o casamento, um acordo quase democrático, ao invés de uma instituição inabalável. A ordem familiar, agora, pode ser composta e recomposta, e a configuração depende quase somente do acordo e da vontade dos membros. Menos sujeitos a julgamentos morais, os componentes da família tem mais possibilidades de configuração; por exemplo, as “mães solteiras”, que “há menos de trinta anos eram consideradas transgressoras da obrigação de procriar imposta pelo casamento” (p. 154). Curioso notar que o termo “mãe solteira” é composto pelo status genealógico, *mãe*, e de outra palavra, usada para designar um estado civil: *solteira*. Podemos, talvez, enxergar nesta digressão terminológica a hipótese de que a maternidade antes estava tão simbolicamente ligada à feminilidade e ao casamento, que era quase sinônimo de estado civil; não se era casada, nem desquitada, nem apenas solteira: era *mãe* solteira. Talvez por isso vejamos, no senso comum, o advento de um novo termo para mulheres não casadas que criam seus filhos independentemente: são as *mães solo*<sup>23</sup>.

O complexo de Édipo não passou incólume às manifestações anti paternalistas e libertárias iniciadas nos anos 60. O “Anti-Édipo” de Deleuze e Guattari, originalmente publicado em 1972, estabeleceu um marco na crítica à psicanálise, questionando “o dogma familiarista da corporação psicanalítica dos anos 1970” (Roudinesco, 2003, p. 158), e afirmando que o inconsciente “não é nem um teatro, nem uma cena trágica, nem uma estrutura, mas uma usina, um delírio composto de fluxos múltiplos que a psicanálise aprisiona nos grilhões de um complexo semelhante a um hospício, a uma escola, a uma polícia, a uma prisão” (p. 158). De certa forma, foi uma crítica necessária, advertindo os psicanalistas a não aprisionarem o desejo na clausura que eles próprios construíram, e o anti edipianismo foi evidência do processo revolucionário que acontecia na sociedade: a ascensão do culto ao individualismo, “uma religião do eu, uma preocupação com o instante, uma abolição fantástica do conflito e da história” (p. 160) - é o que conhecemos, nas palavras de Christopher Lasch (1983), como “a cultura do narcisismo”. Portanto,

---

<sup>23</sup> Em entrevista à revista Crescer, Thaiz Leão, autora do livro “O exército de uma mulher só” (2019), fala sobre considerar-se *mãe solo* e explica: “Sobre estar sozinha: ser mãe e estar sozinha não é sobre a falta de um e sim sobre a ausência de muita gente. Principalmente de muita gente que está por perto e acredita cegamente que o único jeito de “resolver a situação” é trazendo o pai ou arrumando um outro. Lavar roupa, levar na escola, fazer marmitta não carece de teste de paternidade. Maternidade não é sobre estado civil. Filhos nos tornam mãe; companheiros não” (Dini, 2019).

À forte contestação dessa década antiedipiana, anticapitalista e libertária, sucedeu-se um retorno à norma centrada em busca da reconstrução de si. E essa passagem de um Édipo renegado para um Narciso triunfante afirmou-se inicialmente nas comunidades terapêuticas da costa californiana. Foi em seguida analisada pelos sociólogos, os psicanalistas ou os filósofos - de Heinz Kohut a Christopher Lasch em particular - como um fenômeno de desilusão ligado à perda do engajamento político. Se Édipo fora para Freud o herói conflituoso de um poder patriarcal decadente, Narciso encarnava agora o mito de uma humanidade sem interdito, fascinada pelo poder de sua imagem: um verdadeiro desespero identitário (p. 160).

Birman (2016) também vê um marco importante para a psicanálise na publicação do “Anti-Édipo” de Deleuze e Guattari (1972) considerando que estes autores buscaram retomar os aspectos perverso-polimorfos da sexualidade, conforme propusera Freud, alertando contra a restrição da sexualidade por meio de sua normatização, “para evidenciar como a leitura edipiana sobre a sexualidade seria a forma de impor uma camisa de força sobre o erotismo e inscrevê-lo sob o discurso do *familiarismo*” (p. 36). Esse *familiarismo* de Birman (2016) pode ser entendido como a tradição familiar, predominantemente pautada na moral judaico-cristã, discussão que vai ao encontro com a de Roudinesco (2003).

Através da expressão de um desejo outrora restrito à moral social e religiosa - o desejo de procriação -, todos aqueles que estavam à margem da família tradicional, desde os homossexuais até as mulheres não casadas, participam de um movimento de transformação, e não de rompimento, da instituição matrimonial: “Fascinante atualização daquele *romantic love* que pusera fim às antigas tradições de casamentos arranjados!” (Roudinesco, 2003, p. 161). Então, desde a perda do costume medieval de casar-se por alianças familiares e econômicas, e após a consolidação do modelo burguês romântico, de se casar “por amor”, deu-se uma nova transformação; o amor romântico ocidental, como Roudinesco nos mostra, não morreu, mas se atualizou: o casamento, a paternidade, o *felizes para sempre*, agora não exclui a mais ninguém - para o bem ou para o mal, está permitido a todos.

É essa a “família do futuro” que nos apresenta Roudinesco (2003), a “família em desordem” que dá nome ao seu livro. É uma família construída de forma (ainda que idealmente) horizontal, fraterna até, que se baseia nas invenções de maternidade e paternidade e se apoia na autoridade da ciência; é um refúgio contra as instabilidades do mundo, um lugar de conforto, com os “benefícios de uma alteridade livremente consentida que repousava em uma imagem cada vez mais turva da ordem simbólica” (p. 179). A família pós-moderna, e,

dentro dela, o amor romântico transformado, é um respiro de constância e pertencimento em meio à selvageria do sistema econômico. Sem dúvida, é um conforto para o sujeito pós-moderno que, mesmo que a economia, a ordem simbólica, a autoridade paterna, a propriedade, enfim, mesmo que os bens materiais e simbólicos possam se tornar obsoletos, exista sempre a possibilidade de renovar-se e reinventar-se no amor. Evidentemente, os conservadores viram de forma ameaçadora essas irrupções de nova normalidade; já que, aos renegados, *pertencer* à família tradicional era igualmente, ou senão mais perigoso do que querer destruí-la. A democratização das promessas do amor romântico, portanto, contribui para que a homossexualidade, bem como a sexualidade feminina, afastem-se da posição de proibido e de marginal que ocuparam outrora nas civilizações ocidentais.

### **Questões sobre o amor cortês na contemporaneidade**

Roudinesco (2003) nos mostra que o conceito de amor vigente não pode ser compreendido sem considerarmos o contexto histórico e social de sua hegemonia. Existe, atrelado a esse conceito, algo da ordem de uma função repressiva, é verdade: por exemplo, a fim de assegurar a continuidade da reprodução, na Grécia antiga, a opção homossexual sublimada funcionava como um escape; o mesmo ocorreu com o amor cortês na Idade Média, em que o apaixonamento puro, sublimado, por uma dama comprometida era suficiente para conter tais impulsos de infidelidade. De fato,

Lacan compara o lugar conferido à homossexualidade na Grécia com aquele ocupado pelo amor cortês na sociedade medieval. Ambos, diz ele, têm uma função de sublimação que consiste em perpetuar o ideal de um mestre no seio de uma sociedade ameaçada pelas devastações da neurose. Em outras palavras, segundo ele, o amor cortês coloca a mulher em uma posição equivalente àquela que o amor homossexual grego atribui ao mestre. (Roudinesco, 2003, p. 192)

Em nossa revisão bibliográfica, encontramos uma quantidade considerável de trabalhos que identificaram, na atualidade, alguns aspectos de idealizações amorosas, analisando-os não sob a ótica do romantismo, mas sob o olhar de uma construção social ainda mais antiga: o amor cortês. Com efeito, como resgate do amor cortês apareceu com alguma frequência em nosso levantamento bibliográfico, especialmente em autores de orientação

lacaniana, dedicaremos esta seção a uma breve discussão dos artigos selecionados, na intenção de investigarmos a hipótese de que o amor cortês tenha alguma influência na contemporaneidade, e, caso sim, quais os efeitos que isso poderia causar na permanência do amor romântico, nosso objeto de estudo.

Começemos pelo artigo de Mello (2011), que afirma que

Essa expressão, amor cortês, foi cunhada por Gaston Paris em 1883, referindo-se a um conjunto de atitudes praticadas no período medieval, por volta do século XI, no estabelecimento de relações amorosas, visando enaltecer o amor, como forma mais elevada que o estrito envolvimento sexual. (p. 23)

Segundo o autor, é por meio da sublimação que o objeto de amor, no caso, a Dama idealizada do amor cortês, torna-se um ideal inatingível e suplanta a impossibilidade da satisfação sexual, fazendo parecer que essa impossibilidade está relacionada à intangibilidade do objeto específico, e não a uma incapacidade estrutural da condição humana. A idealização da mulher amada permitia aos trovadores medievais escaparem do encontro com a realidade, poupando-se da decepção do encontro amoroso através da sublimação da sexualidade em amor devoto. De forma que,

Assim, o amor cortês realiza ao mesmo tempo a idealização do objeto e a sublimação da pulsão, sublimação esta sob forma de elevação do objeto à dignidade da Coisa, ao inscrever o significante Dama. Esta é a Mulher esvaziada de substância real e tomada como objeto de desejo. (Mello, 2011, p. 25)

Através destes mecanismos, aquele que ama nos conformes do amor cortês evita ter que se deparar com a queda de suas idealizações, que podem trazer consequências drásticas à experiência subjetiva. No entanto, questionamos ser este o modelo imperativo na pós-modernidade: as evidências, apesar de apontarem em direção a um amor de renúncia, também apontam na contramão de uma espera amorosa, já que o sujeito contemporâneo tende a preferir a solução imediata para seus conflitos, e o amor dificilmente aparece desvinculado da satisfação sexual, conforme nos apresentou Costa (1998).

Também sob o ponto de vista do amor cortês, Guimarães (2011) resgata o caráter histórico e as implicações das mudanças sociais para os destinos pulsionais, no que diz respeito à escolha da pessoa amada. Segundo a autora, as fantasias do amor idealizado, desde

o início da Idade Média, passaram a ocupar um importante lugar no imaginário, especialmente para as mulheres, e a promessa de um amor eterno pode ter impulsionado, de certa forma, o próprio movimento de emancipação das mulheres na sociedade ocidental, aproximando-se inclusive do nascimento do feminismo, de forma que:

A gênese do feminismo tomou, assim, como ponto de mira o desafio à autoridade paterna, àquele que era concebido como o juiz que ordenava a linha do destino das mulheres. Podemos supor, dessa maneira, que o grande motor do feminismo foi impulsionado pela aposta nas promessas do amor cortês, instituindo com suas ganas o declínio da imago paterna na civilização. (Guimarães, 2011, p. 3)

Além da implicação histórica, teria lugar o amor cortês nos dias atuais? De Lima et. al (2014) investigam vestígios do amor cortês nos discursos de amor dos adolescentes nos dias atuais. Sob a perspectiva da contemporaneidade, na qual a falta é preenchida com objetos de consumo, as relações se assemelham a transações monetárias, rechaçando o amor e vivenciando laços transitórios e efêmeros.

A presença do amor cortês, neste contexto, se denuncia no relato das adolescentes, onde a impossibilidade de estar com o amado não só está presente, mas é suficiente, prescindindo do caráter do encontro erótico iminente, como esperaríamos no amor romântico. Estas adolescentes não anseiam pelo encontro com o amado, nem pela posse desse objeto, mas se contentam com a impossibilidade de seu amor – uma estratégia para adiar o encontro com o outro sexo e, logo, o embate com o real (De Lima et. al., 2014).

Não recusamos esta hipótese, mas pensamos que pode complementar a nossa. O amor cortês pode existir na atualidade, mas isso não significa que é o único. De fato, as evidências apontadas pelos autores podem nos ajudar a indicar o amor romântico, já que nos relacionamentos contemporâneos nem sempre a renúncia amorosa é imperativa, como no amor cortês. Neste último, o amor em si, em sua impossibilidade, é a meta final do apaixonamento – apenas amar a Dama basta, e a renúncia à amada transforma a dor da solidão em virtude. Falta a compulsão pelo *felizes para sempre*, falta a necessidade constante de estar com o amado, de controlá-lo e de possuí-lo; existe um viés egoísta no amor romântico que falta ao amor cortês, e que explica porque este último prestou serviço à moralidade cristã medieval, bebendo da fonte do amor *caritas* e atribuindo novo valor ao amor casto.



Temos então que, através destes mecanismos, aquele que ama nos conformes do amor cortês evita ter que se deparar com a quebra de suas idealizações, que podem trazer consequências drásticas à experiência subjetiva. No entanto, as evidências encontradas na pós-modernidade, apesar de apontarem em direção a um amor de renúncia, também apontam na contramão de uma espera amorosa, já que o sujeito contemporâneo tende a preferir a solução imediata para seus conflitos, e o amor dificilmente aparece desvinculado da satisfação sexual, conforme nos apresentou Costa (1998).

Então, quando falamos de amor cortês, a impossibilidade de estar com o objeto de amor é compulsória; na verdade, é a *condição* para o apaixonamento. Moura e D'Agord (2012) abordam esse aspecto do amor que não só prescinde a presença do outro, mas *evita* que o encontro amoroso aconteça – funcionando também como alternativa de fuga ao temido encontro sexual.

