

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

CONNECTIVIDADE: UM ESTUDO SOBRE O AMOR PÓS-MODERNO

Gustavo de Carvalho Pinheiro Lago

Belo Horizonte

2009

Gustavo de Carvalho Pinheiro Lago

CONNECTIVIDADE: UM ESTUDO SOBRE O AMOR PÓS-MODERNO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Jacqueline de Oliveira Moreira

Belo Horizonte

2009

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

L177c Lago, Gustavo de Carvalho Pinheiro
Conectividade: um estudo sobre o amor pós-moderno / Gustavo de Carvalho Pinheiro. - Belo Horizonte, 2009.
88 f.

Orientador: Jacqueline de Oliveira Moreira.
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Instituto de Psicologia.
Bibliografia.

1. Amor – Século XXI. 2. Relacionamento homem-mulher.
3. Psicanálise. I. Moreira, Jacqueline de Oliveira. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Instituto de Psicologia.
III. Título.

CDU: 159.941.521

Bibliotecária – Valéria Inês da Silva Mancini – CRB-1682

Gustavo de Carvalho Pinheiro Lago
Conectividade: um estudo sobre o amor pós-moderno

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Jacqueline de Oliveira Moreira (Orientadora) – PUC-Minas

Márcia Stengel – PUC-Minas

Fuad Kyrillos Neto – UEMG-Barbacena

Belo Horizonte, 16 de dezembro de 2009

*A meus pais, Armando e Dôra, que sempre
me apoiaram com muito **amor**.*

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora Jacqueline de Oliveira Moreira, pela carinhosa paciência e dedicação.

A meu grande amigo Paulo Guerra Soares, pela imensurável colaboração.

A meus colegas de mestrado, Laura Andrade, Antônio Costa e Maristela Silva, por compartilharem comigo as alegrias e, também, as angústias desta etapa da vida.

A meu amigo e professor Arthur Parreiras Gomes, pela inspiração acadêmica.

A Vanessa Campos Santoro, pelos direcionamentos.

A todos os meus amigos, pela simples amizade fortalecedora de cada dia.

A Paula e Flavinha, por tornarem-se parte da minha família.

A minha vó Donana, pelas orações.

A meus tios e primos, pelo carinho e tão prazeroso convívio.

A minha prima Ângela, pela disposição a mim dedicada sempre.

A Bruno, meu primo e grande amigo.

E, em especial, a meus pais, Armando e Auxiliadora, pelos exemplos de vida e apoio indispensáveis, e a meus queridos irmãos, Cristiano e Alysson, pela essencial companhia, amizade e apoio sempre.

A Deus.

“Antes amava-te pensando em mim.

Hoje amo-te usando-te pra mim.”

Trecho do poema **Inconstâncias**, de Paulo Soares.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é compreender os relacionamentos amorosos na pós-modernidade. Para tal, segue-se um estudo psicossocial, partindo da construção histórica do conceito de subjetividade, em contraponto aos ideais amorosos de cada época. Observa-se que as mudanças sociais ocorridas ao longo da história da humanidade foram determinantes para a formação da subjetividade. Ao relacionar a sociedade moderna e a subjetividade dos indivíduos que a constituem, percebem-se traços dessa influência, o que não é diferente no que diz respeito aos relacionamentos amorosos. Os ideais amorosos sofreram modificações históricas, desde a Antiguidade clássica até a sociedade contemporânea. Na modernidade, relacionamentos eram constituídos a partir de valores sociais rígidos, que asseguravam longevidade e monogamia, seguindo-se os ideais românticos. O amor seria signo do supremo Bem, o que o aproximaria da noção de felicidade. A interligação entre amor e felicidade é analisada, no presente trabalho, a partir das formulações psicanalíticas de Freud a respeito do tema e, em seguida, propõe-se uma reflexão sobre as mudanças sociais ocorridas na transição da sociedade moderna para a pós-moderna, além de seus impactos no psiquismo. A escolha de Freud como mediador dessa discussão é coerente, visto que ele discute minuciosamente a questão da subjetividade e sua relação com as mudanças sociais. Mais ainda, Freud analisa as implicações dessas mudanças na escolha do objeto amoroso. Neste sentido, foram discutidas as influências das mudanças sociais da pós-modernidade sobre a noção de amor. A partir de Bauman, propõe-se uma análise sociológica das relações amorosas contemporâneas, frente ao individualismo e ao hedonismo. Apresenta-se, então, a realidade virtual, a título de ilustração do modo como se dão tais relações. Além disso, procura-se analisar as possíveis conseqüências da imersão do sujeito na realidade proporcionada pela internet. Finalmente, de acordo com a perspectiva psicanalítica, propõe-se um estudo sobre as influências da sociedade pós-moderna na estrutura psíquica e as conseqüentes mudanças produzidas na escolha dos objetos amorosos.

Palavras-chave: Amor. Relações amorosas. Pós-modernidade. Realidade virtual. Psicanálise freudiana.

ABSTRACT

The objective of the present work is to study the love relations in Postmodernity. It makes a psychosocial study, starting from the historical building of the subjectivity concept and comparing it with the love ideals of each age. It verifies that the social changes that took place throughout human history were determined during the building of the subjectivity concept. While relating modern society to the subjectivity that is inherent to its individuals, the present work verifies traces of this influence. It is not different from what is said about the love relations. The love ideals have suffered many historical modifications from Classical Antiquity to the contemporary society. In Modernity, relationships were composed by stern social values that assured its longevity and monogamy that followed the romantic ideals. According to these ideals, love is the sign of the supreme good, fact that approaches it from the notion of happiness. The interconnection of love and happiness is analyzed, in the present work, from the psychoanalytic formulations of Freud about the topic. After that, it proposes a reflection on the social changes occurred in the transition of modern society into the postmodern society and its impacts on psychism. The choosing of Freud as a mediator of this discussion is coherent because this author soundly discusses the question of the subjectivity concept formation and its relation with the social changes. Even more, Freud analyzes the implications of these changes on the choice of the love object. Therefore, the present work discusses the implications of the postmodern social changes on the notion of love. In accordance with Bauman, it proposes a sociological analysis about how the contemporary love relations occur in the face of individualism and hedonism, typical of the postmodern society. It presents, then, the concept of virtual reality for the sake of an illustration about how these relations occur. Furthermore, it makes an effort to analyze the possible consequences of the immersion of the subject on such reality provided by the Internet. Then, according to the psychoanalytic perspective, it proposes a study about the influences on the psychic structure that came from the postmodern society and the consequent changes that these influences produced on the choice of the love objects.

Keywords: Love. Love relations. Postmodernity. Virtual reality. Freudian Psychoanalysis.

SUMÁRIO

| | |
|-------------------|----|
| 1 INTRODUÇÃO..... | 10 |
|-------------------|----|

PARTE 1 – PARADIGMAS DO AMOR NA SOCIEDADE INDIVIDUALISTA

| | |
|--|----|
| 2 SOBRE A SUBJETIVIDADE (DA SOCIEDADE HOLISTA À INDIVIDUALISTA). | 15 |
|--|----|

| | |
|--------------------------------------|----|
| 2.1 A história da subjetividade..... | 19 |
|--------------------------------------|----|

| | |
|--|----|
| 2.2 A virtualidade na modernidade líquida..... | 23 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| 3 O INDIVIDUALISMO E O AMOR ROMÂNTICO..... | 25 |
|--|----|

PARTE 2 – AMOR E SUBJETIVIDADE NA PSICANÁLISE

| | |
|--|----|
| 4 O IDEAL AMOROSO MODERNO E A AQUISIÇÃO DE FELICIDADE..... | 34 |
|--|----|

| | |
|-----------------------------------|----|
| 4.1 A pulsão e seus destinos..... | 36 |
|-----------------------------------|----|

| | |
|--|----|
| 4.2 O mal-estar e a aquisição de felicidade..... | 38 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| 4.3 A constituição da subjetividade..... | 40 |
|--|----|

| | |
|--------------------------|----|
| 5 AMOR E COMPLETUDE..... | 46 |
|--------------------------|----|

| | |
|--|----|
| 5.1 Os tipos de escolha do objeto amoroso..... | 47 |
|--|----|

| | |
|--------------------------------------|----|
| 5.2 Os ideais do amor romântico..... | 50 |
|--------------------------------------|----|

PARTE 3 – AMOR, SUBJETIVIDADE E VIRTUALIDADE NA PÓS-MODERNIDADE

| | |
|----------------------------------|----|
| 6 O AMOR NA PÓS-MODERNIDADE..... | 55 |
|----------------------------------|----|

| | |
|------------------------------------|----|
| 6.1 Sobre a realidade virtual..... | 60 |
|------------------------------------|----|

| | |
|--|----|
| 6.2 Entre o factual e o ficcional..... | 65 |
|--|----|

| | |
|-------------------------------------|----|
| 7 O SUPEREU NA PÓS-MODERNIDADE..... | 67 |
|-------------------------------------|----|

| | |
|--|----|
| 7.1 O arrefecimento do supereu na pós-modernidade..... | 68 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| 7.1.1 <i>O carácter ilusório da sociedade pós-moderna e seus instrumentos para esconder a castração</i> | 72 |
|---|----|

| | |
|------------------------------------|-----------|
| 7.2 O amor pós-moderno..... | 74 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 79 |
| REFERÊNCIAS..... | 82 |

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo proporcionar uma reflexão a respeito de como se dão os relacionamentos amorosos na contemporaneidade. A relevância de tal estudo é justificada quando se questionam as grandes perturbações sociais da pós-modernidade. Observa-se que o tema “relacionamento” é freqüentemente debatido, por ser gerador de grande incômodo para os sujeitos¹, que, em um mundo de tão alarmante individualismo, se encontram perdidos frente às escolhas amorosas. Como pontua Bauman (2003, p. 9, aspas do autor), “‘relacionamento’ é o assunto mais quente do momento, e aparentemente o único jogo que vale a pena, apesar de seus óbvios riscos”.

Na passagem da modernidade para a pós-modernidade, houve mudanças significativas na forma de como o amor é idealizado. Uma das características desse amor é sua pluralidade, proporcionada pela expansão do consumismo, pelos avanços das tecnologias e da indústria cultural, pela flexibilização das normas e regras que orientam e regulamentam a vida do indivíduo, assim como pela descentralização do sujeito moderno.

A pluralidade coloca o indivíduo de frente a uma multiplicidade de identidades, valores, ideais, costumes e estilos de vida, a qual se por um lado pode fazer com que ele se sinta desorientado, por outro, lhe dá a sensação de ser livre, de ter uma enorme gama de opções a serem escolhidas. Neste contexto plural e flexível, diversas trocas simbólicas podem vir a ser feitas e facilitar a construção de novas expectativas e práticas amorosas. (CHAVES, 2003, p. 4).

Essas novas práticas amorosas são facilitadas pelos produtos derivados dos avanços tecnocientíficos, que possibilitaram às pessoas relacionarem-se de forma imediata, inclusive a longas distâncias. Telefones celulares, radiocomunicadores, *emails*, *blogs*, *websites* e diversos outros meios de comunicação parecem buscar promover maior interação entre as pessoas. Por outro lado, observa-se que, cada vez mais, os problemas de relacionamento são trazidos à tona: nos consultórios de

¹ No presente trabalho, não se faz distinções conceituais entre os termos “sujeito” e “indivíduo”. Esses dois substantivos são empregados ao longo do texto de modo a abranger a noção de ser humano enquanto parte de um organismo social, ao mesmo tempo em que encerra o universo da subjetividade, instituída a partir de processos que lhe são exclusivos.

psicologia e psiquiatria, nos programas de rádio e televisão, nas reportagens de revistas e jornais, como questão geradora de grande sofrimento psíquico.

Apesar dos grandes avanços científicos e tecnológicos, os problemas subjetivos ainda demonstram ser uma grande incógnita. Quando se trata de relacionamentos amorosos, o enigma é ainda maior. A complexidade é inerente ao tema. Falar de relacionamento é tratar de um assunto em que inexiste possibilidade de satisfação plena. Relacionar-se é estar à mercê do outro, o que tem implicações concretas na vida de qualquer sujeito. A ambivalência advinda da vontade de se obter um relacionamento seguro sem que se perca a liberdade, assim como a possibilidade de rejeição por parte do amante, fazem com que se relacionar seja angustiante. Os valores pós-modernos, com seu caráter individualista, tornam o sujeito contemporâneo intolerante à dor e ao sofrimento. A busca por satisfação, atrelada à obtenção de prazeres imediatos, fazem com que as questões amorosas sejam cada vez mais difíceis de equacionar. Apesar disso, não se pode abrir mão das relações, pois é através delas que a existência humana se torna possível.