No amor cortês, a meta é puramente sublimatória: considerando que o objeto de amor é inteiramente idealizado, a satisfação está no próprio ato do apaixonamento, e não na posse do objeto amado, como no amor romântico. A busca constante, no segundo, é imperativa: o *ideal* de amor nunca é atingido, mas os *objetos* são transitórios e acessíveis – e a busca visa à conquista, mesmo que esta nunca aconteça. No amor cortês, não há busca, apenas o amor em si, sublimado em afeição. Além disso, como apontamos inicialmente, o amor romântico é uma montagem histórica, e que não se opõe às características do amor cortês; ao contrário, traz em si características desse e de outros tipos de amor anteriores a ele.

Portanto, no amor romântico, o desejo sexual e a afeição convergem para o mesmo objeto, e o sentimento de amor não substitui o encontro sexual, como no amor cortês. No segundo tipo, o objeto de amor tem um caráter patamar sublime, é puro demais para ser tocado, e o sentimento já é o próprio fim, expresso em canções ou em relatos de sofrimento amoroso. Apesar das idealizações cumprirem forte papel no amor romântico, o apaixonamento em si não é a meta final da pulsão, mas sim a posse (e, levada às últimas consequências, a destruição) do objeto. O amor romântico impera ser vivido, encenado, é compulsório – não que no amor cortês não se deseje estar junto do ser amado, mas para o amor romântico essa é a única opção possível. Assim, “a tônica do amor romântico traz a ideia de uma relação de reciprocidade do par quanto aos seus sentimentos, sendo a

coincidência no dar e receber afeto e prazer o grande pilar do relacionamento amoroso” (Amorim e Stengel, 2014, p 181).

Consideramos, então, que o amor romântico e o amor cortês não são excludentes, podendo a sociedade contemporânea subsidiar a permanência de ambos. No entanto, dadas as evidências que apresentamos até então, consideramos que a leitura do amor cortês não sana as alternativas de sofrimento amoroso na atualidade e, embora seja possível sua persistência até os dias atuais, o amor romântico parece exercer maior impacto nas formas de relacionar-se de hoje.

Já as narrativas românticas, que sucederam o amor cortês, têm um papel social mais ambivalente em relação a seu antecessor. Apesar de apresentarem também aspectos de controle da sexualidade, no sentido de confinar amor e desejo ao casamento monogâmico, o amor romântico também acabou contribuindo para a construção de um projeto amoroso mais libertário, centrando a escolha do parceiro nas características idiossincráticas do apaixonamento e não na pressão social que outrora firmaria o contrato de casamento. O movimento contemporâneo deu mais uma nuance de liberdade ao amor, sem necessariamente romper com ele: o projeto de uma vida amorosa não perdeu seu status reconfortante perante a instabilidade do mundo, apesar de não ser mais a única opção; a via da felicidade pelo amor, sobre a qual Freud discorre desde “O Mal-estar na civilização” (1930/2011), torna-se mais fluída, não se confina aos limites da orientação sexual nem das identidades de gênero. O casamento não obrigatoriamente passa pelo crivo do Estado ou da Igreja, mas continua sendo um contrato de estabilidade. Ao contrário do que temiam os conservadores, a libertação sexual não aboliu o casamento, mas o subjugou a seus próprios termos.

Portanto, o amor cortês tem, por definição, o caráter de inacessibilidade ao objeto de amor, assemelhando-se ao amor *platônico*, ou seja, o amor casto, sublime, despido de desejo sexual. Não é o caso do amor romântico: este, por mais que tenha herdado do amor cortês o status grandioso do amor, urge à posse do amado, do prazer sexual e da presença física deste; é um amor que une o excelso e o mundano, o sentimental e o sensual. Desta forma, podemos sugerir que, baseados em nossas reflexões até o presente momento, é mais raro notarmos, na contemporaneidade, um exemplo de amor sublime como seria o dos cortesãos medievais. Pelo contrário, o que nos parece ser a tendência da pós-modernidade é justamente o imperativo das sensações, da vivência desprendida da sexualidade e da busca pelo prazer imediato, tal como

apontamos em nosso primeiro capítulo, especialmente sob a ótica de Bauman (2003). Não julgamos ser impossível observar evidências do amor cortês na atualidade, mas estamos mais inclinados a considerar o amor romântico como uma tendência muito mais acentuada. Com isso, podemos inferir que a análise dos relacionamentos amorosos sob a perspectiva do amor cortês, apesar de interessante, não esclarece as questões que abordamos em nosso percurso.

## Através do espelho de Narciso

Passemos, então, à discussão das questões contemporâneas sob a ótica de um importante operador, que apareceu em várias etapas de nossa reflexão: o narcisismo. De acordo com Roudinesco (2003), a diferença mais marcante entre Édipo e Narciso é que o primeiro preferiu sacrificar-se, cegando a si mesmo e condenando-se ao exílio, para proteger a cidade de sua tragédia pessoal; Narciso, por outro lado, encerra sua vida justamente para evitar que sua beleza se desvanecesse, com a velhice, ou que fosse compartilhada, produzindo descendentes - um sacrifício é altruísta, e o outro é egocêntrico. É através desse movimento de individuação que nasce a peculiar contradição da contemporaneidade: por um lado, a diferença anatômica entre os gêneros passa a ser questionada como pedra angular da criação da família (por meio das uniões homoafetivas, das famílias adotivas, homoparentais, fertilização *in vitro* e assim por diante); por outro lado, em poder da transgressão da norma divina da concepção, esses mesmos indivíduos reivindicam à norma da tradição, posto que não desejam a extinção da família, mas, sim, exigem *participar* dela.

Nesse sentido, Joel Birman, em “Amar a si mesmo e amar o outro” (2016) nos traz algumas contribuições para pensar a contemporaneidade, em especial sob o operante do narcisismo. O autor questiona como poderíamos encontrar o equilíbrio entre o investimento objetual e o investimento libidinal no próprio eu, especialmente “em um ambiente cultural para muitos marcados por um excesso narcísico que nos faz desconsiderar o nosso semelhante ou agir com violência em relação a ele” (p. 13); sua perspectiva da contemporaneidade é notadamente marcada por um aumento dos investimentos narcísicos, fazendo o sujeito narcisista sobre o qual escreveu Lasch (1983) uma realidade muito mais acentuada nos dias de hoje.

Birman (2016) destaca que em “Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade”, na sua edição inicial, em 1905, inexistia o conceito de narcisismo, que será enunciado por Freud apenas em 1914, em “Introdução ao narcisismo”. Apesar disso, as devidas referências ao complexo de Édipo e à sexualidade, ainda que sem a formulação do conceito específico do narcisismo, já estavam formuladas neste ponto da teoria freudiana. Segundo Birman, antes da *Introdução ao narcisismo* em 1914, Freud já esboçava noções deste conceito, sobretudo em

1910, com o texto sobre “Uma lembrança da infância de Leonardo da Vinci”, e em 1911, no estudo sobre a biografia de Schreber. Esse autor pontua que,

Porém, num ensaio de 1910, intitulado “A perturbação psíquica da versão na concepção psicanalítica” (1910i), Freud evidencia como as pulsões de autoconservação poderiam ser afetadas pela incidência da libido, subvertendo então as linhas de investimento no campo do eu. O discurso freudiano começa assim a enunciar que as pulsões do eu seriam também de ordem sexual e não norteadas pelo “interesse”, como supunha inicialmente. (p. 25)

Vemos, então, que mesmo na pulsão de autoconservação existe um investimento erótico, que podemos considerar como um autoerotismo. Isto, não obstante, não é um rompimento da dicotomia entre investimento no eu e investimento objetal; o autoerotismo remete à experiência do narcisismo primário, da completude em relação ao objeto, enquanto o eu dos investimentos objetais é o eu do narcisismo secundário, de rompimento com o objeto originário e marcado pela interdição edípica.

O eu narcísico da criança é, como vimos, um sucedâneo do desejo dos pais, que se realizam por meio das realizações dos filhos e neles projetam suas insatisfações. Com isso, a criança é vista sob a aura das idealizações paternas, elevando-o ao status de *majestade*, conforme nos apresentou Freud (1914/2010). Temos também que, analisando as instâncias psíquicas contidas nos escritos freudianos, podemos notar a existência de duas instâncias distintas: o *eu ideal* e o *ideal de eu*. Retomando a discussão teórica desses dois conceitos, cabe-nos ressaltar, mais uma vez, que essa distinção jamais é estabelecida, dentro da própria obra freudiana, cabendo aos comentadores psicanalíticos refinarem tais concepções. Reiteramos que, conforme Birman (2016):

Nessa diferenciação metapsicológica, no registro do eu ideal o infante seria seu próprio ideal e seria marcado pela onipotência; enquanto que, em contrapartida, no ideal do eu o infante se submeteria a um ideal que lhe transcenderia (*ibidem*). Vale dizer, se o registro do eu ideal seria marcado pelo narcisismo primário, o registro do ideal do eu seria marcado pelo *narcisismo secundário* (*ibidem*). (p. 26)

É em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921/2010) que Freud procura diferenciar a psicanálise da psicologia, considerando a existência de “um conflito permanente entre o investimento dirigido ao eu e o que se voltaria para o campo do objeto, isto é, para o

campo do *outro*” (Birman, 2016, p. 27). Então, sob a ótica psicanalítica, existe uma relação perpétua entre o investimento narcísico e o investimento no outro, que, em última instância, compõe um conflito entre o eu ideal (o resquício de completude narcísica) e o ideal de eu (idealizações externas ao eu, construídas posteriormente ao complexo de Édipo). Fica evidente que existe uma oposição entre os registros do eu e do outro, tornando imprescindível analisar não só o próprio eu, mas as relações familiares - e, subsequentemente, culturais - que moldam o sujeito. E, sobretudo, “seria o complexo de Édipo, pela mediação da operação da castração, o que promoveria então esta inflexão decisiva no psiquismo e reordenaria o campo do sujeito” (p. 27); é por meio do complexo de castração que o sujeito se vê apartado de seu eu ideal, autossuficiente, e é lançado à realidade, frequentemente frustrante e desafiadora, inclusive na vida amorosa.

Birman também escreve sobre a análise lacaniana do declínio da imagem paterna, algo que vai ao encontro com o que encontramos em Lasch (1983) e Roudinesco (2003). Sob esta visão, na modernidade ocorreu um processo de fragilização dessa imagem paterna, junto de uma supervalorização das figuras materna e fraterna. Existiu um processo de humilhação da figura do pai - ao qual nos dedicamos a analisar anteriormente - e, conseqüentemente, “à fragilização do complexo de Édipo, o que conduziria de maneira inequívoca ao incremento significativo das neuroses e de outras perturbações psíquicas (Lacan, 1938)” (p. 30). Considerando que estamos falando da modernidade ocidental, podemos afirmar que efetivamente ocorreu, no final da modernidade, a decadência da autoridade paterna, o que nos leva às elaborações freudianas contidas no “Mal-estar da civilização” (1930/2011).

Na sociedade ocidental, o conceito de complexo de Édipo adquiriu notoriedade, ao ponto de alçar um status normativo, e, dentro dele, a importância da distinção entre o eu e o outro. Vendo desta forma, a imagem paterna - aquela que interdita efetivamente a realização do desejo incestuoso - é o que mantém a dinâmica edípica nos eixos. E, de acordo com Birman (2016),

Vale dizer, Lacan opunha de maneira decisiva os registros próprios do eu ideal e do ideal de eu, como Freud já o fizera, na medida em que o primeiro seria tributário do olhar (materno) do outro, enquanto que o segundo seria regulado por uma mediação que transcenderia o campo deste olhar, de forma que a imago do pai poderia regular a imago materna e a imago fraterna. (p. 31)

Portanto, mesmo em declínio, a imagem paterna subsiste, sustentando o complexo de Édipo, mesmo na pós-modernidade. Consideramos esta não uma abolição, mas uma transformação, conforme argumentamos com o “novo paternalismo” de Lasch (1983); de forma que estaremos seguros em afirmar que o paternalismo moderno, pré-guerra, subsiste em resquícios mas tende a dar espaço a um paternalismo mais fraterno, democrático.

Esta lógica restritiva da sexualidade também foi denunciada por Butler (1989) em “Problemas de gênero”. Segundo Birman (2016), a problematização que a autora suscitou tinha no centro o conceito de *heterossexualidade compulsória*, a máxima da normatização afetiva; de fato, Birman considera que “Foi justamente esta heterossexualidade compulsória que teria sido legitimada pela psicanálise e pela leitura estruturalista de Lévi-Strauss, pela qual a interdição do incesto foi a via preferencial pela qual o desejo seria norteado pelas trilhas da heterossexualidade” (p. 36). Esta reflexão é interessante pois nos mostra que, ao mesmo tempo que o discurso psicanalítico foi amplamente difundido e aceito como padrão na era moderna, este mesmo discurso foi alvo de questionamento - e ainda o é - com a passagem para a pós-modernidade. Podemos relacionar esta tendência com a fragilização da lei paterna, da autoridade do masculino, à qual nos referimos anteriormente, e cremos que ela é bem-vinda, pois a desconstrução do Édipo e a reestruturação da psicanálise de acordo com as mudanças sociais mostra que ela sempre pode ser reinventada e acompanhar os tempos.

Assim, após a década de 1960, o complexo de Édipo foi colocado em questão, discutido e expandido, permitindo aos estudiosos de hoje pensarem questões específicas de nossa contemporaneidade. Assim como o conceito edípico, o narcisismo, segundo Birman (2016), também vem sendo alvo de debates e transformações:

Em contrapartida, o narcisismo a que se alude hoje não se refere mais ao infante sexualmente pujante de Freud, mas ao *narcisismo negativo*; tal como na leitura dos estados-limite foi devidamente formulado por Green (1988)... Seria esta nova modalidade de economia do narcisismo que se registra atualmente no campo clínico, nos estados-limite, e que se inscreve igualmente no espaço social como forma de subjetivação privilegiada para descrever o sujeito na pós-modernidade, tal como Lasch a realizou quando enunciou o conceito de *cultura do narcisismo* para descrever a sociedade contemporânea (2005). (p. 38)

Este sujeito do “narcisismo negativo”, conforme escreve o autor, é aquele que demanda constantemente o olhar do outro, necessitando do investimento narcísico dos outros para se validar. É um sujeito marcado pelo vazio - por isso o uso do termo “negativo” - e por uma falta de potência que, para ele, é avassaladora. E, mais ainda, “Não é por acaso que a *depressão* é a contrapartida necessária da descrição que se faz dos ditos estados-limite na atualidade, pois aquela evidencia no limite a perda da potência de si do sujeito que foi narcisicamente esvaziado na contemporaneidade” (Birman, 2016, p. 38). Essa descrição nos remete ao sujeito narcisista sobre o qual escreveu Lasch (1983): esvaziado de sentido próprio, dependente do olhar e da validação dos outros para sentir-se vivo - e isso considerando que, em 1979, quando Lasch publicou “A Cultura do Narcisismo” pela primeira vez, nem sonhava-se com a ascensão e a popularização das redes sociais como temos hoje, e com a exposição que elas seriam capazes de proporcionar.

Birman (2016), assim como Roudinesco (2003), vê uma trajetória de desconstrução social da família nuclear burguesa, e que para ele está articulada com a dimensão negativa do narcisismo. O começo da incursão contrária à tradição familiar, para o autor, foi desencadeado pelas revoluções sexuais dos anos 1960, em especial as de libertação feminina; o questionamento e a recusa das mulheres em assumirem unicamente o papel de mãe no seio da família levou à ruína da célula familiar cristalizada. Com isso, a figura do bebê-majestade também sofreu um golpe: se a maternidade deixa de ser o centro da união familiar, a relação dos pais com os filhos também se modifica. Podemos compreender que é nesse ponto que começa a negatização do narcisismo, através do esvaziamento de instituições que antes eram pétreas, como a família, podemos inferir que perde-se um dos principais referenciais emocionais, ocasionando um certo desalento. Assim,

Porém, com esta desconstrução da família nuclear burguesa foi a tradição do *patriarcado* que começou a ser também desconstruída, de maneira radical. Se o *feminismo* foi o tempo histórico inaugural deste processo social, o movimento *gay* foi o tempo segundo deste processo social e histórico, de forma que o movimento do *transgênero* foi o tempo terceiro e atual desta desconstrução, neste processo abrangente. Enfim, as *novas formas de conjugalidade* e as novas modalidades de família são o contraponto da desconstrução da família nuclear burguesa. (Birman, 2016, p. 39)



Talvez possamos ir um pouco além, indo ao encontro das propostas de Roudinesco (2003), e considerar que, antes mesmo do feminismo nos anos 60, a própria psicanálise e os avanços da ciência começaram o processo de desconstrução do saber patriarcal, e fizeram surgir a revolucionária possibilidade de que as mulheres poderiam ser dotadas de sua própria sexualidade. De qualquer forma, a hipótese trazida por Birman (2016), de um narcisismo esvaziado, que sucedeu as grandes mudanças culturais no último século, é bastante importante em nosso estudo, se pensarmos que, talvez, após grandes rupturas e transformações sociais, ainda fique um vazio em relação ao substituto das tradições que moveram a humanidade até então.

Dentro da leitura apresentada por Birman (2016), podemos considerar que, da mesma forma que “a figura de Édipo foi a forma de subjetivação constitutiva do sujeito na *modernidade* (complexo de Édipo) e na *modernidade avançada* (estrutura edipiana), a marca negativa de narcisismo no sujeito atual é a contrapartida das novas formas de poder” (p. 39). Para o autor, a dinâmica narcísica toma a frente das questões da subjetividade contemporânea - o que não significa romper com o modelo edípico, mas apenas destaca a ascensão de uma nova problemática, particular de nossos tempos.

A assunção de que a contemporaneidade acaba por fomentar um sofrimento específico de sua época foi explorada por Casadore e Hashimoto (2012), que abordam, mais especificamente, a questão do desamparo na cultura atual. Partindo do pressuposto de que o modo de produção capitalista causou profundas mudanças na subjetividade, os autores apontam, na contemporaneidade, o aumento da dificuldade do sujeito em lidar com as decepções cotidianas e, em especial, as decepções amorosas. Nesse sentido, o desamparo apareceria como uma marca da contemporaneidade, “caracterizada justamente pelo declínio de uma ‘figura’ de certezas, de segurança e proteção – seja essa o Estado, a comunidade, a religião ou mesmo a ciência (ou paradigmas científicos) enquanto detentores de verdades e confiança absolutas” (p. 193). O declínio das figuras de proteção e segurança, aqui descrito, faz coro aos outros argumentos que apresentamos anteriormente, reforçando a hipótese da falência das instâncias paternas da modernidade.

Seguindo a linha de pensamento de Casadore e Hashimoto (2012), compreende-se que o sujeito contemporâneo precisa lidar com a relação antagônica entre dependência e liberdade, entre onipotência narcísica e a fragilidade do desamparo frente à inconstância do

mundo. Dentro desta perspectiva, o compromisso de uma relação amorosa parece limitar o sujeito, privando-o da (suposta) liberdade que a pluralidade de estímulos contemporânea oferece. Com efeito, tais concepções nos remetem à dicotomia apresentada por Bauman (2003), que descreve o sujeito da pós-modernidade como um pêndulo: hora oscilando em direção à segurança de um relacionamento estável, hora atraído em direção à liberdade solitária do prazer imediato.

Então, os autores se dedicam à discussão sobre o texto freudiano “Introdução ao narcisismo” (1914/2010), que introduz a noção de que existe um componente narcísico no apaixonamento. Assim, seriam distintas a libido do ego e a libido objetal, que, pelo princípio de conservação libidinal, estariam em oposição – o investimento de uma implica no empobrecimento da outra. Por isso, o investimento amoroso (da ordem da libido objetal), empobrece o investimento no eu, implicando em diferentes graus de renúncia em nome do amor. Disto também decorre a distinção entre dois tipos de amor objetal: o narcísico e o anaclítico (ou *de apoio*); no primeiro, ama-se um reflexo do próprio eu, preterindo os aspectos da alteridade, diferente do segundo modelo, que admite o objeto de amor como diferente do eu desde o início. Apesar de não abandonar completamente o narcisismo, o apaixonamento anaclítico se difere do narcísico por este último direcionar o amor a uma parte do próprio eu, sendo, assim, um investimento de caráter autoerótico.

Os autores se voltam, então, à questão do desamparo: de forma geral, em ambos os tipos de amor, há a tentativa de retorno à satisfação primária, à recuperação de um amor que foi ideal de plenitude e, logo, uma tentativa de lidar com o desamparo da vida adulta. Devido às vicissitudes da contemporaneidade, o sujeito tende a adotar um funcionamento predominantemente narcísico, oscilando entre fantasias onipotentes e a queixa de um vazio existencial. Desta forma,

a noção de alteridade dentro da existência é hoje desqualificada e quase sem espaço no que concerne à moral hedonista do narcisismo, enquanto o outro é reduzido apenas a um objeto de gozo, quase descartável, perante o crescimento do eu à custa daquele. (Casadore & Hashimoto, 2012, p. 196)

Dentro dessa lógica, o artigo descreve o sujeito narcisista, que, cada vez mais desconfiado e incapaz de estabelecer uma relação saudável com o outro, torna-se egoísta e

manipulador – encaixando-se bem nos aspectos econômico do capitalismo da competição e da ambição sem restrições; e, além disso, a suposta onipotência hedonista funciona também como uma defesa à dependência, criando a ilusão de que um eu fragilizado possa, de fato, ser autossuficiente. Desta forma, as relações amorosas deixam de ser regidas somente pelos fatores que sustentavam a hegemonia do amor romântico, como a repressão sexual, a vergonha, a moral, o pudor e a sacralidade da união matrimonial, e o amor romântico perde o monopólio, tornando-se apenas uma forma de relacionar-se, dentre outras que emergem no cenário contemporâneo.

Com efeito, as contribuições de Casadore e Hashimoto (2012) corroboram com nossas descobertas, reforçando as hipóteses de Birman (2016) de uma ascensão da problemática narcísica na contemporaneidade. No campo dos relacionamentos amorosos, as expressões dessa dinâmica, específica da pós-modernidade, parecem acabar favorecendo o tipo de amor narcísico, em detrimento do amor anaclítico, e as relações amorosas contemporâneas parecem mais frágeis, subjugadas ao egoísmo do culto ao eu.

Outra evidência da exacerbação do sofrimento narcísico na atualidade é oferecida por Cunha (2016), que argumenta que, para a psicanálise, o sujeito narcisista encontra correspondência no surgimento dos pacientes limítrofes, ou *borderline*. Segundo o autor, o paciente *borderline* apresenta, como algumas de suas características mais marcantes:

1. um sentimento grandioso de importância ou exclusividade;
2. preocupação com fantasias de ilimitados sucesso, poder, brilho, beleza ou realização ideal no amor;
3. exibicionismo, requerendo a pessoa atenção e admiração constantes;
4. indiferença fria ou sentimentos acentuados de raiva, inferioridade, humilhação ou vazio como resposta a críticas ou fracassos; (Cunha, 2016, p. 96)

Podemos observar, como nota Cunha (2016) que a descrição nosográfica do transtorno *borderline* remete, de forma muito próxima, ao sujeito narcisista ao qual nos referimos. Nas palavras de Lasch (1983), o narcisista é aquele que procura o psicólogo ou psiquiatra com sintomas difusos, da ordem de um vazio, depressão e “oscilações violentas de autoestima e uma incapacidade geral de progredir” (Lasch, 1983, p. 62). Tais descrições nos remetem também ao narcisismo negativo, sobre o qual Birman (2016) escreveu, especialmente na sensação de esvaziamento e nas oscilações de energia narcísica (na linguagem leiga, traduzida

no conceito de autoestima), bem como na exibição de um Eu inflado, que usa a máscara da onipotência para disfarçar o vazio interior.

Para Daniel Coelho (2016), o narcisista contemporâneo de Lasch (1983) é um pouco diferente da figura clássica do individualista americano, porque, diferente do segundo, o primeiro rompe seus laços afetivos sem direção nem grandes propósitos, mas em nome de um objetivo vazio. O narcisista contemporâneo se vê em meio a uma *descontinuidade histórica*, um rompimento com a história clássica em direção a um mundo constantemente atualizado e incerto, o mundo da globalização. O que Coelho (2016) aponta é que, essencialmente, o narcisista contemporâneo não é aquele que simplesmente afirma o eu em detrimento do outro, mas ao contrário: é o que depende da afirmação do outro para construir o eu. Isso não quer dizer que o culto ao eu não é um traço da sociedade contemporânea, mas a forma como é conduzido esse culto é que deve ser levada em conta: a terapêutica, o trabalho motivacional e as relações são construídas em torno de um eu fragmentado que, apesar de desejar o centro das atenções, não é pleno se não estiver sendo visto. Esse ponto de vista nos faz lembrar da crescente ascensão dos treinamentos de *coaches*, da procura cada vez maior por cursos, livros e vídeos motivacionais e do exponencial sucesso que a literatura de auto-ajuda tem obtido atualmente<sup>24</sup>.

Pensamos, então, que se considerarmos que o adoecimento narcísico é uma tendência contemporânea, podemos compreender melhor o processo histórico que nos trouxe até aqui. Com a queda das instituições da lei e da força do pai, questionadas pela ciência e pelas revoluções sexuais nela ancoradas, a decadência das instituições morais deixa no sujeito uma marca de desamparo; mesmo a família, detentora de conhecimento e refúgio nas figuras do pai e da mãe, torna-se mais fluida. Ao mesmo tempo em que esta desconstrução traz consequências positivas, como a autonomia das mulheres, a legitimação das sexualidades marginalizadas e a criação dos filhos de forma igualitária em vez de totalitária, por outro lado, vem também com seus percalços, especialmente em relação ao esvaziamento das figuras de autoridade sem, necessariamente, colocar outras em seu lugar.