Falar de amor é sempre arriscado desafio. Os pontos de vista são múltiplos, assim como as definições. A abordagem de cada época histórica e a ênfase dada a cada elemento fazem com que conceitos sejam construídos de maneira muito peculiar. Não há como garantir, com excelência, distanciamento e imparcialidade frente àquilo que se analisa, pois o tema, em si, tem cunho eminentemente moral. Como indagou Costa:

Poderia ser diferente? Podemos, de fato, escrever sobre o que quer que seja sem propor interpretações feitas a partir de escolhas pessoais? Acredito que não. Tudo o que podemos fazer quando decidimos estudar um assunto é descrevê-lo de uma maneira particular, que vem somar-se a outras descrições possíveis. Assim, falar de amor [...] implica falar sempre de um ponto de vista entre outros. (COSTA, 1998, p. 131).

Pesquisadores preocupados em manter seus estudos nos moldes empíricos mais tradicionais poderão dizer que uma pesquisa sobre o amor trataria de um mito, tema com grande possibilidade de abstração. Contudo, estudar sobre o amor é buscar compreender a subjetividade, o que valida a proposta. Como pontua Costa (1998, p. 198): “a paixão amorosa cria uma realidade tão real quanto qualquer outra. O fato de não se orientar pelo protocolo do empirismo do tipo científico não torna o amor nem mais nem menos real do qualquer outra atividade humana”.

Procurou-se, no presente trabalho, tecer uma discussão a respeito de como se dão as relações amorosas na pós-modernidade. Como se verá, o ideal amoroso ainda sofre influências dos ideais românticos. Todavia, parece que algumas diferenças surgem como consequência dos avanços tecnológicos, que possibilitam o mundo mais globalizado, e dos valores capitalistas reafirmados pela sociedade de consumo. Produzem-se, assim, mudanças na forma como os sujeitos se posicionam na vida, apontando para um individualismo exacerbado, que, por sua vez, atinge o modo como se dão as interações amorosas.

Não se tem, aqui, a pretensão de esgotar o tema, visto que se trata de um assunto extremamente complexo, que permite várias possibilidades de análise. Afinal, como indagou Bauman (2003, p. 16), “não é verdade que, quando se diz tudo sobre os principais temas da vida humana, as coisas mais importantes continuam por dizer?”.

O presente trabalho utiliza estudos de três teóricos principais, que atuam como fio condutor para a análise proposta: Jurandir Freire Costa, para refletir a respeito do amor em seus diferentes contextos históricos; Zygmunt Bauman, para analisar os ideais contemporâneos em uma perspectiva sociológica; Sigmund Freud, para propor uma amarração entre amor e sociedade, a partir de uma visão psicológica.

Feitas essas considerações, com o objetivo de demonstrar como se dão as relações amorosas na pós-modernidade, o trabalho está dividido em três partes, que somam, ao todo, seis capítulos – além do último, dedicado às considerações finais e, do presente, introdutório.

O capítulo 2 privilegia o conceito de subjetividade e suas diferentes facetas. Entende-se que, para compreender as relações entre os sujeitos, faz-se necessária compreensão anterior sobre as formas de se pensar a subjetividade. Busca-se apresentar, então, breve estudo, em uma perspectiva histórico-social, para demarcar de que sujeito se está falando.

No capítulo 3, propõe-se um contraponto entre as concepções de subjetividade e os ideais amorosos, fazendo-se uma análise histórica do conceito de amor, da Antiguidade clássica ao ideal romântico. Entende-se que os valores sociais históricos carregam, em si, idiosincrasias definidoras das noções de subjetividade que, por sua vez, delimitam os ideais amorosos de cada época.

O capítulo 4 inicia-se com um esclarecimento a respeito do ideal amoroso romântico como atributo essencial para a aquisição de felicidade. Para analisar essa concepção de amor, recorre-se a Freud, um dos principais teóricos modernos sobre o psiquismo. Buscando ilustrar a atribuição do amor como signo do supremo Bem – como é visto a partir dos românticos ideais modernos –, remetemo-nos aos discursos apresentados em “O banquete”, de Platão, que influenciaram as concepções amorosas de todas as épocas. Em seguida, procurou-se apresentar estudo dedicado à elucidação de conceitos psicanalíticos e à compreensão da análise de Freud sobre a constituição da sociedade e o mal-estar dela advindo na modernidade, além da descrição da constituição do aparelho psíquico. Trata-se de um capítulo chave para o presente trabalho, pois é a partir dos conceitos por ele descritos que serão feitas análises sobre as mudanças paradigmáticas da sociedade pós-moderna e seus efeitos sobre a concepção de amor.

No capítulo 5, pretende-se continuar a discussão da concepção de amor sob a perspectiva psicanalítica, focando questões relativas à escolha do objeto amoroso.

O capítulo 6 é dedicado à análise dos fluidos ideais amorosos na pós-modernidade. A partir de Bauman, procura-se refletir a respeito dos possíveis atravessamentos do individualismo e do hedonismo sobre os relacionamentos amorosos. A título de ilustração da forma como se dão tais relações, discute-se a realidade virtual e procura-se analisar as possíveis conseqüências da imersão do sujeito pós-moderno em tal realidade, através das idéias de autores psicanalistas.

Finalmente, o capítulo 7 é dedicado à análise dos atravessamentos da pós-modernidade no psiquismo, como apresentado por Freud. As mudanças paradigmáticas da sociedade, que enfraqueceram os valores modernos de ordem e segurança, acarretaram ao sujeito pós-moderno a perda de referenciais nos quais pudessem se basear ao escolher seus objetos amorosos. É possível falar de um arrefecimento do supereu, que traz, como conseqüência, um afrouxamento das relações sociais, assim como das relações amorosas.

***PARTE 1 – PARADIGMAS DO AMOR NA SOCIEDADE
INDIVIDUALISTA***

2 SOBRE A SUBJETIVIDADE (DA SOCIEDADE HOLISTA À INDIVIDUALISTA)

Na sociedade contemporânea, pensa-se a subjetividade como vivência singular, inerente a cada indivíduo. A forma como os sujeitos se posicionam frente a valores, normas e costumes da sociedade e como pensam sobre si é individualista, ou seja, cada um acredita que possui uma maneira muito particular de pensar a respeito do mundo e de sua própria vida. Uma pessoa pode, por exemplo, tomar uma decisão, mudar de idéia a respeito da mesma, criar uma nova proposição e agir de maneira diferente da decisão pensada primeiramente sem que ninguém fique sabendo sequer que ela chegou a refletir sobre determinado assunto. A idéia de uma realidade interna particular é muito clara a todas as pessoas, a ponto de parecer que sempre existiu. Porém, o que se pode constatar, ao analisar pensadores de outras épocas – da Antiguidade clássica, por exemplo –, é que se trata de uma maneira relativamente recente, construída nos últimos três séculos, aproximadamente. Vários estudos antropológicos, segundo autores como Bezerra Jr. (1989), apontam que as noções do humano e do psíquico estão estreitamente ligadas às condições históricas das quais emergiram e, portanto, pode-se concluir que, em outros momentos históricos, existiram modos de pensar diferentes do ocidental contemporâneo.

A maneira a que se está habituado a refletir sobre a subjetividade supõe a mesma como algo singular, remetida à experiência íntima de uma realidade interior. Trata-se, inclusive, para muitas teorias que estudam o psiquismo – como a psicanálise –, de uma realidade desconhecida e enigmática ao próprio sujeito.

Todos sentem que parte de suas experiências é íntima, que mais ninguém tem acesso a ela. [...] temos a sensação de que aquilo que estamos vivendo nunca foi vivido por mais ninguém, de que a nossa vida é única, de que o que sentimos e pensamos é totalmente original e quase incomunicável. (FIGUEIREDO; SANTI, 2002, p. 18).

Figueiredo e Santi (2002) chamam esse modo de pensar de subjetividade privatizada, e enfatizam que sua experiência só é desenvolvida, aprofundada e difundida de forma ampla em uma sociedade com características específicas.

Ao longo da história, pode-se observar que foram nas situações de crise social que ocorreram modificações no modo de pensar e agir das pessoas em

relação à subjetividade. Ao contestarem as tradições culturais, viram-se obrigadas a tomar decisões sem o consenso da sociedade. Situações desse tipo levam o indivíduo a buscar sua própria maneira de refletir sobre suas questões, tornando possível a vivência da subjetividade privatizada. A perda de referências coletivas (religião, raça, família, lei) obriga o homem a construir referências internas. Se a realidade social não consegue definir o que é certo e errado, os indivíduos buscam essa definição em sua própria consciência. Com o passar do tempo, essa experiência de subjetividade privatizada vai se tornando cada vez mais determinante e culmina na atual idéia de liberdade dos sujeitos contemporâneos, na qual cada um preserva o controle de sua própria vida, agindo conforme lhe convém.

Conforme pontuado acima, na Antiguidade clássica, diferentemente da noção de subjetividade privatizada, o modo de pensar a individualidade era pautado em preceitos sociais. Segundo Renaut (1999), na cultura e na filosofia gregas, as condições atuais para pensar a autonomia estavam longe de serem preenchidas. Tomando por modernidade o momento atual, o autor frisa que existe uma tendência a se pensar que a problematização moderna da liberdade está plenamente contida no modelo grego, como se nele o conceito de autonomia já estivesse sendo aplicado às pessoas e às cidades. Essas expressões – autonomia e liberdade – estão relacionadas e dizem respeito à não-submissão à dominação externa. No entanto, como se poderá ver, o modo grego de pensar a sociedade era, ao contrário, pautado na ordem natural das coisas.

A afirmativa aristotélica citada por Renaut (1999, p. 11) de que "alguns são feitos para comandar, e outros para obedecer" retrata bem a atribuição de uma ordem natural à forma de pensar coletiva dos gregos. Há uma reflexão na qual Aristóteles compara o universo a uma casa, em que os homens livres representariam os astros e os escravos, as partes inferiores (sublunares) desse universo. Os astros seriam representações dos homens livres porque, a eles, é menos lícito agir ao acaso, enquanto os escravos e os animais teriam ações deixadas ao acaso e que, raramente, seriam ordenadas para o bem do conjunto. Aubenque, citado por Renaut, esclarece:

São, pois, os escravos que são livres no sentido moderno da palavra, porque não sabem o que fazem, ao passo que a liberdade do homem grego e sua perfeição são medidas de acordo com a determinação maior ou menor de suas ações. (AUBENQUE *apud* RENAUT, 1999, p. 12).

O poder de escolha, constitutivo da liberdade dos modernos, era claramente negado pelos gregos, como se pode observar na reflexão aristotélica. Enquanto a noção grega de liberdade era pautada em uma organização ou em uma determinação de suas funções sociais, o modo de pensar moderno é radicalmente individual, insusceptível a qualquer orientação externa, seja de caráter religioso, seja no que diz respeito a uma ordem natural das coisas. O modo de pensar grego valoriza a totalidade social e subordina o indivíduo humano a uma ordem natural superior. Dumont, referenciado por Renaut (2000), denomina “ideologia holista” esse modo de pensar a individualidade a partir do coletivo.

Em outro livro, denominado “A era do indivíduo: contributo para uma história da subjectividade”, em capítulo dedicado ao pensamento de Dumont, Renaut (2000) vai contrapor essa ideologia holista à ideologia individualista, que, de acordo com ele, constitui a ideologia moderna. A primeira negligencia o indivíduo em prol da valorização de um todo social. Trata-se, portanto, de uma perspectiva de indivíduo a partir de valores sociais, em que cada pessoa se posiciona e se significa pelas funções que exerce na sociedade. Outro exemplo desse tipo de ideologia encontra-se em artigo de Bezerra Jr. (1989) que, remetendo-se ao pensador Mauss, demonstra que os índios *pueblo* não possuíam o conceito de pessoa, mas de personagem. Nesse clã, o indivíduo era nomeado de acordo com o lugar que ocupava, sendo esse nome um espelho em que o indivíduo podia ver quem era. Havia um número determinado de nomes, e cada um definia o papel exato que o indivíduo que o recebia devia exercer na sociedade. Ele tornava-se sujeito apenas quando perdia sua singularidade, sem lugar de significação, e passava a ocupar papel já predeterminado, ordenado e significado em um universo relacional.

Já a ideologia individualista valoriza

o ser independente, autônomo, essencialmente não social, e correlativamente negligencia ou subordina a totalidade social. A esta ideologia corresponde logicamente a sociedade igualitária visto que, se o indivíduo como tal é o valor supremo, não poderá estar submetido a ninguém senão a ele mesmo – encontrando-se, assim, qualquer princípio de hierarquia excluído em benefício do princípio da igualdade. É este individualismo que constitui o valor cardinal das sociedades modernas. (RENAUT, 2000, p. 68).