Nossa compreensão é de que, com as transformações do modelo capitalista e suas repercussões no sistema social (para mencionar alguns aspectos que falamos anteriormente: a

---

<sup>24</sup> Em levantamento publicado em janeiro de 2020 pela Revista Istoé, todos os 15 livros mais vendidos no Brasil em 2019 foram títulos de não-ficção, e todos pertenciam à categoria de autoajuda.

valorização da competição, do mérito, do *self-made man*, o projeto de vida pautado na constante superação de si e dos outros, o culto ao eu e o hedonismo), o valor do eu é tido na mais alta estima, e a construção do projeto de si frequentemente triunfa sobre as necessidades dos outros. Onde ficaria o amor e a família dentro deste contexto? Podemos sugerir que o projeto familiar entre em cena paralelo ao projeto econômico e/ou profissional, tornando-se, talvez, uma conquista de outra ordem. E o amor romântico, que à primeira vista parece estar deslocado diante de tantas vicissitudes, parece-nos, na verdade, estar nos bastidores dessas resoluções: uma bóia de salvamento, uma esperança acolhedora, uma crença sutil de que, talvez, seja possível compartilhar as conquistas com outrem, e proteger-se da fugacidade e da competição implacável no seio de um amor tranquilo - mesmo que este se prove uma ilusão momentânea, e que a busca, invariavelmente, continue.

### **Feminilidade e amor romântico: trajetórias consonantes**

Vimos apresentando alguns aspectos que evidenciam uma certa relação de congruência entre as questões da feminilidade e alguns aspectos mais proeminentes presentes no enredo das histórias românticas. Dentre eles, a característica mais notável é o caráter arbitrário do amor, fazendo com que a escolha do parceiro amoroso seja predominantemente pautada no apaixonamento, e não mais em acordos entre as famílias, em relações econômicas e na tradição, abrindo espaço para que as mulheres pudessem assumir maior responsabilidade na escolha de parceiros. Nesta seção, discutiremos com maior atenção os desdobramentos da trajetória do amor romântico, especialmente sob o ponto de vista da feminilidade.

Em “Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade” (2016), Maria Rita Kehl faz um resgate das questões do feminino e das construções sociais que o permeiam, especialmente na passagem para a modernidade e no contexto histórico das pacientes histéricas, que marcaram o nascimento da psicanálise. Analisando os percalços da construção do conceito de feminilidade, apresentam-se reflexões importantes sobre os aspectos sociais implicados na construção subjetiva, o que nos ajudará a compreender o lugar do amor romântico, inserido no seio da construção familiar, em meio às transformações subjetivas nos últimos séculos.

Conforme a autora, a constituição subjetiva não permanece incólume às transformações sociais, iniciadas no século XVIII, o chamado “século das Luzes”, e acentuadas do século XIX até hoje, com as subseqüentes revoluções no modo de produção, e certamente não estará imune às imensas metamorfoses do mundo tecnológico e altamente globalizado de hoje. Segundo a autora, o *indivíduo* ao qual nos referimos é produto do humanismo do século XIX, “que tem na Declaração dos Direitos do Homem sua ‘certidão de nascimento’” (p. 26), e a construção do conceito familiar burguês está atrelada a esta noção de indivíduo, colocando a família na posição de um espaço predominantemente privado, inserido no contexto social mas, de certa forma, imaginariamente imune ao resto do mundo. Desta forma,

Modernidade, urbanização, industrialização, organização da vida pelos parâmetros da eficácia industrial e da moralidade burguesa, nascimento da família nuclear, separação nítida entre os espaços público e privado - a esse conjunto de mudanças que em menos de cem anos modificou a sociedade europeia corresponde um novo tipo de sujeito. (Kehl, 2016, p. 26)

Tais concepções se aproximam das elaborações de Giddens (2003), que descreve, do ponto de vista sociológico, a construção da intimidade - e subseqüentemente, do conceito de *individualidade*, estranho às eras anteriores. Kehl (2016) vai ao encontro dessa visão, considerando também que a filosofia romântica, que tornou-se hegemônica durante a maior parte do século XIX, traz um novo tipo de valorização do *eu*, de um idealismo sonhador e passional, e que, sem nenhuma surpresa, foi o berço do *amor romântico*, que é nosso objeto de estudo. Mas a crença exacerbada na autoridade do eu traz, por outro lado, um rompimento com as instituições hereditárias, outrora soberanas; o patrimônio não mais precisa ser necessariamente herdado, nem o nome, nem a filiação, e o individualismo e a exaltação do esforço próprio têm um lado negativo: a solidão de não poder se amparar na hereditariedade, de estar lançado sempre à própria sorte. Sobre esse aspecto, Kehl (2016) escreve que

Essa perda de fé nas *condições imaginárias* do patrimônio (simbólico) herdado produziu na modernidade, a meu ver, um forte sentimento de desamparo e responsabilidade diante do destino pessoal; sentimento que facilmente se transforma em culpa neurótica pela impossibilidade de cumprir com os ideais contraditórios que orientam esse destino. (p. 28)

Podemos colocar o projeto amoroso também nesta conta, se pensarmos que, suspensa a hegemonia da hereditariedade e o costume dos casamentos arranjados por conveniência, o poder de escolha do parceiro amoroso recai quase inteiramente sobre o eu, bem como todo fracasso nesse sentido. É uma bênção e uma maldição: o preço a se pagar pelo direito individual é o do desamparo e o do desenraizamento. Ocorreu que a queda das tradições monárquicas, que “determinavam os destinos dos súditos de acordo com a origem familiar, foram gradativamente desautorizadas pelos novos valores advindos da recém-inaugurada mobilidade social” (Kehl, 2016, p. 29). Tais transformações fazem com que a responsabilidade pelas escolhas recaiam sobre o próprio indivíduo, algo que, como podemos notar corriqueiramente nos dias de hoje, continua sendo imperativo na construção de um projeto de vida, seja no âmbito profissional, acadêmico ou amoroso.

Dentro da construção familiar, esse paradigma se expressa em um “duplo vínculo” (Kehl, 2016), que, ao mesmo tempo que mantém o sujeito ligado afetivamente à sua família de origem, também o faz sentir o sobrepeso das idealizações familiares sobre si, sejam elas congruentes com seu próprio projeto de vida ou não, e fazendo com que, em última instância, este sujeito se revolte contra a família e busque reivindicar sua independência. Um exemplo é o caso das primeiras reivindicações das mulheres burguesas - que, como sabemos, frequentemente se viam caindo em sofrimento histérico diante da enorme dissonância entre seus desejos e os desígnios sociais impostos sobre elas. Desta forma, “A esperança de fazer da vida uma ‘aventura pessoal’, versão romantizada dos delírios da ascensão social e autonomia que sustentam a ordem burguesa, entra em conflito com as exigências de filiação e disciplina familiar, sem as quais essa ordem também se vê ameaçada” (p. 30). Podemos compreender, portanto, o porquê de as mulheres serem substancialmente mais suscetíveis aos ideais românticos, especialmente no que diz respeito ao amor: porque foram elas que se encontraram em maior restrição de liberdade sexual, e que raramente tinham alguma voz na escolha de seus maridos em casamentos arranjados.

Do ponto de vista metapsicológico, a crença na autonomia do eu pode ser vista como um aumento nas exigências do superego, fazendo com que o ego seja submetido a um processo de recalçamento da memória da autoridade, como uma forma drástica de cortar os vínculos com a tradição. É como uma “herança nos deixada sem testamento algum” (Kehl, 2016, p. 31), que aprisiona o sujeito nos domínios da culpa neurótica, fadado à tentativa de

exercer a autonomia, cobrada pelo superego, enquanto se sente culpado por estar em dívida com a tradição. Então, “é evidente que o recalçamento da memória não produz liberdade, e sim repetição” (p. 31).

Em sua leitura de Calligaris<sup>25</sup>, a autora aponta que, de fato, o inconsciente freudiano é pautado na ideia de *tradição*. Assim, o sujeito da psicanálise é fundado sobre uma suposta autonomia subjetiva, que só é possível a partir do esquecimento da totalidade da tradição originária. E, na verdade, “Isso não significa que a tradição deixe de determinar o sujeito; pelo contrário, e muito de acordo com o pensamento de Arendt<sup>26</sup>, ela se torna ainda mais poderosa na medida em que o sujeito vive sem saber o que o domina” (p. 34). Podemos imaginar que algo semelhante tenha acontecido com as convenções matrimoniais e com o amor romântico, e que sua permanência na contemporaneidade esteja inscrita no mesmo nível das tradições renegadas - que, ao invés de terem desaparecido, permanecem como ecos no inconsciente neurótico.

Mas então, dediquemo-nos à questão da crença na autonomia do eu, legado da filosofia romântica que incentivava o culto às paixões idiossincráticas. Kehl (2016) nos aponta que a convicção na autonomia pode ser vista, intrapsiquicamente, como um aumento nas exigências do superego, fazendo com que o ego seja submetido a um processo de recalçamento da memória da autoridade - como uma forma drástica de cortar os vínculos com a tradição. É como uma “herança nos deixada sem testamento algum” (Kehl, 2016, p. 31), que aprisiona o sujeito nos domínios da culpa neurótica, fadado à tentativa de exercer a autonomia, cobrada pelo superego, enquanto sente-se culpado por estar em dívida com a tradição. Então, “é evidente que o recalçamento da memória não produz liberdade, e sim repetição” (p. 31).

Então, para essa autora, as mudanças sociais, desencadeadas pelo novo modelo científico, contribuíram para a criação da crença imanente na soberania da *personalidade*. A filosofia romântica deu lugar ao positivismo, na segunda metade século XIX até meados do

---

<sup>25</sup> Contardo Calligaris, *As incidências do social na clínica*, seminário apresentado em abril e maio de 1993 na livraria Pulsional, em São Paulo. Kehl ressalta que “As citações são baseadas em minhas anotações pessoais, sujeitas a imprecisões” (nota de rodapé, pp. 33-34).

<sup>26</sup> Kehl se refere à obra “Entre o passado e o futuro”, de Hannah Arendt, publicada em 1961, onde a autora afirma que “O fim de uma tradição não significa necessariamente que ela tenha perdido seu poder sobre a mente dos homens. Pelo contrário, às vezes parece que esse poder das noções e das categorias cediças e púidas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva” (Kehl, 2016, p. 53).



século XX, onde se situa inclusive o nascimento da psicanálise. Em suma, “A personalidade, como todos os fenômenos da ciência positiva do século XIX, funda-se no próprio mundo das aparências. Assim, o sujeito torna-se responsável por tudo o que ele aparenta, pois sua imagem pública seria reveladora da verdade sobre si mesmo” (Kehl, 2016, p. 36).

Neste sentido, a manutenção da imagem pública passa a ser imperativa, e o sujeito somente pode exercer sua liberdade de ser, quando muito, quando se encontrar protegido sob a égide da privacidade; as convenções sociais tornam-se, portanto, restrições que se opõe à liberdade do indivíduo. Desta forma, “Expressões espontâneas passam a ser muito ameaçadoras para o sujeito, porque desorganizam a imagem que ele pretende manter em público” (p. 37), posto que, a partir deste momento, a fachada das convenções sociais passa a ser interpretada como um precipitado da verdadeira natureza da pessoa. Além disso, a autora conjectura que o domínio da intimidade, o lugar onde se pode mostrar o “verdadeiro” eu, seria convenientemente o seio familiar - consagrando “a família nuclear moderna como lugar de intimidade, privacidade, relaxamento” (pp. 37-38). No entanto, na base desta família nuclear heteroafetiva, estava a figura feminina, a quem, ironicamente, era negado o direito de viver sob seus próprios desígnios - a não ser, é claro, que estes fossem unicamente o desejo de ser mãe e esposa. E,

Assim, aos ideais de submissão feminina contrapunham-se os ideais de autonomia de todo sujeito moderno; aos ideais de domesticidade contrapunham-se os de liberdade; à ideia de uma vida predestinada ao casamento e à maternidade contrapunha-se a ideia, também moderna, de que cada sujeito deve escrever seu próprio destino, de acordo com sua própria vontade. (Kehl, 2016, p. 38)

Ao mesmo tempo que, para os homens, a família facilmente encontrava seu lugar de respiro em meio ao esforço de atender às convenções culturais no meio social, para as mulheres, não nos parece que encontrar esse refúgio era tão fácil assim. Apesar de atraídas pela falácia romântica do amor eterno, e mesmo que portadoras de alguma voz na escolha de seu parceiro “por amor”, podemos ver que, no seio da família, as mulheres encontravam, mais frequentemente, a repressão do que a liberdade. E com isso, supomos que o mesmo amor romântico que deu às mulheres algum poder de escolha servia, ao mesmo tempo, para mantê-las cativas de sua opção, confinadas aos trabalhos domésticos e às atividades “femininas” -

afinal, o amor “verdadeiro” a tudo supera, tudo aceita e, se não o fizer, é porque não está amando da forma “correta”.

De fato, Kehl (2016) argumenta que o lugar das mulheres era considerado, unicamente, o domínio do lar, a ponto de serem julgadas incapazes dos traquejos sociais necessários para prosperarem no domínio público. Vemos que “Essa ideia de ‘natureza feminina’ se expressa, por exemplo, na convicção de que o casamento, mesmo quando livremente escolhido pela mulher, selará seu seu destino e indicará a única via adequada para o encontro da felicidade” (p. 45). Podemos notar, novamente, a sombra do amor romântico na manutenção da servidão feminina: isso porque foi com a tradição romântica que, ainda que reciclando aspectos da cultura greco-romana e medieval, o amor se tornou, no imaginário popular, a única e mais completa via para a felicidade.

No entanto, sob outra perspectiva, a relação feminina com as histórias de amor romântico, a partir da era vitoriana no século XIX, pode ser considerada um avanço na liberdade sexual das mulheres. Este aspecto é apresentado por Kehl (2016), ao considerar que a premissa do casamento pelo amor (em detrimento do casamento arranjado), traz em si algo de emancipação feminina, ausente nos séculos anteriores. Não devemos nos esquecer de que havia também casamentos felizes - e, se o casamento seria a única felicidade permitida às mulheres, é correto supor que essa felicidade também se realizou, dado que, finalmente, a elas foi permitida certa autonomia em suas escolhas amorosas. E isso porque “A felicidade individual, um bem almejado por todos os que viveram nas décadas influenciadas pelos ideais iluministas e pelo humanismo dos séculos XVIII e XIX, só seria acessível às mulheres por meio do casamento” (Kehl, 2016, p. 69).

O amor romântico encontrou também outro lugar na vida feminina, através da leitura de histórias amorosas - os romances. Por meio destes, e por jornais e revistas, as mulheres, ainda mais do que seus maridos, dedicavam-se à leitura, e “encontravam tempo para ler, ansiar e sonhar com os mundos fictícios ou reais que lhes chegavam por meio da leitura” (Kehl, 2016, p. 69). À criação familiar das mulheres - frequentemente enfadonha, com os aprendizados de serviços domésticos e pela preferência e privilégios dados pelos pais aos filhos homens - sucedia o casamento, dentro do qual, quando o amor inicial se esgotava e a rotina do lar se fixava, adquiria um tom monótono. Caso isso acontecesse, distrair-se com a

leitura tornou-se um hábito entre as esposas, tendo elas sido ensinadas a ler ou aprendido por conta própria. Assim,

as moças do século XIX começavam a descobrir outra rota de fuga para *l'ennui et l'esclavage* que a vida familiar - e, em seguida, a vida de casada - as submetia. Uma fuga que proporcionava também algumas luzes e alguma experiência emocional diversificada: a literatura. (p. 71)

De fato, observou-se a ascensão de uma nova tendência, a literatura “para mulheres”. Mesmo às escritoras, era reservada a produção deste tipo de literatura, hegemonicamente relacionada ao amor, ao casamento e às tarefas do lar, ou então, de algum cunho moral ou pedagógico. Com isso,

Os romances escritos para mulheres (frequentemente de autoria de outras mulheres) e as revistas femininas que começaram a surgir e a se expandir rapidamente nas décadas de 1860 e 1870, criando os códigos burgueses do cultivo de si e do lar, compuseram o imaginário feminino sobre o casamento. A literatura moldou as expectativas românticas de realização do amor-paixão, enquanto as revistas e os suplementos femininos, cada vez mais populares, formataram o uso do tempo cotidiano com a criação de uma enorme teia de tarefas e gratificações que dessem alguma grandeza à vida prática da dona de casa. (Kehl, 2016, p. 75)

É interessante notar como se deu a acentuação das correntes de literatura tradicionalmente voltada às mulheres, e sua exacerbada relação com o amor romântico. Sem dúvida, isso nos remete ao germe deste trabalho: a observação do enorme sucesso de bilheteria e de vendas de histórias de amor tipicamente românticas, e em enorme maioria, consumidas pelo público feminino. Isso nos leva a pensar sobre a presença imanente da crença no amor romântico, ainda na contemporaneidade, e na sua persistência no posto de uma bem-aventurada distração dos percalços da vida real, realizando, na imaginação, o que na realidade é apenas fantasia. Podemos compreender, portanto, o porquê de as mulheres serem substancialmente mais suscetíveis aos ideais românticos, especialmente no que diz respeito ao amor: porque foram elas que se encontraram em maior restrição de liberdade sexual, e que raramente tinham alguma voz na escolha de seus maridos em casamentos arranjados. Era com um certo consenso na esfera científica, até por volta da era vitoriana (até meados do século

XIX), de que as paixões das mulheres necessariamente precisavam ser contidas, e, conforme discorre Kehl (2016),

A ideia de que as mulheres formariam um conjunto de sujeitos definidos a partir de sua natureza, ou seja, da anatomia e suas vicissitudes, aparece nesses discursos em aparente contradição com outra ideia, bastante corrente, de que a “natureza feminina” precisaria ser domada pela sociedade e pela educação para que as mulheres pudessem cumprir o destino ao qual estariam naturalmente designadas. (p. 40)

O “destino” ao qual as mulheres estavam designadas seria, naturalmente, a maternidade. Seria somente algumas décadas, quase um século depois, que os primeiros levantes feministas questionariam abertamente este desígnio maternal, e o lugar da mulher como pilar da harmonia familiar deixaria gradativamente de ser visto como escolha compulsória. Mas, então, como podemos afirmar que este tipo de recurso de enredo, pautado em idealizações românticas, persiste na contemporaneidade, após tamanha sucessão de conquistas emancipatórias? Vejamos a partir de um exemplo.

## O cinza diluído: observações sobre um *best-seller* do século XXI

A ilustração que nos parece mais óbvia para este fenômeno é o gigantesco sucesso da saga “50 Tons de Cinza”, cujo primeiro volume foi publicado em 2011 e - tal qual as magazines vitorianas sobre as quais escreveu Kehl (2016) - foi escrita por uma mulher, sob o pseudônimo gênero-neutro de E. L. James<sup>27</sup>. Por isso, escolhemos esta obra para fazer uma breve digressão que acreditamos que acrescentará nossa reflexão sobre a presença dos ideais românticos em nossos tempos; isso considerando que, nas palavras de Kehl (2016), ao justificar sua dedicação à análise do livro “Madame Bovary” como ilustração das questões da feminilidade moderna, é possível “ver na produção literária em geral uma tentativa de dar voz e sentido a fenômenos emergentes de seu tempo” (p. 152). Embora não possamos reduzir a cultura à produção literária, ou vice-versa, também consideramos a segunda como uma reveladora interpretação da primeira.

A história do livro de E. L. James (2011) é uma reencenação do romance clássico, com um viés erótico um pouco mais acentuado. A protagonista, Anastasia Steele, é uma jovem escritora, virgem, que procura um estágio em uma renomada empresa multinacional, onde conhece o milionário Christian Grey, proprietário desta mesma empresa. Quando Grey demonstra interesse nela, uma moça comum - cuja personalidade genérica facilita a identificação com qualquer tipo de leitor - revela-se a dinâmica de seu relacionamento: Grey se identifica como sadomasoquista, adepto de fetiches sexuais de submissão, sendo ele o dominador e a parceira, sua submissa. Posteriormente, o relacionamento é selado por meio de um contrato escrito, onde ficam explícitas as práticas sexuais permitidas e as vetadas dentro da relação. A dinâmica dominadora, no entanto, não se limita ao ato sexual; em diversas ocasiões, Christian surpreende Anastasia com arroubos de ciúme, ao ponto de rastreá-la, mandar segui-la e impedi-la de entrar em contato com familiares. A protagonista, por outro lado, aquiesce à posição de submissão sexual, mas faz também suas exigências: em troca de participar da cena masoquista, ela faz com que Christian se submeta às práticas “tradicionais”

---

<sup>27</sup> Para termos uma ideia, no final de 2012, a editora Intrínseca, responsável pela edição brasileira, calculou que a trilogia já havia vendido mais de dois milhões de exemplares, somando os três volumes; é o equivalente a treze livros vendidos por minuto, só no Brasil. Nos Estados Unidos, a trilogia “Fifty Shades” figurou na lista de *best-sellers* do jornal The New York Times por mais de 50 semanas (Bonomi et al., 2013).

de relacionamento, que ele despreza, convencendo-o a conhecer a família dela e a pedir formalmente em casamento.

De fato, chegamos a analisar, no trabalho “Cinquenta tons de cinza e as faces do narcisismo na contemporaneidade”<sup>28</sup>, a constituição psíquica do personagem Christian Grey, interesse amoroso da protagonista. Em nossa conclusão, pontuamos que Grey representa o bem-sucedido capitalista, no sentido apresentado por Lasch (1983), de um homem que coloca seus interesses, pessoais e financeiros, à frente de sua preocupação com o bem-estar de outros em seu caminho, e sua “excentricidade” - no caso, suas preferências sexuais “não convencionais” - não representa necessariamente um obstáculo para que ele se torne uma espécie de herói romântico contemporâneo, capturando o desejo da personagem principal, Anastasia, bem como seduzindo diferentes gerações de mulheres que se identificam com ela. O amor, nesse caso, constitui uma narrativa com ares de salvação para ambos os personagens: de um lado, o enigmático e perturbado Grey, em busca de uma satisfação que pode ou não ser alcançada pelo seu ego constantemente ameaçado pelo abandono; de outro, Anastasia, em vias de descoberta de sua sexualidade, interessada por um outro que lhe parece, ao mesmo tempo, emocionalmente indisponível e completamente dependente.

Maria Carolina Fonseca (2013) propõe fazer uma análise das questões do feminino do livro de E. L. James, no trabalho intitulado “De Simone de Beauvoir aos ‘Cinquenta tons de cinza’”. Nele, a autora parte do questionamento “Mas o que levou um livro tido como literatura menor, romance erótico *‘fast-food’*, como tem sido chamado por alguns, a um grande sucesso de vendas?” (p. 85). Vimos que questionamento semelhante nos ocorreu e deu início a esta pesquisa, quando nos chamou a atenção a quantidade e o sucesso de obras, tais como a de E. L. James (2011), ainda nos dias atuais.

No artigo, a autora procura demonstrar, do ponto de vista da psicanálise lacaniana, os aspectos perversos da relação entre os protagonistas do livro. Apesar de não ser nossa intenção proporcionar este tipo de análise, encontramos neste texto alguns aspectos interessantes, que muito bem situam o *best-seller* citado nos contornos do amor pós-moderno que estamos tentando delinear, a saber:

---

<sup>28</sup> Trabalho apresentado sob a forma de painel, de co-autoria com o Prof. Dr. Érico Bruno Viana Campos, exposto no III Fórum de Psicanálise e Cinema: Violência e Feminilidades, realizado na Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho, Campus de Bauru, em 22 de agosto de 2015.

Talvez aqui esteja um dos interesses do livro: a heroína vive situações e práticas sexuais que grande parte das mulheres só o faz em fantasias e, de certa forma, traz para elas uma autorização para a vivência dessas fantasias sem se sentirem doentes ou culpadas. *Alguém já fez, mesmo que num livro, então também posso, quero ou no íntimo, desejo.* (Fonseca, 2013, p. 87)

A autora compreende que a dinâmica explicitada em “Cinquenta tons de cinza” (2011) pode ser considerada uma realização de fantasia, ainda que por meio da ficção, de experimentar uma liberdade sexual que, idealmente, ainda não foi atingida. Claro, é um avanço social que uma obra tão carregada de sexualidade tenha tão grande alcance de público, indicando uma maior liberdade das mulheres em assumirem seu interesse em narrativas deste tipo. Mas, para nós, a questão central está expressa, de certa forma, no questionamento que Fonseca (2013) faz no final de seu artigo:

Será que por trás da tão almejada aparência de poderosa a mulher contemporânea traz em si uma Julieta em busca de um Romeu com chicote e vara? Será que algumas mulheres não estariam se identificando com o homem dos sonhos clichê, rico, lindo e poderoso (até parece os três desejos realizados pelas fadas dos contos infantis) e bom de cama? (afinal, mocinha é levada às nuvens em suas relações sexuais...). (p. 88)

Na verdade, esta é nossa questão primordial: a ressonância do amor shakespeariano clássico e seus ecos na sociedade contemporânea, acusada de ser demasiado narcísica, egocêntrica e autocentrada (Birman, 2016; Bauman, 2003; Lasch, 1983). Usamos o exemplo anedótico do *best-seller* de E. L. James (2011), compreendendo, é evidente, que não se trata de um resumo nem da expressão única das produções culturais da atualidade, e que existe uma pluralidade de formas de se relacionar em evidência nos dias de hoje, indubitavelmente marcados por uma crescente aceitação da emancipação feminina e do reconhecimento dos direitos das pessoas LGBTQIA+<sup>29</sup>. No entanto, e tomando o cuidado de não generalizar, questionamos, então, por quê, em meio a tamanha emancipação sexual, o amor romântico - ilustrado em nossa discussão sobre a obra de E. L. James - permanece sendo uma opção amplamente viável.

---

<sup>29</sup> Sigla que significa *Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Queer, Intersexo e Assexuais*. O símbolo + foi incluído para dar conta de outras formas de identidade de gênero e/ou orientação sexual, que não necessariamente se encaixam nas categorias anteriores.

Com efeito, não precisamos nos esforçar muito para reconhecer características classicamente românticas em “Cinquenta tons de cinza” (2011). A exibição do ciúme exacerbado, frequentemente lido como prova de amor; a possessividade; a crença na transformação do outro, de forma mágica, por meio do amor mútuo; a noção de que o amor triunfa sobre tudo; a condição de um encontro fortuito do destino; a fixação de papéis estabelecidos no relacionamento (o dominador e a submissa), enfim, a presença de aspectos romanescos é bastante acentuada em toda a obra.