O autor pontua que a transição de uma ideologia para outra não é, obviamente, feita de maneira abrupta ou concreta. Existem oscilações em diferentes momentos históricos. Renaut (2000) atribui essa transição a maneiras diferenciadas com que alguns indivíduos se posicionaram frente a princípios de sua própria sociedade. Um exemplo dado é de um religioso hindu que, para se tornar *sannyasi*², abandona o mundo e seus fardos, buscando consagrar sua própria libertação, em prol de sua individualidade. Há de se concluir que essa religião renuncia ao mundo, ao invés de renunciar ao indivíduo. Isso faz com que ele se afaste da sociedade, e é por esse fato que o autor vai dizer que essa forma de pensamento individualista é diferente do individualismo moderno, e utiliza esse exemplo como reflexão da transição das ideologias. Nesse caso, o religioso, que passa a pensar individualmente, vive fora de seu mundo social, enquanto no mundo moderno a individualidade é inerente a toda a sociedade. Logo, o pensamento vigente no exemplo acima ainda é o holista. A renúncia, no universo holista, corresponde a um estado social à margem da sociedade propriamente dita, enquanto que, na perspectiva de uma sociedade moderna, essa individualidade seria inerente ao modo de pensar dos indivíduos, de forma geral.

Pode-se observar, então, que os conceitos de individualidade, subjetividade, liberdade e autonomia nem sempre foram concebidos como na sociedade ocidental contemporânea. Pensando por esse viés, conclui-se que compreender os paradigmas do homem contemporâneo como constitutivos de uma subjetividade é tarefa que merece um olhar pormenorizado.

Frente a essa necessidade, é importante que se faça uma breve descrição do percurso histórico da noção de sujeito nos períodos referentes à passagem da Idade Média/feudal para a contemporânea – ou pós-moderna, na perspectiva do presente texto, como se verá posteriormente –, passando-se pela Renascença.

² O termo refere-se ao monge hindu.

2.1 A história da subjetividade

Na Idade Média, o homem deparava-se com formas de refletir sobre sua existência seguindo um modelo teocêntrico. A maneira de pensar baseada nas tradições cristãs – notadamente reafirmadas pela Igreja Católica, um dos maiores senhores feudais da época – fazia do homem um sujeito centralizado em uma só crença, um só modo de agir, impossibilitado, pelo modelo teocêntrico e feudal, de modificar seus conceitos. Kujawski (1991, p. 20), referindo-se a Ortega, diz que, no modo de vida medieval/feudal, o homem “não é protagonista dos próprios atos, pensa e age coletivamente, governado por um só princípio, a tradição.” Nessa época, um camponês jamais se tornaria dono de um feudo. O filho de um artesão provavelmente seria, também, um artesão, pois essa era sua função dentro da sociedade. Os modos de pensar eram regidos por um pensamento coletivo (ideologia holista), que fazia com que o homem agisse conforme era dele esperado, de acordo com as tradições de sua época.

Posteriormente, na Renascença, com a abertura do Ocidente ao mundo devido às grandes navegações, houve ascendência do modo de pensar científico. Instaura-se um período de crise, pois a crença em Deus, apesar de não ser abandonada, é colocada em segundo plano, dando lugar ao pensamento racional e antropocêntrico. Figueiredo e Santi (2002) remetem essa crise ao desamparo gerado pela falência do mundo medieval, que permitia ao homem sentir-se parte de uma ordem superior que, ao mesmo tempo que o constrangia, o amparava. Se, por um lado, esse novo pensamento racional trazia grande sensação de liberdade, por outro, trazia também insegurança. O homem passa a tomar suas próprias decisões quando não se vê mais amparado pelos conselhos de uma figura autoritária e se torna o centro do mundo. O pensador de maior influência nessa época talvez tenha sido Descartes, que inaugurou um conjunto de filosofias que “tomaram a certeza do sujeito como ponto de partida para um possível acesso cognitivo à realidade e para a construção da ciência como um sistema de saber” (DRAWIN, 1998, p. 9). Com a descoberta do cogito “penso, logo sou”, Descartes inaugura o pensamento filosófico moderno e, a partir daí, as formas de lidar com a economia, a política e as relações sociais passam a ser regidas por um pensamento individualista, que crê que a razão levará à solução dos problemas humanos. Bauman (2001, p. 9, aspas do autor) diz

que “essa intenção clamava, por sua vez, pela ‘profanação do sagrado’: pelo repúdio e destronamento do passado, e, antes e acima de tudo, a ‘tradição’ – isto é, o sedimento ou resíduo do passado no presente”.

No período renascentista, o pensamento arraigado nas tradições feudo-medievais cai por terra e, por meio do pensamento lógico e racional iluminista, o homem torna-se autônomo e auto-suficiente, capaz de modificar suas leis e princípios, acreditando que o progresso levaria a sociedade a um futuro perfeito. Kujawski (1991, p. 20) diz que “a mecânica tradicionalista da alma é substituída pela mecânica racionalista. A razão é considerada faculdade quase divina, universal e invariável, quer dizer, independente da experiência.”

Como se pode observar, na Renascença, a razão passa a ser tida como forma dominante de organização do pensamento, o que sustentou a maneira iluminista de compreender o mundo. No Iluminismo, o pensamento matemático, geométrico, racional e individual busca o perfeito funcionamento social. Há total desprezo pelas relações de análise da experiência e da tradição gótico-cultural, quando a utopia racionalista pretende reinterpretar o mundo à luz da razão pura e reconstruí-lo racionalmente, desconsiderando a experiência e a herança do passado tradicional.

Se, na Idade Média, o homem via-se arraigado aos tradicionalismos de seu passado, no iluminismo, o pensamento individualista apontou para o futuro e para a crença de que o progresso possibilitaria o bem-estar humano. A individualidade, marcada pela lógica iluminista, é a base do pensamento no início da modernidade. Kujawski (1991, p. 21) diz que “razão e racionalismo são formas de radicalismo ideológico, ou seja, de utopismo. [...] [Sendo assim, a] modernidade é utopia, e utopia significa incorporar a Perfeição ao tempo humano, a promessa do paraíso terrestre.”

É possível observar, nessa proposição de Kujawski (1991), que utopismo diz de um futuro ideologicamente melhor. A crença de que o pensamento racional traria um amanhã melhor sustenta o início do pensamento moderno. Benjamin faz uma reflexão que ilustra tal forma de pensar:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que

acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso. (BENJAMIN, 1994, p. 226, itálico do autor).

A reflexão acima fala sobre um impulso ao progresso, que impossibilita o sujeito de remontar a fatos passados para consertar erros, arrastando-o para o futuro prometedor de uma perfeição inalcançável, por ser sempre insatisfeita. A racionalidade moderna faz com que o sujeito abdique de suas referências passadas tradicionais, crendo ilusoriamente nesse futuro. Segundo Drawin,

a racionalidade moderna mergulhou no esquecimento de suas próprias raízes, propôs-se como uma ruptura programática com o passado, compreendeu-se ilusoriamente como época normativa para o futuro, como porto de chegada dessa titânica jornada civilizatória e proclamou a definitiva derrota do mito e seu recuo para as trevas do passado pré-moderno. (DRAWIN, 1998, p. 12).

O autor refere-se a uma compreensão ilusória da racionalidade moderna, que se presta a ser uma época normativa para o futuro. Esse caráter é constatado pela promessa de melhoria em um futuro que é inalcançável. Tal crença faz com que não só as referências passadas sejam abandonadas, mas também as do presente. “Na corrida para a utopia o homem perde totalmente sua pertinência com o estágio a que chegou, lutando para ultrapassá-lo, até atingir o estágio seguinte, que também exige ser vencido com máxima urgência, e assim por diante” (KUJAWSKI, 1991, p. 24).

Como se pode observar, o homem moderno perde sua relação com o presente, voltando-se sempre para um futuro promissor, em que as mudanças trariam a melhora das suas condições de vida. Porém, a civilização muda tão rapidamente e de forma tão descartável que o homem não consegue tirar proveito dela. Não é possível demorar-se na última colheita, pois já há novos plantios a serem colhidos. Cai-se, assim, em um niilismo. Na modernidade, a ânsia de agarrar o avanço prometido pelo e no futuro impede o homem de fruir do que tinha produzido, vivenciando um nada no que diz respeito à experiência vivida.

Kujawski (1991) fala sobre um progresso que aponta para um futuro tão distante e inatingível que o homem não pode desfrutar do presente. Esse progresso, que era tido como a grande aposta para a solução dos problemas humanos, torna-

se distante e passa a ser apenas mais uma alternativa questionável. Com isso, o homem, já sem suas referências no passado, vê-se descrente da melhora de suas relações futuras.

Com o início do novo milênio, desesperançosos de um futuro perfeito, os homens talvez se encontrem em um momento de nostalgia. Parece certo pensar que, ao buscar o futuro, ele acabou por não se encontrar em época alguma. Esse pode ser o motivo que levou alguns pensadores a nomearem a presente época com o prefixo “pós”. O sujeito “pós-moderno” parece mesmo encontrar-se *a posteriori*, pois correr atrás do futuro fez com que o momento atual caísse em um niilismo que só pode ser referido como “depois de algo”. Drawin mostra que

na impossibilidade de resgatar o passado em sua vitalidade e força simbólica, resta-nos apenas o luto do mundo que já se foi, e o triste consolo de nos definirmos numa identidade reativa pelo expediente oblíquo do prefixo “pós”: seríamos então a era “pós-industrial”, “pós-metafísica”, “pós-dever”, “pós-moderna” ou, na ironia poética, o tempo do “pós-tudo”. (DRAWIN, 1998, p. 13, aspas do autor).

Pode-se pensar, a partir disso, que o sujeito pós-moderno se encontra em um estado de crise cultural, pois, desprendido de qualquer padrão tradicional de comportamento, é mergulhado em uma infinidade de modos de pensar que, apesar de coexistirem, são singulares. Todos os modos possíveis e imagináveis de relação dos sujeitos constituem a realidade pós-moderna.

Se, no racionalismo moderno, o homem apostava no futuro, agora procura tirar proveito do que já possui, passando a desfrutar de suas particularidades, cada qual a seu modo. Diferentes modos de agir vão se contaminando e gerando novas formas de pensar. Kujawski (1991, p. 26) fala que “a uniformidade dos modelos de desenvolvimento já começa a ser substituída pela pluralidade dos padrões adaptados a cada circunstância e a cada caso”. A pluralidade de formas de pensar cria novas formatações, que se entrelaçam e se potencializam. É nessa pluralidade que se instaura o pensamento pós-moderno, tão pluralizado que leva à indeterminação de um sentido global. Nada é passível de ser universal e totalizado. O que existe é um dilúvio de idéias, que passa pelos modos de funcionamento econômico, político e social, em um mundo interligado virtualmente por meios de comunicação, atualizados pelos crescentes avanços tecnológicos.

2.2 A virtualidade na modernidade líquida

O olhar pluralizado sobre o mundo influencia, também, a forma como os sujeitos interagem. Novas possibilidades de encontros e desencontros entre as pessoas surgem enquanto valores são mudados, assim como as demandas sociais. Lévy, em seu livro “O que é o virtual?”, mostra que

um movimento geral de virtualização afeta hoje não apenas a informação e a comunicação, mas também os corpos, o funcionamento econômico, os quadros coletivos da sensibilidade ou o exercício da inteligência. A virtualização atinge mesmo as modalidades do estar junto, a constituição do “nós”. (LÉVY, 1996, p. 11, aspas do autor).

Como se pode observar, a virtualização afeta os modos de interação dos sujeitos no mundo. A interligação mundial dos computadores possibilita que diversas pessoas interconectem-se umas às outras, gerando formas inéditas de se relacionar.

Ao contrário das sociedades holistas, o advento das novas tecnologias retrata as tendências contemporâneas de interação em sua forma individualista. Os sujeitos pós-modernos relacionam-se a partir de interesses particulares, em uma forma egoísta de obter prazer, o que implica uma grande mudança. Bauman (2003), para dizer dessas novas formas de se relacionar, cria o conceito de “amor líquido”, que remete à noção, anteriormente publicada, de “modernidade líquida”, em que o autor (BAUMAN, 2001) sugere uma mudança no termo “pós-modernidade”. Ele fala sobre a fluidez das transformações nesse segundo tempo da modernidade, comparando-a à fluidez do líquido. Para Bauman, os padrões de interação do homem com o mundo sócio-cultural, ético e científico,

são agora maleáveis a um ponto que as gerações passadas não experimentaram e nem poderiam imaginar mas, como todos os fluidos, eles não mantêm a forma por muito tempo. Dar-lhes forma é mais fácil que mantê-los nela. Os sólidos são moldados para sempre. Manter os fluidos em uma forma requer muita atenção, vigilância constante e esforço perpétuo – e mesmo assim o sucesso do esforço é tudo menos inevitável. (BAUMAN, 2001, p. 14).