De fato, Bonomi, Altenburger e Walton (2013), em seu artigo “Double crap! Abuse and harmed identity in Fifty shades of Grey” fazem uma correlação direta entre a narrativa de “Cinquenta tons de cinza” e o comportamento abusivo que pode resultar em violência conjugal. Por meio de uma análise interpretativa do livro, as autoras deste artigo concluem que

Abuso emocional está presente em praticamente todas as interações, incluindo: perseguição (Christian deliberadamente segue Anastasia e aparece em lugares inesperados, usa um telefone e um computador para rastrear a localização de Anastasia, e manda entregar a ela presentes caros); intimidação (Christian apresenta comportamentos intimidantes, verbais ou não-verbais, como frequentemente mandar Anastasia se alimentar e ameaçar puni-la); e isolamento (Christian limita os contatos sociais de Anastasia)<sup>30</sup>. (p. 733)

E, em conclusão, afirmam: “Portanto, nossa análise está de acordo com a crescente produção acadêmica que nota um perigoso padrão de violência sendo perpetuado na cultura popular”<sup>31</sup> (p. 733). Analisando os padrões de relacionamento encontrados no livro, as autoras identificam elementos de relações abusivas, com base nos parâmetros observados em estudos norte-americanos e dados da federação americana de saúde. Um exemplo de abuso emocional ocorre quando, após retornar de um encontro com amigos, Anastasia encontrar não menos que “um e-mail, cinco ligações perdidas e uma mensagem de voz, na qual Christian a adverte que

---

<sup>30</sup> No original, “Emotional abuse is present in nearly every interaction, including: stalking (Christian deliberately follows Anastasia and appears in unusual places, uses a phone and computer to track Anastasia’s whereabouts, and delivers expensive gifts); intimidation (Christian uses intimidating verbal and nonverbal behaviors, such as routinely commanding Anastasia to eat and threatening to punish her); and isolation (Christian limits Anastasia’s social contact)”, tradução livre.

<sup>31</sup> “Further, our analysis adds to a growing body of literature noting dangerous violence standards being perpetuated in popular culture”.



ela precisa ‘aprender a lidar com as expectativas dele’ e que ele não é ‘um homem paciente’” (p. 304)”<sup>32</sup> (Bonomi et al., 2013, p. 736), o que manifesta uma resposta de ciúme exacerbado, seguido de uma sutil ameaça. Ao curso do relacionamento, a protagonista passa a policiar severamente suas próprias atitudes, com o único intuito de acalmar e de não provocar a ira do parceiro, sempre iminente; mesmo sua própria identidade parece perder-se em meio ao controle e à intimidação que Christian lhe inflige constantemente.

O conteúdo explícito, não apenas o sexual, mas também de cenas de violência (nas passagens onde Christian coerce Anastasia às práticas de BDSM, ou quando a “pune” através de agressões, como palmadas, quando ela discorda dele ou faz algo que não o agrada), fez com que a trilogia “Cinquenta tons” fosse retirada de algumas bibliotecas públicas (Bonomi et al., 2013). No entanto, e apesar do caráter visivelmente problemático da obra e das críticas feministas feitas a ela, o fato é que “Cinquenta tons de cinza” obteve um inegável sucesso entre o público feminino; considerando os aspectos altamente eróticos dos livros, ver uma audiência feminina tão expressiva e que tão abertamente consome este tipo de produto é algo que seria inimaginável em décadas passadas, quando a repressão da sexualidade feminina era uma tendência muito mais acentuada.

É este o argumento que desenvolve, em sua coluna no jornal Huffington Post, a escritora feminista Jenny Trout (2017). A autora, além de escrever seus próprios romances, manteve um blog pessoal em que ativamente criticava os aspectos abusivos presentes na franquia de livros e filmes de E. L. James. No entanto, ela chama a atenção para um outro lado da discussão: será que criticar “Cinquenta tons de cinza” apenas por seu grande apelo às leitoras mulheres, não poderia também ser o produto de uma moralidade machista? A autora argumenta argumenta:

Para mim, não há dúvida de que muitas das críticas culturais feitas ao livro, e agora ao filme, são baseadas na nossa ideia persistente de que as mulheres, e especialmente as mulheres “de uma certa idade”, não devem ter desejos sexuais ou são tolas se os têm. Como os romances históricos sensuais das últimas décadas do século 20, *Cinquenta Tons de Cinza* e outros romances eróticos de tema semelhante foram batizados de “mummy porn” (pornô para mães). Esse termo depreciativo ironiza aquele que seria o público principal de *50 Tons de Cinza*: donas-de-casa de meia-idade,

---

<sup>32</sup> “an e-mail, five missed calls, and a voice message, in which Christian warns that she needs ‘to learn to manage [his] expectations’ and he is not a ‘patient man’”.

entediadas, que leem pornografia em seus iPads durante os treinos de futebol de seus filhos<sup>33</sup>.

Nada disso exclui, obviamente, a vivência de mulheres que experienciaram algum tipo de abuso e violência em relacionamentos anteriores, e se vêem refletidas, de certa forma, no abuso romantizado da franquia. De nenhuma forma isso invalida as críticas à dinâmica manipuladora e abusiva contidas nestes livros, nem significa que devemos relativizar estes aspectos por conta de seu sucesso. O que Trout argumenta é que devemos evitar que as críticas ao romance de Anastasia e Christian sejam feitas de forma pejorativa às fãs da série; o problema não é criticar a obra, e sim criticar as mulheres que a consomem. Se as fãs da franquia vêem na atividade erótica da personagem principal a realização de um desejo sexual sadio, inibido pela moralidade, isso é apenas uma expressão normal de sua sexualidade, e é possível (e necessário) que critiquemos temáticas controversas da história sem diminuir as mulheres que a lêem. São duas coisas diferentes, segundo Trout (2017): as “mulheres que defendem seu direito de ler o que quiserem sem serem ridicularizadas” e, por outro lado, “mulheres que não querem ver os abusos e maus-tratos serem romantizados”.

O sucesso dos enredos romanescos também pode estar relacionado à persistência de alguns valores, arraigados na cultura ocidental, que retroalimentam a manutenção do amor romântico, conforme a discussão de Porto e Bucher-Maluschke (2014)<sup>34</sup>. As autoras apontam que este tipo de amor pode ser colocado na função de um dispositivo emocional e que tende, inclusive, a influenciar a permanência de mulheres em situações de violência nos relacionamentos. O artigo resgata a noção psicanalítica de masoquismo, apontando que com frequência, colocar-se em posição feminina significa colocar-se em situação de passividade, e que o masoquismo relaciona-se a um sentimento de culpa remanescente do recalque das pulsões. Nesse sentido, essas autoras procuram desvincular a posição feminina do aspecto de

---

<sup>33</sup> O número das páginas das citações desta matéria não estão indicados por tratar-se de publicação de coluna on-line, sem paginação.

<sup>34</sup> O estudo tem a intenção de avaliar os relatos de psicólogas que trabalharam com mulheres em situações de violência, investigando especificamente àquelas que escolhiam permanecer no relacionamento violento, baseando-se na quantidade de casos (34%) de mulheres que, apesar de denunciarem agressões, acabaram por tentarem reconciliar-se com os parceiros que as haviam agredido. Foram colhidos depoimentos de 12 psicólogas, com idade entre 21 e 67 anos e diferentes abordagens teóricas, que tiveram a experiência de atender casos de mulheres em situação de vulnerabilidade. Por meio da análise de conteúdo, as autoras dividiram os resultados em três eixos, todos no sentido de explicitar os motivos pelos quais as mulheres atendidas permaneciam no relacionamento violento.

submissão à qual ela frequentemente aparece atrelada, especialmente em relacionamentos amorosos, onde a dinâmica masoquista (de submissão e inferioridade em relação ao companheiro) aparece com maior proeminência.

Valendo-se de relatos de psicólogas que trabalham com mulheres em situação de violência, Porto e Bucher-Maluschke (2014) analisaram as justificativas apresentadas por essas mulheres para permanecerem em relacionamentos abusivos. As respostas foram divididas em três categorias: a primeira, “Força do patriarcado e a busca de um salvador: ‘um homem pra chamar de seu?’”, aborda algumas questões de gênero, relacionadas ao medo de ser abandonada e à incapacidade de romper com o parceiro, atreladas à vergonha, culpa e raiva diante da possibilidade de ficarem sozinhas.

Um aspecto frequente, nessa categoria de relatos, foi a declaração de que as mulheres não se separavam de seus companheiros por motivos financeiros, colocando o homem na posição de único provedor da casa. No entanto, a questão financeira parecia, frequentemente, estar associada a outra ordem de dependência, a nível emocional; os dois tipos de dependência aparecem como aliados, posto que mesmo as mulheres capazes de se sustentarem financeiramente apresentavam esse discurso, e justificavam assim sua situação. Nesses casos, as autoras sugerem o peso da busca por um objeto que, remetendo ao narcisismo primário, abarca a promessa de completude e felicidade e acaba por disfarçar as decepções da realidade.

A segunda categoria de relatos apresentada pelas autoras é “Sonhos do amor romântico”. Retorna a questão do ciúme, como apresentamos em artigos anteriores, e especialmente, o ciúme que adquire o estado de prova de amor, resquício do romantismo. O ciúme, nesse sentido, é confundido com cuidado, com o zelo excessivo pela mulher amada, e a obsessão pela fidelidade passa a ser vista como parte do relacionamento. Em acordo com o amor romântico, suportar as agressões é também prova de amor, já que, no ideário romântico, o amor verdadeiro pressupõe sacrifício e renúncia – em troca de uma promessa de proteção contra o desamparo, essas mulheres oferecem seu corpo para o gozo do outro, firmando, de certa forma, um pacto masoquista.

O amor pode ter, para as mulheres, um valor identitário, algo que poderia ser expresso no discurso “eu não sou nada sem o outro”. Por meio do que Porto e Bucher-Maluschke (2014) chamam de dispositivo amoroso é que se constrói a noção do que é feminino, com o

peso dos ideais românticos dando a tônica para a vivência do amor. Além da dependência emocional e financeira, mencionadas anteriormente, existe também a fantasia onipotente de que o amor fará com que o parceiro se transforme no homem ideal. Na esperança de serem amadas, essas mulheres pagam o preço da humilhação, movidas pela crença na possibilidade de um amor pleno, ou seja, no resgate da plenitude perdida. Neste sentido, o investimento amoroso pode ser considerado narcísico, pois tem mais a ver com as idealizações e com a necessidade do amor do outro para lhe completar, e “Dessa forma, pode-se deduzir que uma pessoa que esteja vivendo em situação de violência de forma sistemática e repetitiva submete-se a essa vivência por demandar o amor do outro a qualquer preço para não se fragilizar ainda mais” (p. 273). As autoras notam ainda que, na psicanálise, a mulher é constituída pelo negativo e pela falta, não estando isenta das influências patriarcais, e que, de acordo com essa visão, é possível afirmar que as mulheres que permanecem em situações de violência podem fazê-lo numa tentativa de realizar o desejo de ser amada.

A terceira categoria de análise na qual as autoras classificam os relatos colhidos é “Ganhos secundários: o preço para realizar um desejo”. Com o cuidado de não naturalizar a violência, as autoras discutem os possíveis aspectos masoquistas na situação estudada, e quais desejos poderiam estar sendo realizados na permanência nos relacionamentos abusivos. Nesse sentido, o relacionamento apenas pode ser considerado masoquista se delimitar-se muito bem o conceito freudiano: não pelo fato de as mulheres sentirem satisfação com a violência – pelo contrário, a manter a relação lhes causa grande sofrimento – mas pelo fato de que suportar a agressão possibilita a realização do desejo, fomentado pelo romantismo, de encontrar alguém que servirá de escudo contra a solidão.

Subjetivamente, sujeitar-se à violência é suportável pela crença de que o parceiro vá se tornar a pessoa ideal, e a cena do abandono e da solidão é mais insuportável do que a da permanência na relação. O dispositivo amoroso leva a pensar que, para protegerem-se do desamparo, essas mulheres não têm opção senão se sujeitarem à violência e ao desprezo de seus parceiros, e é esse mesmo dispositivo que ensina a feminilidade como devoção, doçura e amabilidade, e que tem como fundamento identitário a capacidade de amar incondicionalmente.

Retomando nossa discussão sobre “Cinquenta tons de cinza”, parece-nos evidente que a obra supramencionada contém aspectos clássicos do amor romântico, e, em especial, a

exacerbação do ciúme como prova de amor - o que leva a um extremo de controle e manipulação, bem como à desestabilização da protagonista. Apesar disso, também compreendemos que o sucesso dos livros e dos filmes deles derivados carrega os louros das conquistas feministas até então, demonstrando, ironicamente, que a despeito de sua natureza essencialmente insalubre, acessar abertamente a uma obra de cunho erótico é um marco da emancipação feminina - posto que, antes do século XIX, as mulheres nem sequer tinham sua sexualidade reconhecida, tal qual a dos homens.

De tudo que apresentamos até agora, podemos notar que os processos de libertação sexual, tão temidos pelos conservadores, não devastaram a família, assim como a legalização do aborto em alguns países não encaminhou a raça humana à extinção. O casamento, apesar de transformado e menos frequente, tampouco desapareceu, mas, ao invés disso, deu lugar a uma nova ordem de contrato amoroso:

Despojado dos ornamentos de sua antiga sacralidade, o casamento, em constante declínio, tornou-se um modo de conjugalidade afetiva pelo qual os cônjuges - que às vezes escolhem não ser pais - se protegem dos eventuais atos perniciosos de suas respectivas famílias ou das desordens do mundo exterior. É tardio, reflexivo, festivo ou útil, e frequentemente precedido de um período de união livre, de concubinato ou de experiências múltiplas de vida comum ou solitária. (p. 197)

Ainda que estejamos “diante do grande cemitério de referências patriárquicas desafetadas que são o exército, a Igreja, a nação, a pátria, o partido” (Roudinesco, 2003, p. 199), temos na família um lugar de resistência e segurança, construída sobre o princípio fundador do “equilíbrio entre o um e o múltiplo que todo sujeito precisa para construir sua identidade” (p. 199). Desta forma, o núcleo familiar construído democraticamente e baseado em relações afetivas fraternais é uma tendência a ser adotada por todos aqueles que procuram refúgio contra os percalços da globalização.

## **Considerações finais**

Vimos que o declínio das tradições e da função paterna, bem como os produtos das revoluções sexuais dos anos 60, são alguns dos fatores sociais que fomentaram as transformações sociais que nos trouxeram até a pós-modernidade. Essas vicissitudes ressoam no sujeito, e indubitavelmente produzem uma problemática específica à contemporaneidade, com sua produção de sintomas e sofrimento particulares. Um exemplo destas particularidades históricas foi apresentado por Menezes e Barros (2008), que apontam que o lugar do relacionamento amoroso (ou seja, do casamento com uma pessoa ideal) como condição única para a felicidade pode ser em si produtor de sofrimento; isso porque essa crença teve grande destaque na sociedade ocidental, perdendo alguma força, mas sem, no entanto, desaparecer completamente na atualidade. A contradição entre o resquício da valorização do amor como epítome da felicidade, e a disponibilidade de novas formas de relacionamento e/ou de projeto de vida compõe, nesse sentido, uma das especificidades de nosso tempo.

Considerando todos esses fatores, o levantamento bibliográfico nos mostrou que devemos adotar uma posição crítica, evitando cair em saudosismo e pessimismo em relação aos tempos atuais. Isso porque vemos emergir novas formas de relação, geradas em meio aos movimentos históricos das últimas décadas. Encontramos, principalmente, nos trabalhos de Haddad (2011), Amorim e Stengel (2014) e Arreguy e Garcia (2012) considerações sobre essas novas formas de se relacionar, que evidenciam as peculiaridades e os contrastes que compõem a vida amorosa contemporânea. Pensar nesse aspecto remete ao trabalho de Giddens (2003), que introduz o conceito de “relacionamentos puros” - aqueles que se sustentam pelo valor de recompensa do próprio relacionamento, em detrimento de compromissos morais, culturais, ou de qualquer expectativa externa à relação. São similares, também, às concepções de Bauman (2003), que vê uma insurgência de relações breves e superficiais, em contraste com o ideal subsistente de um amor eterno e “verdadeiro”; com a diferença de que, neste último autor, notamos que tais relações são vistas mais marcadamente pelo seu viés negativo, da ordem de um esvaziamento de sentido, ao invés dos ganhos positivos, como maior autonomia e liberdade na vivência da sexualidade e das escolhas amorosas.

Com efeito, apesar de não ser o intuito deste trabalho estudá-las profundamente, considerar a existência de formas alternativas de relacionar-se, como o “ficar”, ou os relacionamentos “abertos”, por exemplo, tem muito a ver com a constituição subjetiva e social da contemporaneidade, e dizem de resquícios do amor romântico, mesmo que seja pela recusa em aceitá-lo como norma. Quebrar as regras do romantismo burguês não quer dizer ignorá-lo; pelo contrário, admite sua importância ainda nos dias de hoje, seja como ideal ou contra ideal de relacionamento, e nos fornece um maior entendimento sobre as vicissitudes das escolhas amorosas contemporâneas.

Também o aspecto dos relacionamentos “alternativos” nos remete a Costa (1998), quando afirma que o amor romântico tornou-se ideal de relacionamento por convenção, e nos lembra da arbitrariedade de seu lugar de *status quo*. Para o autor, a convergência do objeto de amor (o componente sublimado) e do desejo sexual em um mesmo objeto não deixa de ser uma construção, posto que essa relação não é necessariamente obrigatória. No entanto, tornou-se a norma, por meio de aparelhos moralizantes, colaborando com a manutenção de instituições como o casamento, bem como a ordem social de forma geral. Por isso, seguir o mapa das brechas nos padrões sociais é traçar o percurso do romantismo e de suas expressões na cultura à nossa volta, e compreender como os ideais de amor podem surgir, desaparecer ou se adaptar ao longo dos anos.

É nesse contexto que notamos a ascensão de outras alternativas de relacionamento, diferentes do casamento tradicional, nas quais a exclusividade amorosa e o conceito de fidelidade são questões negociáveis; a relação passa a ser “customizável”, priorizando a liberdade sexual e partindo dos pressupostos da igualdade e do consenso entre os parceiros. No entanto, a “democratização” da vida amorosa não necessariamente elimina resquícios do romantismo, ainda que recalcados – expressos, por exemplo, nas fantasias sexuais que envolvem a presença de terceiros. Pode haver, conforme escreveu Freud (1912/2013) algum nível de separação entre o objeto de amor e do objeto sexual, e desta forma, a satisfação sexual passa a independe do vínculo amoroso, abrindo espaço para o exercício da sexualidade de forma livre, sem que isso comprometa o relacionamento amoroso, ou seja visto como uma infidelidade diante do parceiro.

Essa perspectiva de um relacionamento negociável oferece uma alternativa à possessividade do ciúme tipicamente romântico. No entanto, vimos que em “Sobre alguns

mecanismos neuróticos no ciúme, na paranóia e na homossexualidade” (1922/2011), Freud considera o ciúme como um estado afetivo normal, assim como o luto; de fato, e de acordo com as proposições de Arreguy e Garcia (2012), vemos que a ausência de ciúmes pode ser entendida como produto de repressão egóica, e, mesmo que não apareça de forma efetiva em ações, é bastante provável que o sentimento de ciúme esteja ativo na vida inconsciente. Distinguindo os “tipos” de ciúme, Freud (1922/2011) considera que, dentro do funcionamento neurótico típico, existe uma quantidade de ciúme esperada dentro da normalidade, sem que seja considerado, necessariamente, um tipo de ciúme patológico. Isso porque, disfuncional ou não, o ciúme tem raízes na cena edípica, evocando a cena da perda do objeto sexual original: independente da sua influência na relação amorosa, alguma marca da perda edípica aparece, de uma forma ou de outra, nas relações de objeto.

Outra questão de destaque foi a interessante relação, abordada por Menezes e Barros (2008), Kehl (2016) e Brasil (2011), entre a obra freudiana e a filosofia do romantismo. Conforme apontam esses autores, nem o próprio Freud escapou, em sua relação com sua esposa, das marcas mais evidentes do romantismo, como os ciúmes, a fantasia de posse do outro, a idealização do objeto de amor e o papel dos rivais amorosos para a construção da relação.

Tendo sido influenciada por esses aspectos biográficos ou não, sabemos que a concepção de amor na psicanálise estará sempre atrelada às idealizações de uma completude perdida, e a um terceiro que impede e deve ser contornado para concretizar o amor. Considerar essa definição abre caminho para uma discussão relacionada ao papel do amor romântico na subjetividade; sendo o sujeito constituído pela falta, o modelo do romantismo encontra bastante respaldo na própria formação do eu, e pensamos ser esta uma importante discussão a ser feita: seria o ideal de amor romântico mantido por meio da dinâmica psíquica inerente à cultura ocidental?

Com isso, nos remetemos a Freud, que em “O Mal-estar na civilização” (1930/2011), abordou a temática da felicidade, escrevendo que, de fato, a sensação que nos impulsiona a obter felicidade por meio da satisfação amorosa é familiar, por nos remeter ao narcisismo completo da infância, e, ao mesmo tempo, é perigosa, por depender das incertezas sob domínio do outro. E, tendo em vista que obter a felicidade tem dois caminhos - obter prazer ou evitar desprazer, ele nos lembra de que “Não há, aqui, um conselho válido para todos; cada



um tem que descobrir sua maneira particular de ser feliz” (p. 28). Com isso, notamos que mesmo Freud já antecipava que existem caminhos particulares, e não um único, para a felicidade. Isso não tira a legitimidade do caminho do amor, mas adverte àqueles que o buscam a terem cautela; não desmerece a felicidade amorosa, mas lembra que esta não é a única via possível para se considerar feliz.

Nesse sentido, a escolha do “caminho” para a felicidade depende menos das condições externas e mais da própria constituição psíquica de cada pessoa. Desta forma,

Não há dúvida que a constituição psíquica será decisiva, independente das condições externas: o particularmente erótico, se voltará para as relações afetivas, o narcisista, que tende à autossuficiência, terá maiores satisfações em seus eventos psíquicos internos; o homem de ação terá vínculo privilegiado com o mundo externo, onde exercita e avalia sua força. (Loffredo, 2014, p. 170)

O que nos leva a conjecturar que, tendo sido o projeto amoroso tão amplamente considerado como o melhor - senão o único - caminho para a felicidade, todas as outras vias permaneceram, de certa forma, marginalizadas, o que indubitavelmente dá ares de suspeição àquele que porventura escolha seguir outro caminho.

Uma outra via para a felicidade, específica à sociedade contemporânea, é apontada por Casadore e Hashimoto (2012), que partem do pressuposto que, se a felicidade é o propósito último da existência humana, e se essa felicidade consiste na evitação do sofrimento e na produção de prazer, o sujeito contemporâneo tem, no hábito de consumo, uma proeminente estratégia para atingir esse estado de plenitude. Isso porque, tendo em vista o gasto energético para manter um relacionamento e a maturidade psíquica necessária para lidar com a alteridade, a felicidade pelo amor parece se tornar uma alternativa inviável para o sujeito pós-moderno, e a tendência é que os relacionamentos amorosos passem a pertencer ao território da satisfação imediata, logo descartados quando começam a causar algum incômodo. Desta forma, mesmo os relacionamentos amorosos passam a pertencer à lógica de consumo - em concordância com o que escreveram Lasch (1983) e Bauman (2003).

De fato, o vínculo emocional superficial parece ser valorizado, na medida em que exige menor investimento psíquico e, do ponto de vista das aparências, mantém o aspecto de liberdade. No entanto, essa liberdade não é possível sem abrir mão da segurança de um relacionamento estável e, enquanto a superficialidade livra o sujeito de compromissos e de

lidar com as falhas em si mesmo, não suplanta a solidão e a falta que, em última instância, é insaciável; por outro lado, os sacrifícios necessários para manter uma relação duradoura parecem impossíveis para a frágil constituição subjetiva do pós-moderno e, no final, nenhuma das alternativas é capaz de sanar o sofrimento.

Vimos que essa suposta dificuldade em manter relacionamentos estáveis, em especial nos trabalhos de Rios (2008), Casadore e Hashimoto (2012), Santoro (2016) e Teixeira (2014), pode ter a ver com algumas particularidades da pós-modernidade, que acabam por destacar os aspectos negativos do narcisismo e das relações pessoais, fazendo com que o sujeito acabe pendendo para o lado do egoísmo, do adoecimento narcísico, de estratégias de defesas onipotentes, e causando, em última instância, um empobrecimento dos vínculos amorosos.

Realçamos estes aspectos, à primeira vista, negativos, porque podem tendenciar uma leitura específica da contemporaneidade, a qual devemos cuidar para nos desviar. Consideramos que o papel do amor romântico é imperativo, neste caso, para lembrar-nos que as relações atuais não devem ser avaliadas qualitativamente em relação àquelas da modernidade – cada momento histórico, com suas particularidades, produz prazeres e sofrimentos específicos de seu tempo, e seria infrutífero se este trabalho se dirigisse à época atual como se essa, de alguma forma, estivesse em desvantagem em relação às eras anteriores.

Regido pelos ideais românticos, de amor eterno e idealizações, a noção de amor parece, na contemporaneidade, quase antagônica às necessidades expressas nos relacionamentos breves, com suas dificuldades de vinculação emocional e pelo incentivo ao exercício da sexualidade de forma plural e desinteressada. Disso, decorre que a contradição com a qual nos deparamos funcionaria no nível subjetivo como uma expressão da dicotomia entre a fantasia da estabilidade, remetendo ao narcisismo primário (e logo, ao ego ideal), e à cobrança social de uma multiplicidade de experiências sexuais, que tem a ver com as expectativas de um imperativo de sucesso e valorização social.

Nessa mesma direção, encontramos que Birman (2016) também identifica um declínio da estabilidade, pautada na obediência à lei paterna da sociedade moderna, e que vem sendo substituída por uma exacerbação do narcisismo, colocando o culto ao eu e à personalidade como uma prioridade; o projeto pessoal, de auto aprimoramento, parece sobrepujar outros tipos de projeto de vida, voltados à coletividade, à comunidade e às tradições.