Posteriormente, Bauman (2003) realiza um estudo a respeito dos laços humanos e sua fragilidade, no qual pontua que a fluidez da modernidade contemporânea se reflete e pode ser observada nas formas de os sujeitos se

relacionarem. Os relacionamentos no líquido cenário da vida moderna parecem não seguir os padrões românticos do amor moderno. Relacionar-se, até então, implicava ter um compromisso e comprometer-se, o que não parece estar nos planos do sujeito contemporâneo. Em uma sociedade fluida, na qual a singularidade reina, comprometer-se não poderia representar senão uma ameaça à vida ideal. Como dito anteriormente, o sujeito passou a querer desfrutar do “aqui e agora”, o que contradiz, em muito, as idéias de relacionamento e compromisso duradouros.

Concluindo, as transformações da sociedade pós-moderna influenciam a constituição da subjetividade contemporânea. A individualização, característica dessa sociedade, altera a forma como o sujeito vivencia os relacionamentos. Tal alteração sugere que as concepções contemporâneas de amor foram modificadas, assim como o conceito de subjetividade ao longo da história, uma vez que essas duas noções se influenciam mutuamente.

Isso posto, parece importante que se compreenda como o conceito de amor modificou-se historicamente, para que se perceba essa mútua influência entre as noções de subjetividade e de amor e para compreender como se dão as mudanças no conceito de amor na sociedade pós-moderna.

3 O INDIVIDUALISMO E O AMOR ROMÂNTICO

Para se pensar o amor na contemporaneidade, faz-se necessário recorrer a ideais e valores herdados historicamente. A idéia corrente de amor é tomada do romantismo, período em que fazia parte da idealização do amor considerá-lo um valor em si, independente de qualquer ligação com outros interesses humanos. Esse mito amoroso foi construído ao longo dos anos pela apropriação de conceitos mais remotos, em especial, vindos da Antiguidade clássica. De acordo com Del Priore (2005, p. 12), “o [amor] de hoje não é o mesmo de ontem. Isso por que [...] o amor e as formas de amar se transformaram ao longo dos séculos”. A figura do amor tem longa história, profundamente enraizada no pensamento ocidental, a começar pela Grécia antiga.

Grande parte dos estudiosos sobre o tema do amor elege Platão (2009) como filósofo responsável pela fonte do mito amoroso ocidental, em sua obra “O banquete”. Há nesse texto sete discursos sobre o amor – conforme se verá no próximo capítulo. Alguns se assemelham a sua forma contemporânea, como é o caso dos discursos de Aristófanes, Agaton e Fedro, que se impuseram na tradição e foram reapropriados pela idéia romântica de amor. Neles, o amor é visto como um sentimento único, inconfundível e intrínseco à natureza humana,

é apresentado como um impulso que se dirige a um outro, homem ou mulher, do mesmo sexo ou do sexo oposto [...] e como um composto afetivo feito de desejo; de falta do objeto do desejo; de nostalgia ontológica do objeto ideal perdido; de sofrimento decorrente da perda ou da ausência deste objeto; de alegria intensa quando o objeto é possuído etc. (COSTA, 1998, p. 36)

Como se pode observar, partindo desses pontos levantados por Costa (1998), há grandes semelhanças entre as idéias advindas do Eros de Platão e do moderno amor romântico. Porém, no discurso de Diotima, mencionado em “O banquete”, o filósofo apresenta uma noção de Eros distinta dessa concepção romântica. Nele, o amor é apresentado apenas como forma de vivenciar o verdadeiro Bem e a verdadeira Beleza, não sendo, assim, um bem em si. Costa (1998, p. 37) pontua que o “amor aparece como uma resposta humana ao reconhecimento prévio do verdadeiro Bem e da verdadeira Beleza, estes sim, valores permanentes aos quais o

homem sábio deve aspirar”. O amor, enquanto sentimento – ou Eros sensível –, é visto como o menos nobre, na concepção platônica de ideal amoroso. O amor verdadeiro, nessa perspectiva, está ligado à posse do que é duradouro.

Nos primeiros séculos do cristianismo, essa concepção de amor foi mantida. O amor a Deus possui esse traço de Bem absoluto não-perecível, cuja essência independe do sujeito. De acordo com Santo Agostinho, teórico do catolicismo, há dois tipos de amor: *caritas* e *cupiditas*. O amor sensível, visto como um sentimento de menor valor, parece retratar o que é *cupiditas*: “quanto ao amor sensível, a *cupiditas*, este é regido pelo duplo anseio de desejar o que não se tem e do medo de perder o que se adquiriu” (COSTA, 1998, p. 37). *Cupiditas* sugere um amor de pouca profundidade e, por isso, não representaria o amor real. Por outro lado, *caritas* mostra-se o amor verdadeiro, sentimento ascendente, que aspira à eternidade, como o Eros no discurso de Diotima. Para os gregos, essa dinâmica amorosa era guiada pela razão, enquanto, no cristianismo, o era pelo julgamento em direção ao dom de Deus. Em ambos – Eros grego e *caritas* cristão –, porém, o amor correto era imaginado como um sentimento voltado para algo que transcendia a vida mundana. Na Antiguidade clássica, o amor era visto como instrumento em direção ao Bem, meio para obtenção de um fim, não um fim em si mesmo. Costa (1998, p. 42) mostra que “[Eros] é apenas um apelo, uma possibilidade que se abre, mas não é a Sabedoria nem a Beleza em si [...]. [Ele] sofre por ser privado da plenitude de ser e aspira a atingi-la”. Essa forma grega de amor é reatualizada na lógica cristã, centrada no amor-*caritas*, que vai dominar o imaginário amoroso da alta Idade Média e toda a mentalidade cristã ocidental, até, aproximadamente, a revolução cultural ocorrida entre 1500 e 1700.

A fase transitória entre o amor cristão e o moderno amor romântico é representada pelo amor cortês, forma de arte poética que se desenvolveu no meio popular leigo, estendendo-se até os círculos nobres da sociedade daquela época, influenciando não só a poesia europeia, mas as condutas dos sujeitos. Tironi (2006, p. 43), em sua dissertação “Sobre as ressonâncias do amor na clínica psicanalítica”, pontua que o amor cortês “foi um ideal que deu origem à estrutura de uma moral e balizou uma série de comportamentos. Era uma organização extremamente refinada e complexa, cujas normas regulavam as trocas entre parceiros”.

Através das trovas, o homem – o trovador – dirigia seu amor à sua amada. Essas trovas tinham como tema o amor infeliz e eram caracterizadas pela exaltação

da dama inacessível. O trovador elevava sua dama como um ideal e prontificava-se a ser seu servo amoroso. A dama negava-se a ter, com ele, relações corporais. Ele, então, propunha-lhe o ritual de vassalagem amorosa, forma de retenção e suspensão da ordem sexual. Renunciando à proximidade carnal, prestava homenagens musicais à dama que, como garantia do amor, oferecia-lhe um anel que marcava a união pelas leis da cortesia vigentes.

Para Costa (1998), a importância do amor cortês verifica-se por dois aspectos: sua relação com a renúncia ao objeto de amor e a laicização desse objeto. Esta característica é ressaltada também por Del Priore, quando diz que

nessa época, a aventura do amor cortês erigiu como tema a exaltação carnal e espiritual nas relações amorosas entre homens e mulheres. Exaltação mais idealizada do que prática, mais descritiva do que vivenciada. Emprestada de sociedades vizinhas, notadamente a árabe, tal aventura fervilha de imagens sobre a submissão do amante à sua dama, valorizando, ao mesmo tempo, qualidades viris, como a coragem, a lealdade e a generosidade, encarnadas no cavaleiro. (DEL PRIORI, 2005, p. 70).

Se na tradição clássica-medieval havia uma renúncia ao amor carnal, essa se dava pela crença de que a posse do objeto viria, posteriormente, na transcendente fusão com o Bem verdadeiro. No que diz respeito ao amor cortês, a felicidade estaria na própria renúncia. Alguns autores, como Kristeva (1988), pontuam que essa renúncia implica em sofrimento e remetem o amor cortês à natureza masoquista. Com sofrimento ou não, o fato é que o amor cortês advém de uma renúncia e parece bastar-se nela mesma.

A respeito da laicização do objeto de amor, pode-se dizer que, no amor cortês, a imagem da dama toma o lugar de Deus como objeto de desejo, ainda que esse amor fosse, também, remetido a um Bem objetivo. Há uma mundanização do amor e uma revalorização da figura da mulher, fatos que possibilitarão o posterior surgimento de muitos clichês do romantismo amoroso.

Representando, também, a fase transitória entre o amor cristão medieval e o amor romântico, concomitantemente ao amor cortês, há o misticismo cristão. Nessa visão mística, o amor sagrado é preservado. Porém, diferentemente do amor-*caritas*, “no pensamento místico o amor se revela não como conhecimento da essência divina e sim como ‘sentimento’ ou ‘vivência emocional’ desta mesma essência” (COSTA, 1998, p. 49, aspas do autor). Se em *caritas* o amor divino é visto como conhecimento, instrumento na educação do sujeito para a vida coletiva, na vertente

mística sentimentalista o sentimento de amor tem valor próprio, marca da presença de Deus. Nesse caso, o sujeito amoroso passa a ser seu próprio objeto de amor, pelo fato desse sentimento já ser tomado como valor. Um trecho dos escritos de Santa Tereza de Ávila, citado por Costa, representa bem essa valorização do sentimento de amor. Referindo-se a Deus, a santa pontua:

Pouco tempo depois, ele deu, conforme sua promessa, provas cabais da verdade das visões. Eu senti minha alma abrasada por um amor muito ardente [...] meu coração a todo instante estava prestes a explodir e me parecia verdadeiramente que me arrancavam a alma. Oh, meu adorável Mestre, de que soberano artifício, de que delicada indústria, vós utilizais para com vossa escrava! [...] Que mistério, com efeito, e que espetáculo é o de uma alma consumida de amor que ela não acendeu. Ela vê claramente que o ardor que a queima lhe vem não de seus esforços mas do amor excessivo que Nosso Senhor lhe porta. É deste braseiro divino que cai a centelha que abrasa inteiramente. [...] Aproveu ao Senhor favorecer-me algumas vezes com esta visão. Vi um anjo perto de mim [...] pequeno e muito belo. [...] Eu via nas mãos deste anjo um longo dardo de ouro cuja ponta de ferro tinha, extremidade, um pouco de fogo. De tempos em tempos ele o metia em meu coração e o empurrava até as entranhas. A retirá-lo, ele parecia levá-las consigo, deixando-me toda abrasada de amor de Deus. A dor dessa ferida era tão viva que me arrancava fracos suspiros de que falei antes. Mas esse martírio indizível me fazia saborear, ao mesmo tempo, as mais suaves delícias. E eu não podia nem queria desejar seu fim, nem encontrar felicidade fora de Deus. (TERESA DE ÁVILA *apud* COSTA, 1998, p. 58).

Na citação acima, pode-se observar que a vivência do sentimento amoroso é valorizada em si, e não como um conhecimento para a obtenção posterior do Bem maior. Isso não quer dizer que as relações carnis fossem inteiramente valorizadas. Existia, na concepção mística, uma desvalorização do sexo. O amor era visto com estágio superior ao desejo carnal e, dessa maneira, como a “invenção histórica que inscreveu, em sua gramática, a idéia de sexo como um inimigo perigoso, violento, imbatível e que só as almas privilegiadas poderiam vencer” (COSTA, 1998, p. 55).

Enfim, a versão mística do amor, complementada pela visão leiga, levou a mudanças dos questionamentos a esse respeito. As questões sobre o objeto de amor foram deixadas em segundo plano e as atenções foram voltadas, então, para a natureza do sujeito amoroso. Costa (1998, p. 59) pontua que “o amor saiu do topo da pirâmide das paixões, onde fora colocado pela sensibilidade clássica antiga e cristã. Em seu lugar, emergiu o desejo e depois o prazer”.

O amor em voga passa a ser o amor de si. Essa visão egoísta é remetida ao prazer advindo das realizações dos desejos. Ao contrário das visões cristão-

medieval e da Antiguidade clássica, que preconizavam um amor enquanto felicidade duradoura, advinda da contemplação ou posse do Bem supremo, imortal por natureza, a visão egoísta vai temperar o amor com outros valores. Ao analisar o pensamento de Hobbes, Costa esclarece que a valorização do amor, nessa época, não apenas era diferente, mas oposta.

O sujeito do desejo em Hobbes, é a descrição do engano dos tolos, em Platão, e do inferno em santo Agostinho. Tudo aquilo que era colocado como objeto-meta do sujeito, no movimento amoroso, é agora rebatido para o interior do próprio sujeito. A intimização subjetiva do amor progredia. (COSTA, 1998, p. 60).

A visão hobbesiana do amor é apontada para a subjetividade. O verdadeiro amor estaria nas vivências do sujeito e, ao contrário de ser visto como felicidade última ou final, é tido como progresso contínuo do desejo, como diz Hobbes. O desejo precisaria ser mantido, passando por vários objetos na tentativa de renovar-se: gozar assegurando o desejo futuro para poder gozar novamente. Essa visão de amor difere-se também das visões de amor cortês e místicas, por não possuir o caráter de renúncia à carne ou ao corpo. O amor hobbesiano não passa de uma dissimulação: “todo amor é antes de mais nada ‘amor de si’, e que este ‘amor de si’ nada mais é que do que egoísmo” (COSTA, 1998, p. 61, aspas do autor). Em outro trecho da mesma obra, referindo-se ao pensamento de Hobbes, o autor pontua:

Somos todos fundamentalmente egoístas e violentos, e só a violência legalizada do Leviatã é capaz de conter a destruição a que conduz o amor de si. O amor é a faceta domesticada de uma maldade essencial inscrita no desejo. (COSTA, 1998, p. 61).

Como se verifica, segundo Hobbes, não se pode conceber o amor enquanto doação e dedicação ao outro, a não ser que isso represente benefício para si mesmo. Costa (1998), referindo-se a Monzani, diz que, nesse momento, inicia-se a “leitura de suspeição”, pois há uma desconfiança do sentimento de amor, que passa a ser visto como subproduto do desejo, sentimento tomado como belo pelo social, mas que em nada se difere de um egoísmo por parte dos indivíduos. O amor visto como belo seria um engano social.

Posteriormente a essa visão do amor suspeito, o amor passa a ser tomado não como fruto do desejo, mas do prazer. A importância passa a ser dada não ao sentimento, mas à sensação. A laicização do amor chega, então, ao grau máximo de

interiorização subjetiva. Enquanto produto do prazer, o amor precisa ser mantido e, para isso, o desejo precisa sempre ser renovado.

Assim nossas paixões se renovam, se sucedem, se multiplicam, e vivemos só para desejar e na medida em que desejamos. [...] [E, posteriormente, conclui:] A felicidade amorosa passa a ser vista como estado de prazer que deve perpetuamente se renovar e, enquanto não se renova, o que existe é a *uniasiness*, o mal-estar ou a inquietude. (COSTA, 1998, p. 62, itálico do autor).

Além dos modos de reflexão sobre o conceito de amor, como o místico católico e o amor cortês, a crise da sociedade de corte contribuiu, decisivamente, para a invenção do amor romântico. Essa sociedade implicava o sujeito da nobreza em um estilo de vida carregado de exigências de civilidade, obrigando-o a um controle de si de maneira a suprimir qualquer impulso agressivo ou amoroso. Havia a necessidade de ser próximo do rei para conseguir posições privilegiadas e favores, o que fez com que os nobres abrissem mão do que sentiam ou pensavam para adquirirem condutas taticamente mais adequadas.

Se, por um lado, esse modo de se posicionar deu um sentido à vida desses nobres, por outro, levou a uma reação às normas rígidas, que ganhou forte expressão na literatura. A onda de sentimento de perda da vida rural trouxe supervalorização da ideologia pastoril, em decorrência da crença nas idéias de moralidade, simplicidade, honestidade e beleza no amor, que estariam perdidas na sociedade de corte. Esta via o amor como calculista e frívolo, com relacionamentos fundados em interesses políticos.

A nova imagem do amor deu-se concomitantemente a um processo de interiorização subjetiva. A vivência da autocontenção emocional exigida pelas sociedades de corte, comparada às possibilidades idealizadas da vida pastoril, tiveram como efeito a singularização e a intimização dos sentimentos, que se tornaram o alicerce da concepção do moderno amor romântico.

Enquanto fuga dos padrões sociais exigidos pela sociedade de corte, a subjetividade passa a ser ligada a vivências íntimas e singulares, verdadeiras expressões da interioridade humana. Costa (1998, p. 19) pontua que “a perda de interesse pela vida pública, praticamente reduzida a questões de mercado, provocou um enorme retraimento dos sujeitos para a vida privada, com a conseqüente exaltação das expectativas amorosas”.

A partir disso, a vivência do amor, no caso do amor romântico, passa a ser não mais uma das formas de acesso a felicidade, mas condição *sine qua non* para ela. Isso pode ter ocorrido por vários motivos. Um deles é a associação do amor com a vida privada burguesa, que o transformou em elemento de equilíbrio entre o desejo de felicidade individual e o compromisso com os ideais coletivos. Nos tempos oitocentistas, a impositiva demarcação social de trabalho, que lançava os indivíduos em subjetividades massificadas, como padrões empregatícios de patrão e subordinado, fez com que o amor germinasse como saída intimista, em resposta ao assujeitamento do coletivo. A possibilidade de ressaltar uma subjetividade singular estava ligada a momentos íntimos, e a aposta no amor tornou-se, assim, o principal modelo da felicidade. O amor foi hiperinflacionado e os interesses coletivos, rebaixados. “À medida que refluía aceleradamente para o interior do privado, o romantismo assumia a forma de moeda forte da felicidade junto como o sexo e o consumo” (COSTA, 1998, p. 19). O amor deixou de ser meio de acesso à felicidade para tornar-se seu atributo essencial.

Dessa forma, o romantismo consagrou também a interdependência entre sexualidade e amor.

A satisfação esperada era sexual, além de emocional. A inclusão da sexualidade na semântica do amor, a necessidade de pensar na sensualidade quando se fala de amor já estava presente no século XVIII, no entanto foi somente com o amor romântico que se tornou possível uma integração de ambos, que o componente sexual era percebido como essencial para o código amoroso. (CHAVES, 2004, p.98).

Essa interdependência, normatizada no romântico pensamento moderno, é vigente no imaginário social contemporâneo. O ideal amoroso carrega, nos dias atuais, essa estreita ligação entre sexualidade e amor.

Um dos principais autores modernos sobre o psiquismo a discutir essas dimensões do amor é Freud. Em seu texto “Observações sobre o amor transferencial (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise)”, ele faz a seguinte afirmação:

O amor sexual é indubitavelmente uma das principais coisas da vida, e a união da satisfação mental e física no gozo do amor constitui um de seus pontos culminantes. À parte alguns excêntricos fanáticos, todos sabem disso e conduzem sua vida dessa maneira [...]. (FREUD, 1915 [1914]/1996c, p. 186).

Esse parece ter sido o ideal amoroso que permeou o imaginário social na modernidade e serviu de contexto para a concepção de amor na pós-modernidade. A discussão proposta por Freud em relação ao amor moderno parece ser ponto de partida interessante para uma análise dessa concepção e sua interligação com a noção de subjetividade permeada pela estrutura social moderna. Nos próximos capítulos, seguir-se-á um estudo sobre os ideais amorosos e suas ligações com a busca da felicidade, em uma perspectiva psicanalítica freudiana. Essa descrição será realizada em dois momentos: no capítulo 4, a relação entre amor e felicidade e os aspectos sociais e psicológicos que explicam essa relação serão ressaltados. Já no capítulo 5, será enfatizada a questão da escolha do objeto amoroso durante o período moderno. Este movimento permitirá que se compreenda, mais adiante e de acordo com a perspectiva psicanalítica, o impacto das mudanças sociais pós-modernas sobre a subjetividade, sobre a escolha do objeto amoroso e, conseqüentemente, sobre os ideais amorosos.

PARTE 2 – AMOR E SUBJETIVIDADE NA PSICANÁLISE

4 O IDEAL AMOROSO MODERNO E A AQUISIÇÃO DE FELICIDADE

Até agora, no presente trabalho, procurou-se fazer uma reflexão de como as noções de amor e subjetividade são historicamente construídas, influenciando-se mutuamente e sendo influenciadas pelos costumes e valores de cada época.

Como se viu no capítulo anterior, na modernidade, o amor tornou-se a representação maior da felicidade. Observa-se, no mundo contemporâneo, que a busca por relacionamentos amorosos está atrelada ao fato de que, com eles, as pessoas seriam mais felizes. Esse seria, inclusive, o propósito da vida de todo sujeito. Observa-se, cotidianamente, o quanto tal busca é constante: todos, sob alguma perspectiva, procuram conselhos ou a felicidade, grande busca dos indivíduos. Não é preciso ser um grande estudioso para deduzir esse fato.

Essa estreita vinculação entre amor e aquisição de felicidade dá-se pelo fato de, no mundo moderno, apostar-se que o amor traria completude. No imaginário social, ele é visto como algo que supriria o sujeito naquilo que lhe falta.

Freud (1905/1996a), em um conjunto de textos intitulado “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, faz alusão ao platônico mito dos andrógenos como um dos alicerces do pensamento popular moderno a respeito das relações sexuais. Esse mito é mencionado em “O banquete”, de Platão (2009). Nele, Apolodoro narra a um companheiro o que Alcebíades tinha lhe contado a respeito de uma celebração de que tinha participado a convite de Sócrates, um banquete em comemoração à vitória de Agaton em um concurso de tragédias. Nessa celebração, Erixímaco haveria sugerido aos participantes que fossem prestadas, com discursos, homenagens a Eros. O primeiro a falar foi Fedro, que se referiu a Eros como o mais importante dos deuses. Em seguida, Pausânias disse que não se tratava apenas de um Eros, mas de vários Eroles³, da mesma forma que não haveria apenas uma Afrodite – há a Afrodite Urânia, mais velha, e a Afrodite Pandêmia. Um erasta (homem que, movido por Eros, se sente atraído por um amigo, geralmente mais jovem) deveria ser apreciado por visar no erômeno (objeto dos sentimentos do erasta) a apreciação de virtudes como a sabedoria, pois se o que procurar fosse o carnal, Eros não teria valor por não ser belo. O terceiro a discursar foi Erixímaco, que indicou, no mundo,

³ Eroles: plural de Eros.

fatos nos quais era possível constatar que está em Eros o maior dos valores. Finalmente, Aristófanes descreveu o mito dos andrógenos, dizendo que a natureza humana primitiva não era igual à atual, mas possuía três sexos: masculino, feminino e andrógeno, que era, “quanto a forma e quanto à designação, um gênero comum, composto do macho e da fêmea” (PLATÃO, 2009, p. 63). Esses seres aparentavam um todo esférico com dois rostos em uma mesma cabeça, quatro braços e quatro pernas. Como eram fortes e arrogantes, desafiaram os deuses e, como punição e para torná-los mais fracos, Zeus decidiu seccioná-los em dois. A partir daí, homens e mulheres, que advieram dos andrógenos, movidos por Eros, buscariam parceiro do sexo oposto para aliviar as dores da natureza humana. Os que surgissem dos seres primitivos masculinos e femininos buscariam, por sua vez, parceiros de mesmo sexo.

Cada um de nós é, portanto, a metade complementar de outro (um símbolo). Somos como uma das partes de um linguado cortado ao meio, dois formando um. Cada qual anda à procura de seu próprio complemento. (PLATÃO, 2009, p. 67).

A citação acima serve de ilustração sobre como o pensamento grego ressoa nos ideais românticos de amor. Idéias do cotidiano moderno – “cara-metade”, “alma gêmea”, “encontrar a outra metade da laranja” – parecem retratar como o pensamento moderno ainda carrega ideais semelhantes ao pensamento grego clássico. Freud (1920/1996e) diz que existe um impulso vital, que ele denomina “pulsão”, que precisaria ser satisfeito. O sujeito, nesse impulso, apresenta tendência à completude, que Freud relaciona ao mito platônico dos andrógenos. Em seu texto “Além do princípio de prazer”, buscando remontar as origens pulsionais, Freud diz que, nesse mito, Platão aponta para a idéia de que haveria no ser humano uma necessidade de restaurar um estado anterior de coisas.

O que tenho no espírito é, naturalmente, a teoria que Platão colocou na boca de Aristófanes no *Symposium* e que trata não apenas da origem do instinto [ou pulsão] sexual, mas também da mais importante de suas variações em relação ao objeto. (FREUD, 1920/1996e, p. 68, *italico do autor*).

Freud (1920/1996e) afirma que essa completude só seria possível com a morte e, a partir disso, uma das características pulsionais seria sua tendência à morte. Faz-se necessário uma breve descrição do conceito de pulsão, não antes de

frisar que há no pensamento moderno, como é possível perceber, estreita ligação entre amor e possibilidade de completude, almejada pelo sujeito em sua busca da felicidade.