Compreendemos que esse argumento está em concordância com Roudinesco (2003), que também enxerga um processo de transformação subjetiva, de recusa à autoridade, sendo substituída pela autonomia do indivíduo que, sem referência nem historicidade, encontra-se na solitária posição de se definir por si mesmo. Desamparado, o sujeito contemporâneo pode enxergar em valores tradicionais, como o casamento, uma aliança benéfica, estruturada não pelas exigências sociais, mas pelo comum acordo de compartilhar as experiências da vida.

Tais argumentos nos levam a pensar, então, como o ideal de um novo tipo de relacionamento, permeado pela liberdade sexual, estaria coexistindo subjetivamente com o clássico ideário romântico, talvez até mesmo recalçado, onde quem ama tem direito de posse sobre o ser amado. Não podemos afirmar categoricamente que o sujeito pós-moderno se encontre empobrecido afetivamente, ao ponto de não ser capaz de estabelecer uma relação duradoura; evidência disto é que o casamento, a cultura do amor romântico e algumas tradições não deixaram de existir. Talvez, fazer tal afirmação traga algo de uma obsolescência velada: afinal, poderíamos realmente conjecturar que as novas configurações de relacionamento são mais ou menos “verdadeiras” do que, por exemplo, os casamentos arranjados da era medieval, quando, na maioria das vezes, os noivos nem sequer se conheciam antes da cerimônia matrimonial?

Então, conforme o que expusemos, podemos considerar que o ideário romanesco é uma presença ativa na contemporaneidade. E, com isso, pensamos que se faz necessário trazer à tona as tradições e submetê-las a uma análise profunda, incluindo o amor romântico nesta conta: afinal, acabamos encontrando indícios suficientes de que ele persiste na contemporaneidade, talvez mesmo sob a forma de uma tradição recalçada. E, conforme aponta Kehl (2016),

Recuperar a tradição não tem absolutamente o sentido de propor que nos reinstalemos nela - o que seria no mínimo farsesco, dados os tremendos deslocamentos que a cultura ocidental sofreu no século XX. Tem, sim, o sentido de dar voz ao que foi recalçado e, com isso, evitar justamente a *repetição* característica dos efeitos do inconsciente. (p. 39)

Consideramos que, por meio do resgate das questões do feminino, Kehl (2016) nos possibilitou pensar algo mais da tradição do amor romântico, fazendo-nos levantar uma interessante hipótese: a de que o amor romântico, na contemporaneidade, se *repete*, tal qual o

conteúdo recalcado que retorna na repetição. E, diante de toda a mudança social e suas implicações subjetivas que presenciamos no último século, talvez possamos elaborar e reinterpretar a tradição amorosa, sem recusar a felicidade atingida pelo caminho do amor, mas sem que a sociedade se veja subjugada por ela.

Encontramos argumentos para afirmar que, em geral, o amor romântico se faz presente ainda em nossos dias; talvez, em oportunidades futuras, possamos compreender melhor a relação entre a presença de elementos romanescos e as questões subjetivas específicas da contemporaneidade, e chegar mais perto de conhecer os motivos que sustentam essa permanência. É nesse sentido que evocamos, mais uma vez, o mito grego que emprestou o nome a essa pesquisa: mesmo que estejamos diante de um campo de narcisos, é imperativo darmos ouvidos ao eco que ressoa.

## Referências

- Alves Júnior, D., & Vitória, G. (2005, 17 de outubro). 10 segredos de uma amizade. *Revista Istoé Gente* (versão on-line). Recuperado de [https://www.terra.com.br/istoegente/322/reportagens/capa\\_amigos\\_02.htm](https://www.terra.com.br/istoegente/322/reportagens/capa_amigos_02.htm).
- Amorim, A. N., & Stengel, M. (2014, setembro). Relações customizadas e o ideário de amor na contemporaneidade. Natal, RN: *Estudos de Psicologia*, 19 (3), pp. 179-188.
- Andrade, C. D. (1978). *Antologia Poética*. 12a ed. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio.
- Arreguy, M. E., & Garcia, C. A. (2012, junho). A ausência de ciúme como um ideal cultural: reflexões clínicas sobre a fragilidade subjetiva frente ao amor na atualidade. Rio de Janeiro, RJ: *Revista Physis*, 22 (2), pp. 755-778.
- Bauman, Z. (2003). *Amor Líquido*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Birman, J. (2016) Sexualidade e narcisismo nos arquivos da psicanálise: O Édipo em questão. *Amar a si mesmo e amar ao outro*. Birman, J., Fulgencio, L., Kupermann, D., & Cunha, E. L. (org.). São Paulo, SP: Editora Zagodoni, pp. 23-42.
- Bonomi, A. E., Altenburger, L. E., & Walton, N. L. (2013). “Double Crap!” Abuse and Harmed Identity in *Fifty Shades of Grey*. EUA: *Journal of Women’s Health*, 22(9), pp. 733–744.
- Brasil, A. (2009, julho/dezembro). Psicopatologia da vida amorosa. Porto Alegre, RS: *Revista Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, 37, pp. 9-21.
- Casadore, M. M., & Hashimoto, F. (2012, junho) Reflexões sobre o estabelecimento de vínculos afetivos interpessoais na atualidade. Fortaleza, CE: *Revista mal-estar e subjetividade*, 12 (1/2), pp. 177-204.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1992). *O ideal de ego*. Porto Alegre, RS: Artes Médicas.
- Coelho, D. M. (2016). A fé nos futuros: um debate sobre o narcisismo em Christopher Lasch e Sigmund Freud. In *Amar a si mesmo e amar ao outro*. Birman, J., Fulgencio, L., Kupermann, D., & Cunha, E. L. (org.). São Paulo, SP: Editora Zagodoni, pp. 139-150.

Costa, J. F. (1998). *Sem fraude nem favor – estudos sobre o amor romântico*. Rio De Janeiro, RJ: Rocco.

Cunha, E. L. (2016). Destinos contemporâneos do narcisismo: atualidade de Heinz Kohut. In *Amar a si mesmo e amar ao outro*. Birman, J., Fulgencio, L., Kupermann, D., & Cunha, E. L. (org.). São Paulo, SP: Editora Zagodoni, pp. 95-112.

Dini, A. (2019, 23 de maio). Mãe solo: "Maternidade não é sobre estado civil. Filhos nos tornam mães; companheiros, não", diz Thaiz Leão. *Revista Crescer* (versão on-line). Recuperado de <https://revistacrescer.globo.com/Voce-precisa-saber/noticia/2019/05/mae-solo-maternidade-nao-e-sobre-estado-civil-filhos-nos-tornam-maes-companheiros-nao-diz-thaiz-leao.html>.

Fonseca, M. C. B. (2013, dezembro). De Simone de Beauvoir aos “Cinquenta tons de cinza”. Belo Horizonte, MG: *Revista Estudos de Psicanálise*, 40, pp. 85–90.

Freud, S. (2010). Introdução ao narcisismo. In *S. Freud, Obras completas* (Vol. 12: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos, P. C. de Souza, trad., pp. 13-50). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914).

Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do eu. In *S. Freud: Obras completas* (Vol. 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos, P. C. Souza, trad., pp. 13 – 113). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921).

Freud, S. (2011). Alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranoia e na homossexualidade. In *S. Freud: Obras completas* (Vol. 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos, P. C. Souza, trad., pp. 209–224). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1922).

Freud, S. (2011). *O Mal-estar na civilização* (P. C. Souza, trad.). São Paulo, SP: Penguin Classics Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930).

Freud, S. (2013). Um tipo especial de escolha de objeto feita pelo homem [Contribuições à psicologia do amor I]. In *S. Freud, Obras completas* (Vol. 9: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci

e outros textos, P. C. Souza, trad., pp. 334 - 346). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1910).

Freud, S. (2013). Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa [Contribuições à psicologia do amor II]. In *S. Freud, Obras completas* (Vol. 9: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos, P. C. Souza, trad., pp. 347 - 363). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912).

Freud, S. (2013). O tabu da virgindade [Contribuições à psicologia do amor III]. In *S. Freud, Obras completas* (Vol. 9: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos, P. C. Souza, trad., pp. 364 - 387). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1917).

Giddens, A. (2003). *A transformação da intimidade*. 2a ed. São Paulo, SP: Editora Unesp.

Guimarães, L. (2011, julho). O parceiro amoroso da mulher atual. *Revista opção lacaniana online* (revista eletrônica). Ano 2, número 5.

Haddad, G. (2011, agosto) Encontros amorosos: paixão e desejo na cultura moderna. São Paulo, SP: *Revista Ide*, 34 (52), p. 123-131.

Hall, S. (2005). *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10a ed. Rio de Janeiro, RJ: DP&A.

Intrínseca Blog [redação] (2012, 10 de dezembro). Cinquenta Tons de Cinza vende 13 livros por minuto no Brasil. *Intrínseca Blog* (versão on-line). Recuperado de <https://www.intrinseca.com.br/blog/2012/12/cinquenta-tons-de-cinza-vende-13-livros-por-minuto-no-brasil/>.

James, E. L. (2011). *Fifty Shades of Grey*. New York, NY: Random House.

Kehl, M. R. (2016). *Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade*. 2ª ed. São Paulo, SP: Boitempo.

Laplanche, J., & Pontalis, J.L. (2016). *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo, SP: Martins Fontes.

- Lasch, C. (1983). *A Cultura do Narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro, RJ: Imago.
- Lima, N. L., Anzalone, E., Cordeiro, E. F., Berni, J. T., Casula, K. A., & Nunes, M. C. C. (2014). As manifestações do amor cortês em tempos de relacionamento virtual. Rio de Janeiro, RJ: Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana, 9 (18), pp. 17-35.
- Loffredo, A. M. (2014). *Figuras da sublimação na metapsicologia freudiana*. São Paulo, SP: Editora Escuta (Fapesp).
- Mello, C. A. A. (2011). Impasses do amor cortês. Belo Horizonte, MG: *Reverso*, 33 (62), pp. 23-27.
- Menezes, J. E. X., & Barros, M. J. S. (2008, outubro). Ressonâncias do romantismo no discurso freudiano sobre o amor. Belo Horizonte, MG: *Estudos psicanalíticos*, 31, pp. 77-86.
- Moraes, V. (1974). *Poesia Completa e Prosa* (Afrânio Coutinho, org., 2a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Nova Aguilar.
- Moura, A. R., & D'Agord, M. R. L. (2012, dezembro). O amor Sidonie: quando a amada precisa se manter inacessível. Rio de Janeiro, RJ: *Tempo psicanalítico*, 44 (2), pp. 285-297.
- Nolla, T. (2019, 6 de setembro). "Die in a Gunfight": Alexandra Daddario vai estrelar releitura de 'Romeu e Julieta'. Portal Cinepop R7. Recuperado de <https://cinepop.com.br/die-in-a-gunfight-alexandra-daddario-vai-estrelar-releitura-de-romeu-e-julieta-222578>.
- Pimenta, E. (2019, 15 de agosto). *É digital influencer que fala?* *Revista Época* (versão online). Recuperado de <https://epoca.globo.com/coluna-e-digital-influencer-que-fala-23880103>.
- Porto, M., & Bucher-Maluschke, J. S. N. F. (2014, julho/setembro) A permanência de mulheres em situações de violência: Considerações de Psicólogas. Brasília, DF: *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 30 (3), pp. 267-276.
- Revista Istoé [redação] (2020, 10 de janeiro). Conheça os livros mais vendidos de 2019. *Revista Istoé* (versão on-line) Recuperado de <https://istoe.com.br/conheca-os-livros-mais-vendidos-de-2019/>.



Rios, I. C. (2008) O amor nos tempos de Narciso. *Interface* [versão on-line], 12 (25), pp. 421-426.

Roudinesco, E. (2003) *A família em desordem*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editora.

Roudinesco, E. (2017) *Dictionnaire amoureux de la psychanalyse*. Paris, França: Éditions Plon.

Sampaio, L. B. & Campos, E. B. V. (2015, maio/agosto). Amor em tempos de liquidez. Piracicaba, SP: *Impulso*, 25 (63), pp 179-183.

Santoro, V. C. (2016, julho). O amor nos tempos de internet. Belo Horizonte, MG: *Estudos Psicanalíticos*, 45, pp. 167-170.

Souza, P. C. (2010). *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Teixeira, F. C. (2014). Medianeras: o traumático nas conexões e decepções amorosas. Belo Horizonte, MG: *Reverso*, 33 (62), pp. 23-27.

Terzis, A., Oliveira, G. P., Orlandi, M. A., & Donnamarca, C. P. (2008). As vicissitudes das pulsões nas escolhas amorosas contemporâneas. São Paulo, SP: *Revista da SPAGESP*, 9 (2), pp. 13-20.

Trout, J. (2017, 26 de janeiro). “50 tons de cinza” e a crítica antifeminista. *Huffpost Brasil* (versão on-line). Recuperado de: [https://www.huffpostbrasil.com/jenny-trout/cinquenta-tons-de-cinza-e\\_b\\_6668960.html](https://www.huffpostbrasil.com/jenny-trout/cinquenta-tons-de-cinza-e_b_6668960.html).