4.1 A pulsão e seus destinos

Freud elaborou um conceito para dizer de impulsos vitais que lançariam o sujeito à vida, em busca por satisfação. Nomeou essa energia psíquica de pulsão. Em 1905, introduziu esse conceito apesar de, na época, ter sua definição pouco clara, remetendo-o à idéia de um representante psíquico de estímulos que provinham do corpo. Em 1915, em seu texto “O instinto e suas vicissitudes”, definiu pulsão como:

um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo. (FREUD, 1915/1996c, p. 127).

O conceito de pulsão passa a ter demarcação entre o mental e o somático, fazendo ligação entre o corpo e o psiquismo. Em 1920, Freud passa a considerar a existência de dois tipos de pulsão, que operariam em direções opostas: a pulsão de vida e a pulsão de morte. A primeira tem caráter conservador, tentando manter uma constante renovação da vida, enquanto a segunda busca restaurar o estado inicial inanimado do organismo.

Desde o princípio, a definição pulsional estava marcada pela exigência, radical e impetuosa, de satisfação. Segundo Freud (1920/1996e), a pulsão seria uma força constante rumo ao impossível, por não poder ser satisfeita. O objeto que daria satisfação completa à pulsão seria sempre faltoso. O sujeito ofereceria à pulsão objetos que a satisfazem apenas parcialmente e, assim, seu circuito mantém-se à procura uma satisfação supostamente já obtida um dia.

O instinto reprimido nunca deixa de esforçar-se em busca da satisfação completa, que consistiria na repetição de uma experiência primária de satisfação. Formações reativas e substitutivas, bem como sublimações, não

bastarão para remover a tensão persistente do instinto reprimido, sendo que a diferença de quantidade entre o prazer da satisfação que é exigida e a que é realmente conseguida, é que fornece o fator impulsionador que não permite qualquer parada em nenhuma das posições alcançadas, mas, nas palavras do poeta, “pressiona sempre para a frente, indomado”. (FREUD, 1920/1996e, p. 52).

A pulsão seria, então, energia que impulsionaria o indivíduo à vida, sempre com o objetivo de despendê-la. Haveria quatro características fundamentais da pulsão: a origem (*quelle*), a pressão (*drang*), o objeto (*objekt*) e a finalidade (*ziel*). A pulsão é a representação psíquica de um processo somático que tem sua origem no interior dos órgãos do corpo, em zonas erógenas particularmente acentuadas. Daí emana-se a pressão, força motora que impulsiona a pulsão em direção à sua finalidade, que é se satisfazer ou, em outras palavras, descarregar o *quantum* de excitação, reduzindo-o ao nível mais baixo possível. O objeto é

a coisa em relação à qual ou através da qual o instinto [ou pulsão] é capaz de atingir sua finalidade. É o que há de mais variável num instinto e originalmente, não está ligado a ele, só lhe sendo destinado por ser peculiarmente adequado a tornar possível a satisfação. (FREUD, 1915/1996c, p. 128).

O objeto pode ser modificado quantas vezes forem necessárias no decorrer das vicissitudes que a pulsão sofre durante sua existência, e pode ocorrer que o mesmo sirva de satisfação a várias pulsões, simultaneamente. Logo, a pulsão que experimenta seu objeto descobre que não é através dele que ela se satisfaz. Por exemplo: o que satisfaz a pulsão na necessidade alimentar não é o objeto alimento, mas o prazer da boca. Porém, como bem pontua Garcia-Roza (2008, p. 92), “a afirmação de que para a pulsão o objeto é o que há de mais variável e de menos importante não se deve se entendida no sentido de que o objeto é dispensável”. Somente por intermédio do objeto é que se pode obter a satisfação, mesmo que parcial. A necessidade do objeto é inquestionável, o que não diz de sua especificidade: “a pulsão pede um objeto, o que ela não implica é um objeto específico” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 92).

Esse objeto pode ser real ou fantasmático. Afinal, a pulsão liga-se de fato à representação do objeto, que pode ter relação direta ou não com o objeto em si. Perde-se, assim, toda e qualquer especificidade, e é sob esse prisma que Freud (1915/1996c) afirma que o objeto é o que há de mais variável na pulsão. A importância de se compreender a função de objeto da pulsão deve-se ao fato de

que, posteriormente, ficará claro que as questões contemporâneas, no que concernem aos ideais amorosos, são objetais, psicanaliticamente falando.

4.2 O mal-estar e a aquisição de felicidade

Retomando a reflexão a respeito da aquisição da felicidade, observa-se que Freud (1930 [1929]/1996h), em seu livro “O mal-estar na civilização”, investiga as causas psicológicas que originam o sofrimento humano. Ele identifica os fatores determinantes da insatisfação, colocando as exigências da cultura civilizatória como o principal obstáculo à satisfação pulsional. O autor parece equivaler a obtenção de felicidade à obtenção de prazer e, a partir dessa perspectiva, pontua que a busca da felicidade pode ser vista sob dois aspectos: a busca por intensos sentimentos de prazer e a evitação de sentimentos desprazerosos. Para Freud (1930 [1929]/1996h), esta seria a forma mais elementar do funcionamento psíquico: obter prazer e evitar desprazer. Uma reflexão menos cuidadosa poderia fazer pensar que o sentimento de felicidade seria remetido apenas ao primeiro aspecto, mas, para o autor, ambos seriam intenções almejadas pelo indivíduo em sua busca.

Freud nomeia esse mecanismo vital de princípio do prazer. Para ele, “esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início” (FREUD, 1930 [1929]/1996h, p. 84). O sucesso desse mecanismo, no entanto, parece-lhe estar no nível da impossibilidade. A realidade vai contra esse princípio e o objetivo de ser feliz, ou de viver prazerosamente, parece nunca ser concretizado. Ao contrário do que se deseja, a felicidade só pode ser observada em ocasiões um tanto quanto repentinas, com manifestações apenas episódicas.

Quando qualquer situação desejada pelo princípio de prazer se prolonga, ela produz tão-somente um sentimento de contentamento muito tênue. Somos feitos de modo a só podermos derivar prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um determinado estado de coisas. (FREUD, 1930 [1929]/1996h, p. 84)

Como se pode ver, a sensação prazerosa só pode ser sentida quando contrastada com uma sensação desprazerosa. As possibilidades de felicidade são restritas pela própria constituição humana, enquanto a infelicidade parece ser mais

acessível e constante. Segundo o autor, há três grandes fontes do sofrimento da humanidade. A seguir, um breve relato delas, a título de ilustração.

A primeira fonte apontada por Freud (1930 [1929]/1996h) é o próprio corpo, por estar condenado à decadência e à dissolução. A segunda é o mundo externo, que pode destruir o indivíduo, esmagando-o impiedosamente com a força da natureza. A terceira e, talvez, principal fonte de sofrimento da humanidade é o relacionamento com outros seres humanos. Essa é a que mais interessa à presente reflexão sobre o amor, e será discutida de forma mais delongada.

Como se pode observar, as fontes de sofrimento são tão inerentes à vida que se pode pensar que a felicidade advém do simples momento em que o indivíduo consegue evitar esses sofrimentos. Nessa tentativa, criam-se regras que possam normatizar as relações sociais e garantir a pluralidade de interesses. Por exemplo, supõe-se que um indivíduo que se sinta perturbado por outro em determinada situação sinta o desejo de exterminá-lo e o faça. Agindo dessa maneira, nada lhe garantiria que, em outra ocasião, outro indivíduo mais forte agisse da mesma forma contra ele. Isso seria insustentável, estabelecendo-se, então, a regra social de não matar. A sociedade terá interesse em garantir essa regra para poder se manter. Porém, regras como essa, ao mesmo tempo em que garantem a segurança do indivíduo frente a seu sofrimento, tiram parte de sua liberdade individual. Pretendendo assegurar um respeito mútuo, acabam por limitar os impulsos vitais dos indivíduos, que, sem saída fácil frente a isso, sentem-se insatisfeitos.

Não é difícil chegar à conclusão de que a formação social se apresenta de forma paradoxal ao sujeito.

No processo civilizatório [...] o que mais importa é o objetivo de criar uma unidade a partir dos seres humanos individuais. É verdade que o objetivo da felicidade ainda se encontra aí, mas relegado ao segundo plano. Quase parece que a criação de uma grande comunidade humana seria mais bem-sucedida se não se tivesse de prestar atenção à felicidade do indivíduo. (FREUD, 1930 [1929]/1996h, p. 143).

Como se vê, a busca pela felicidade está fadada ao insucesso. A relação ambígua com a sociedade faz com que um mal-estar recaia sobre o indivíduo, mal-estar inerente a qualquer formação social e que Freud (1930 [1929]/1996h) nomeou de “mal-estar na civilização”.

Fazendo algumas ressalvas ao pensamento freudiano, Bauman (1998) acentua que, para Freud, há o mal-estar inerente às relações sociais pela dualidade dialética na qual, para se obter segurança, perde-se liberdade. Essa circunstância é tomada por Freud como inerente a qualquer civilização. Porém, para Bauman (1998), isso se refere à forma de pensar da sociedade moderna, especificamente. Segundo ele, a forma de ver a sociedade como civilização ou cultura é característica do pensamento moderno. A civilização, ou modernidade, organiza-se em torno de uma renúncia à pulsão. Na tentativa de organizar a sociedade, o homem tem que abrir mão de parte de sua agressividade e de sua sexualidade. Daí, pode-se dizer que, na civilização, trocou-se parte da liberdade por segurança.

Porém, como a liberdade está ligada a impulsos vitais, ela é tomada pelo sujeito como ideal de felicidade. Como foi visto anteriormente, os indivíduos têm acesso ao sentimento de felicidade quando têm sensação de prazer. Se há uma renúncia pulsional, isso implica em uma renúncia ao prazer, e, conseqüentemente, à felicidade. Logo, o sujeito abre mão de uma parcela de sua felicidade em prol da segurança advinda da sociedade, garantida por uma exigência de ordem. A busca dessa ordem é a aposta da modernidade. Freud, para dizer dela, usa termos como “compulsão”, “regulação”, “supressão” e “renúncia forçada”, o que sugere um cerceamento da liberdade que não pode gerar senão o mal-estar. A grande aposta moderna, então, levou a um excesso de ordem – e, conseqüentemente, de mal-estar –, o que resultou, em contrapartida, numa escassez de liberdade. A renúncia à liberdade pulsional em prol da civilização é o que, como foi visto, garante a constituição da sociedade.

Para que se entenda como se dá essa exigência de ordem social, é necessário que se compreenda a formação da estrutura psíquica e, conseqüentemente, a inserção do sujeito na cultura, de acordo com Freud.

4.3 A constituição da subjetividade

O sujeito, inicialmente regido pelo princípio de prazer, supõe viver uma completude narcísica. No início da vida, não tem ainda noção de alteridade, de distinção entre eu e mundo externo: “uma unidade comparável ao ego não pode

existir no indivíduo desde o começo; o ego tem de ser desenvolvido” (FREUD, 1914/1996d, p. 84). A criança, nesse momento, forma uma unidade imaginária com a mãe, supondo uma completude ilusória em que representa o falo da mãe, enquanto esta se apresenta como única fonte de satisfação pulsional. “Dessa unidade suposta, desenvolve-se o eu ideal do filho, formação narcísica de um eu ainda desorganizado, que se sente unido ao id numa condição ideal, de satisfação total, na qual não se tem noção de alteridade” (COSTA, 2009, p. 59).

Essa formação narcísica implica o conceito freudiano de narcisismo primário. Porém, em determinado momento da vida, a criança dá-se conta de que a fonte de satisfação de suas pulsões nem sempre está à sua disposição. Entra em cena, aí, o princípio de realidade, e o mundo exterior se interpõe à relação mãe-filho. As sensações corporais, também advindas do mundo externo, permitem a estruturação do ego ou eu.

De acordo com a sua segunda tópica, Freud divide o psiquismo em três instâncias: o isso (ou id), o eu (ou ego) e o supereu (ou superego). Pontua que

o aparelho mental compõe-se de um “id”, que é o repositório dos impulsos instintuais, de um “ego”, que é a parte mais superficial do id e aquela que foi modificada pela influência do mundo externo, e de um “superego”, que se desenvolve do id, domina-o e representa as inibições do instinto que são características do homem. (FREUD, 1926 [1925]/1996g, p. 256).

O isso seria a instância psíquica que definiria os impulsos e desejos mais primitivos do ser humano. Inicialmente, seria a única instância presente na vida do indivíduo, uma vez que o organismo humano, a princípio, não busca mais que a satisfação das suas necessidades pulsionais, regido pelo princípio do prazer.

Posteriormente, o princípio de realidade entraria em cena, possibilitando a estruturação do eu, instância que designa o conjunto de processos psíquicos através dos quais o organismo entra em contato com a realidade objetiva. O eu faz eco às demandas do isso e seus impulsos, mas sua função consiste em satisfazê-los ou não, segundo as possibilidades oferecidas pela realidade, suspendendo a busca por prazer, sob pena de entrar em conflito com a mesma.

Diferentemente do eu, o supereu opõe-se aos desejos do isso. Ele representa as normas e os valores convencionais da sociedade ou do grupo social no qual o indivíduo está inserido. Pode-se dizer que é a sociedade internalizada no próprio indivíduo, com suas leis e regras, muitas vezes fonte de inibição para o eu. É a

última das três instâncias a ser estruturada, sendo “o herdeiro do complexo de Édipo” (FREUD, 1923/1996f, p. 61).

Segundo Freud, existem três fases da sexualidade infantil, sendo a última delas contemporânea do Édipo. Distinguem-se de acordo com a dominância de zonas erógenas. Nos primeiros seis meses de vida, aproximadamente, dá-se a fase oral, na qual a boca é a zona erógena preponderante, proporcionando à criança não apenas a satisfação de se alimentar, mas sobretudo o prazer de sugar. Durante o segundo e terceiro anos, tem-se a fase anal, cuja zona erógena dominante é o ânus, as fezes constituindo o objeto real que materializa o objeto fantasiado das pulsões anais. Suplantadas essas duas fases – a partir da perda do seio materno e de ser acatada a exigência de liberação das fezes –, a criança volta-se para o órgão genital masculino (representação fálica), iniciando a fase genital, concomitantemente ao complexo de Édipo. Nela, o desejo sexual dá-se enquanto objeto de satisfação da mãe. Contudo, a criança já não possui o mesmo acesso irrestrito a essa forma de satisfação, pois entra em cena a figura do pai, que se apresenta como rival amoroso aos olhos do filho, impedindo a criança, agora investida falicamente, de levar a cabo suas intenções eróticas dirigidas à mãe.

Diante da falta do pênis nas mulheres e devido ao ódio que sente do pai, que o priva do acesso irrestrito ao seu objeto amado, o menino fantasia que tal ausência foi causada por aquele paterno tirano. Por medo de ser castrado, vê-se obrigado a abrir mão de seu investimento libidinal quanto à mãe e, de algum modo, a adaptar-se à dura realidade.

[...] os desejos sexuais do menino em relação à mãe se tornam mais intensos e o pai é percebido como um obstáculo a eles; disso se origina o complexo de Édipo. Sua identificação com o pai assume então uma coloração hostil e transforma-se num desejo de livrar-se dele, a fim de ocupar o seu lugar junto à mãe. Daí por diante, a sua relação com o pai é ambivalente; parece como se a ambivalência, inerente à identificação desde o início, se houvesse tornado manifesta. Uma atitude ambivalente para com o pai e uma relação objetual de tipo unicamente afetivo com a mãe constituem o conteúdo do complexo de Édipo positivo simples num menino. (FREUD, 1923/1996f, p. 44).

A partir disso, impõe-se à criança, através da figura do pai, a lei da proibição do incesto, que viabilizou, inicialmente, a construção das sociedades⁴. O menino vê-

⁴ Fazendo um paralelo entre a constituição da civilização e a constituição da subjetividade, Freud (FREUD, 1912-1913/2005) dá uma contribuição à antropologia social e constrói uma reflexão a

se obrigado a substituir as catexias objetais dirigidas à mãe pela identificação ao representante da lei: o pai, agora na condição de detentor exclusivo do precioso objeto que lhe foi negado e cuja morte tantas vezes desejou, embora o ame e o admire. Costa assinala:

a partir da dessexualização daquele investimento, o pai passará a representar o ideal a ser seguido pelo menino que tanto admira seu poder, emergindo, do conflito entre a recente relação de rivalidade e o amor despertado, o sentimento de culpa pelos intuítos homicidas. (COSTA, 2009, p. 61).

Forma-se, então, o ideal do eu, uma das funções do supereu que direcionará as atividades egóicas do sujeito, balizando-as. Enquanto o eu ideal partia de um narcisismo primário, o ideal do eu aponta para uma instância diferenciada, resultante da convergência do narcisismo e da identificação com a fonte parental.

Temos, pois, duas identificações: a identificação narcísica primária, pré-édipiana e característica do ego ideal, e a identificação narcísica secundária, que é a identificação ao outro, característica do ideal do ego. Só podemos falar em ideal do ego a partir do momento em que se introduz o outro. (GARCIA-ROZA, 2002, p. 204).

O menino é simbolicamente castrado, pois o acesso a seu objeto sexual foi restringido. Sendo privado de sua cobiçada onipotência narcísica, sente-se culpado por ter desejado a morte do pai, transformando-o em um mito cuja lei acaba por acatar. Se, por um lado, teve o acesso vetado a seu primeiro objeto de desejo sexual, por outro, vê abertas diversas possibilidades de escolha objetal, das quais somente sua mãe foi excluída.

O estabelecimento do ideal egóico e a identificação paterna constituem a resolução do complexo de Édipo. A partir disso, o indivíduo erige uma gama de recursos que lhe permite redirecionar a libido objetal, afastando-a de seu fim sexual para outro mais adequado aos ideais da cultura em que foi introduzido pelo Pai. Constitui-se, assim, o supereu como estrutura que representa o ingresso do sujeito no mundo da cultura, já que erigida a partir da aceitação e da introjeção das leis que viabilizam a vida em sociedade, a saber, as proibições do parricídio e do incesto.

respeito do complexo de Édipo na origem da civilização. Aborda o mito da horda primeva e da morte do pai totêmico, que levarão às hipóteses acerca da origem das instituições sociais e culturais, além da religião e da moralidade.

Vê-se, neste ponto da exposição, o quão difícil se apresenta a tarefa do *eu*, que, além de ter que servir aos comandos do *id*, em estrita observância ao princípio da realidade [...], tem ainda de conformar-se aos juízos do *supereu*, que o medirá de acordo com um modelo ideal. (COSTA, 2009, p. 64).

Segurança e ordem, que garantem a constituição da sociedade, são advindas da lei paterna. Ao longo da vida do sujeito, além da autoridade do pai, serão acrescidos ao supereu todos os valores, ideais e limitações culturais impostos pelas autoridades a que ele terá de prestar contas.

À medida que uma criança cresce, o papel do pai é exercido pelos professores e outras pessoas colocadas em posição de autoridade; suas injunções e proibições permanecem poderosas no ideal do ego e continuam, sob a forma de consciência (*conscience*), a exercer a censura moral. (FREUD, 1923/1996f, p. 49).

Conforme visto anteriormente, na modernidade, o imperativo da ordem sobressaía-se à liberdade, como demonstra a rigidez das leis paternas, representadas socialmente por religião, Estado, instituições de ensino, entre outros.

Retomando, aqui, as questões referentes ao amor e aos relacionamentos, faz-se um paralelo entre a busca de ordem, característica do pensamento moderno, e os valores tradicionais familiares, nos quais se apostava em compromissos duradouros. As concepções de relacionamentos longevos servem para retratar a exigência social de ordem. O casamento “até que a morte nos separe” e a manutenção da família tradicionalista apontam para a segurança, característica do amor romântico. Indica-se ao sujeito uma forma ordenada de satisfazer suas necessidades pulsionais e, com relação às escolhas objetais amorosas, essa ordem é, supostamente, monogâmica e duradoura:

A civilização atual deixa claro que só permite os relacionamentos sexuais na base de um vínculo único e indissolúvel entre um só homem e uma só mulher, e que não é de seu agrado a sexualidade como fonte de prazer por si própria, só se achando preparada para tolerá-la porque, até o presente, para ela não existe substituto como meio de propagação da raça humana. (FREUD, 1930 [1929]/1996h, p. 110).

Como se pode observar, os valores sociais demarcavam a forma como o sujeito se posicionava frente às questões referentes à sexualidade. Freud viveu em uma sociedade moderna, na qual normas rígidas de conduta demarcavam as

escolhas dos objetos amorosos, delimitando as satisfações pulsionais e fortalecendo o supereu vigilante.

A partir dessas constatações, o próximo capítulo tem por objetivo elucidar as proposições de Freud a respeito das escolhas objetais amorosas na modernidade.

5 AMOR E COMPLETUDE

No capítulo anterior, viu-se que o romântico amor moderno corrobora com os ideais e valores de sua época, marcada por um imperativo de ordem e segurança. Tangidos por esses aspectos, os ideais amorosos são constituídos como unívocos à aquisição de felicidade. Esta, por sua vez, só se manifesta em ocasiões episódicas, sendo que as relações são apontadas como uma das três grandes fontes de sofrimento. Freud (1930 [1929]/1996h), em seu livro “O mal-estar na civilização”, faz uma colocação interessante ao demarcar as diferenças entre o eu e o objeto externo:

no auge do sentimento de amor, a fronteira entre o ego e objeto ameaça desaparecer. Contra todas as provas de seus sentidos, um homem que se ache enamorado declara que ‘eu’ e ‘tu’ são um só, e está preparado para se conduzir como se isso constituísse um fato. (FREUD, 1930 [1929]/1996h, p. 75).

O autor aponta para a idéia de que as relações amorosas apresentam-se como oportunidade de alcançar a felicidade, mesmo que parcialmente. Freud (1930 [1929]/1996h) fala do amor como essa possibilidade, ou como modelo fundamental para atingi-la. Ele escreve a respeito de uma técnica da arte de viver, onde o indivíduo encontra satisfação em processos mentais internos, mas, ao invés de investir a energia pulsional em direção oposta ao mundo, prende-se a seus objetos e obtém felicidade a partir de um relacionamento emocional com eles. O autor pontua:

Estou falando da modalidade de vida que faz do amor o centro de tudo, que busca toda satisfação em amar e ser amado. Uma atitude psíquica desse tipo chega de modo bastante natural a todos nós; uma das formas através da qual o amor se manifesta – o amor sexual – nos proporcionou nossa mais intensa experiência de uma transbordante sensação de prazer fornecendo assim um modelo para nossa busca da felicidade. (FREUD, 1930 [1929]/1996h, p. 89).

Freud dá ao amor o caráter de fonte fundamental das satisfações pulsionais. Em seu texto “Psicologia de grupo e análise do ego”, define-o como amor sensual comum, aqueles casos em que “estar amando nada mais é que uma catexia de objeto por parte das pulsões sexuais com vistas a uma satisfação diretamente sexual” (FREUD, 1921/1996e, p. 121). Freud define o sentimento amoroso como

forma de satisfação dos impulsos sexuais. Ele completa sua colocação dizendo que essa catexia expira quando o objetivo é alcançado, mas, por outro lado, pontua também que existe a precisão de uma catexia duradoura sobre o objeto sexual, na tentativa de amar esse objeto também nos intervalos desapaixonados para, assim, reviver a necessidade que acabara de se expirar.

A forma com que Freud (1921/1996e), autor moderno que é, aborda a questão da escolha do objeto amoroso parece supor a monogamia. Talvez se possa pensar que a necessidade dessa catexia duradoura faça parte de um ideal de fato moderno, onde a ordem social era pautada na organização de uma família nuclear. A modernidade carregava ideais de segurança que podem ser observados nessa tentativa de fornecer modelos de satisfação ou de felicidade. Ver-se-á, posteriormente, como os relacionamentos pós-modernos apontam para um ideal amoroso fugaz e como os ideais sociais se dirigem a uma pluralidade, em detrimento da idéia de modelo uno.

A escolha de um parceiro amoroso é vista por Freud (1921/1996e) como escolha de um objeto de amor e, diferentemente do senso comum, não seria feita a partir de qualidades do objeto amado, mas das vivências do sujeito que ama, de identificações advindas de sua vida e de suposições de que o objeto de amor eleito satisfaria os impulsos a ele dirigidos, o que se difere profundamente das qualidades reais do indivíduo amado.

5.1 Os tipos de escolha do objeto amoroso

Freud (1914/1996d), no texto “Sobre o narcisismo: uma introdução”, pontua que existem dois tipos de escolha objetal: o anaclítico, ou de ligação, e o narcisista. O primeiro refere-se às escolhas de objeto, derivadas das experiências de satisfação que ocorrem em crianças de tenra idade ou em fase de crescimento. Seguiria o modelo das figuras parentais, buscando simbolicamente a mãe que amamenta ou o pai que protege. As pulsões sexuais, inicialmente ligadas à satisfação das pulsões do eu, buscam prazeres auto-eróticos, relacionados às funções vitais de autopreservação. Posteriormente, tornam-se independentes, mas, mesmo assim, restam indicações dessa vinculação original, na qual os primeiros objetos sexuais

eram pessoas preocupadas em satisfazer suas necessidades de proteção, alimentação e cuidados em geral.

O segundo tipo de escolha objetal, o narcisista, refere-se às escolhas de objeto que, diferentemente das do tipo anaclítico, são vinculadas não às pessoas provedoras, mas a seus próprios eus. Freud (1914/1996d) diz que escolhas desse segundo tipo são feitas por pessoas que sofreram perturbações no desenvolvimento libidinal, como os perversos e os homossexuais.

Freud assegura que os dois tipos não se acham acentuadamente diferenciados, pois estão abertos a cada indivíduo, apesar de haver preferências de acordo com o sujeito.

Dizemos que um ser humano tem originalmente dois objetos sexuais – ele próprio e a mulher que cuida dele – e ao fazê-lo estamos postulando a existência de um narcisismo primário em todos, o qual, em alguns casos, pode manifestar-se de forma dominante em sua escolha objetal. (FREUD, 1914/1996d, p. 95).

O tipo anaclítico de escolha do objeto é característico do indivíduo do sexo masculino. A supervalorização sexual advém do narcisismo original infantil, e é transferida deste para o objeto sexual. Freud (1914/1996d) assinala que a pessoa apaixonada sugere um estado de compulsão neurótica cuja origem está em um empobrecimento libidinal do eu em favor do objeto de amor. Em contrapartida, no caso dos indivíduos do sexo feminino, há um desenvolvimento corporal na puberdade que intensifica o narcisismo original. Na mulher, ocorre uma supervalorização sexual que é desfavorável à escolha de um objeto de amor, pois a libido é investida no próprio eu. Freud (1914/1996d, p. 95) pontua que “as mulheres amam apenas a si mesmas, com uma intensidade comparável à do homem por elas”. A busca das mulheres não está em amar um objeto, mas em serem amadas. Nenhum dos dois tipos de escolha é exclusivo de algum dos sexos, mas existem características mais comuns a cada um deles.

Em um conjunto de textos denominado “Contribuições à psicologia do amor”, Freud refere-se ao amor como o sentimento que leva um homem e uma mulher a se relacionarem, de forma a promover a união de suas vidas. Não é demais ressaltar novamente, no pensamento freudiano, os ideais modernos de amor duradouro.

O primeiro desse conjunto de textos é nomeado “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens”. Nele, Freud (1910/1996b) descreve as condições

necessárias para a escolha de objeto amoroso de um homem neurótico. Nessa descrição, remete tais escolhas a um direcionamento que parece referir-se àquilo que impulsiona o homem a definir seu objeto de amor. O autor pontuará quatro condições para o amor, que podem aparecer em conjunto ou de forma independente. A primeira é que a mulher amada não seja desimpedida, sendo amada por outro homem para que cause atração. A segunda é que a mulher se assemelhe à prostituta, não tendo uma reputação irrepreensível, mas uma reputação “cuja finalidade e integridade estão expostas a alguma dúvida” (FREUD, 1910/1996b, p. 172) para que, assim, possa existir a experiência do ciúme, necessária a esse tipo de amante. A terceira condição está ligada ao valor aferido à integridade sexual da mulher amada. Porém, essa condição do objeto amoroso, que é tida para esses homens como a de mais alto valor, é ambígua. O relacionamento com mulheres que se enquadram nesse valor exige grande dispêndio de energia mental dos homens, por exigirem de si a mesma fidelidade. Isso leva à exclusão de todos os demais interesses pelo objeto e, conseqüentemente, à transgressão dessa regra. A quarta e última condição diz respeito à ânsia de salvar a mulher dos perigos de sua posição social. O homem acredita que, com ele, a mulher seguirá o caminho da virtude, a partir dos valores que o constituem, e não se perderá na inconstância sexual. Observam-se aqui características do imperativo de ordem da sociedade moderna. A tentativa masculina de salvar a mulher diz respeito a uma posição, um modelo social, no qual ela deve se manter ilesa.

Para Freud (1910/1996b), as escolhas de objeto derivam da fixação infantil dos sentimentos de ternura do homem por sua mãe e representam uma das conseqüências dessa fixação. As condições supracitadas relacionam-se às vivências sexuais infantis. Na primeira delas, a relação deve-se ao fato de a mãe ter relações e ser desejada pelo pai, sendo este último um terceiro prejudicado na relação mãe-bebê. A segunda condição, a de que o objeto amoroso se assemelhe à prostituta, relaciona-se às identificações infantis pelas seguintes razões: na infância, o sujeito acreditava que sua mãe era intocada, no sentido de não ter relações sexuais, e que cabia às prostitutas realizar tais atos; na puberdade, o sujeito descobre que sua mãe também praticou esses atos sexuais e vê que, por causa disso, ela não se difere absolutamente das prostitutas, o que reativa os impulsos sexuais da tenra idade; o sujeito passa, novamente, a ver seu pai como um rival, culpando a mãe por ter concedido a seu pai, e não a ele, o privilégio das relações

sexuais, no que seria um ato de infidelidade. Isso remete às questões da terceira condição, a respeito das exigências de fidelidade. Com relação à condição de salvar a mulher amada, Freud contrapõe aos impulsos infantis o fato de o sujeito ser grato pela dádiva da vida concedida por seus pais. Ele deseja, por gratidão, do mesmo modo que seu pai, dar uma vida à sua mãe, assim como ela deu a ele.

Sua mãe lhe deu a vida – sua própria vida – e, em troca, ele lhe dá uma outra vida, a de uma criança que tem com ele a maior semelhança. O filho demonstra sua gratidão desejando ter, com a sua mãe, um filho igual a ele próprio; em outras palavras, na fantasia de salvamento ele está se identificando completamente com o pai. Todos os seus instintos, os de ternura, gratidão, lascívia, desafio e independência encontram satisfação no desejo único de ser o próprio pai. (FREUD, 1910/1996b, p. 178).

Pode-se observar, então, que, para Freud, a escolha do objeto amoroso tem relação direta com as identificações do sujeito quanto a seus pais. O autor, no texto denominado “Psicologia de grupo e análise do ego”, coloca que a identificação é “conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (FREUD, 1921/1996e, p. 115). Por meio dela, a criança toma o pai como seu ideal, o que possibilita, posteriormente, sua entrada no complexo de Édipo, onde irá desenvolver, verdadeiramente, uma catexia de objeto em relação à mãe, conforme o tipo anaclítico de escolha objetal.

A partir disso, pode-se pensar que a busca por objetos de amor tem destaque nos temas de relevância social pelo fato de ser inerente à formação subjetiva. Pelas relações amorosas é que se aprende a fazer laço social com o mundo. São as relações vivenciadas parentalmente que irão refletir nas buscas do sujeito ao longo de sua vida. Como dito anteriormente, o amor tem para os sujeitos *status* de representação maior da felicidade, que tornaria possível a conclusão reducionista de que demandar felicidade é demandar amor.

5.2 Os ideais do amor romântico

É cabível supor que Freud concordaria com a frase: “o amor erótico é o signo do supremo Bem” (COSTA, 1998, p.11). Segundo Costa (1998), a busca da felicidade está diretamente relacionada à busca do amor. Para ele, a imagem do

amor romântico é a que domina o imaginário social ainda nos dias atuais. A aposta na felicidade enquanto advinda do amor é um fato social contemporâneo, e pode-se constatar que o amor ganhou prestígio frente aos outros sentimentos. Revistas, jornais, programas de rádio e televisão, livros de auto-ajuda, cartomantes, astrólogos, numerólogos, psiquiatras, psicólogos e centenas de outros especialistas, tudo e todos discutem e parecem querer resolver problemas amorosos que perpassam a vida das pessoas.

O amor, tido pelo imaginário social como o mais nobre sentimento e considerado como signo da felicidade suprema, torna-se, por isso mesmo, um dos maiores problemas enfrentados pelo indivíduo ao longo da vida. “Apesar do enorme prestígio cultural, o amor deixou de ser um puro momento de encanto para se tornar uma corvêia. Quando é bom não dura e quando dura já não entusiasma” (COSTA, 1998, p. 11).

As pessoas, por não alcançarem esse amor idealizado, procuram uma cura para seus males. Por ser tida popularmente como principal representante da felicidade, a realização do amor passou a ser massacrante obsessão. Com isso, por mais estranho que pareça a afirmativa, amar passa a ser igual a sofrer. Quem não quer sofrer, que não ame. Vê-se que a questão amorosa é paradoxal. Se, por um lado, o amor é tomado como a forma mais fiel da felicidade, por outro, é a causa maior do sofrimento.

Surge a questão: como se daria esse amor? Segundo Costa (1998), ao contrário do que muitos pensam, ele não é um sentimento existente no universo que, por vezes, acometeria o indivíduo, deixando-o extasiado. Assim como a roda, o casamento, a medicina, o computador, o cuidado com o próximo, as heresias, a democracia, os deuses e as diversas imagens do universo, o amor foi inventado. Ele é uma crença emocional e, como toda crença, pode ser modificado, trocado, melhorado, piorado, abolido ou mesmo mantido. “Nenhum de seus constituintes afetivos, cognitivos ou conativos é fixo por natureza” (COSTA, 1998, p. 12).

Segundo Costa (1998), há três grandes afirmações que sustentam o credo amoroso e impedem os indivíduos de terem acesso a seus encantos, por esperarem algo que ele não é. As três afirmações são: o amor é um sentimento universal e natural, presente em todas as épocas e culturas; o amor é um sentimento surdo à voz da razão e incontrolável pela força da vontade; o amor é condição *sine qua non* da máxima felicidade a que se pode aspirar.

A respeito do primeiro tópico, o autor pontua que o amor só pode ser considerado universal se for tomado como algo feito por todos os seres humanos, mesmo que seja um ato opcional. Pode-se pensar que, de fato, o amor tem caráter universal por ser algo partilhado – ou que pode ser partilhado – pelos seres humanos, mas não necessariamente natural da espécie. Os atos de se alimentar e respirar, por exemplo, podem ser considerados naturais, enquanto o sentimento amoroso seria inventado. O amor só pode ser considerado universal, portanto, no sentido de ser um sentimento potencial a todo ser humano. “A crença na universalidade do sentimento romântico é do tipo das crenças opcionais, não das crenças necessárias” (COSTA, 1998, p.15). O amor é construído de forma histórico-cultural e, portanto, nada tem de natural, conforme visto nos primeiros capítulos do presente trabalho.

A respeito do segundo tópico – o amor é um sentimento surdo à voz da razão e incontrolável pela força da vontade –, Costa (1998) coloca que se trata de uma visão romântica do que é o amor. É a partir da perspectiva do romantismo que se acredita em um amor que extrapola as “razões da Razão”. O que se pode observar cotidianamente é que, em sua maioria, o amor mostra-se bastante conservador quanto aos valores da pessoa que ama, e a pessoa amada, em geral, respeita os padrões sociais da pessoa amante. Os enlaçamentos amorosos costumam dar-se entre pessoas de classe social semelhante, com faixa etária aproximada e entre membros de uma mesma raça ou etnia. Visto dessa forma, teria muito pouco de espontaneidade. “O amor é seletivo como qualquer outra emoção presente em códigos de interação e vinculação interpessoais” (COSTA, 1998, p.17) .

O terceiro tópico é o mais intrincado. Ele coloca o amor como condição essencial para se atingir a felicidade. Não haveria problema em eleger o amor como representante da felicidade maior, mas não se pode dizer que ele necessariamente o seja. O amor é um ideal, como vários outros. Costa (1998) frisa que alguns ideais estão ao alcance da maioria das pessoas e são passíveis de melhora. Outros, além de serem demasiado escassos, resistem a mudanças e reivindicam o direito à eternidade, não obstante a contingência do mundo. Esses últimos englobam o amor romântico. Porém, o fato é que “a vida é infidelidade a normas” (COSTA, 1998, p.18). As mudanças são inevitáveis, e aí está o problema.

Essas mudanças, nos dias atuais, ocorrem de forma particularmente acentuada. Com isso, passam a existir diferenças pontuais na forma de se relacionar

amorosamente dos sujeitos pós-modernos. A longevidade esperada nos relacionamentos amorosos abreviou-se e, ao que parece, os ideais modificaram-se. Tudo indica que o amor romântico perdeu a perfeição mítica que possuía e, apesar de incessantemente buscado, haveria, hoje, certa descrença em seu duradouro sucesso. O que antes era visto como relação saudável, atualmente é remetido a sentimentos repressivos, rígidos e coercivos. No capítulo seguinte, apresenta-se uma análise sociológica de como o amor é visto na sociedade contemporânea.

***PARTE 3 – AMOR, SUBJETIVIDADE E VIRTUALIDADE NA PÓS-
MODERNIDADE***

6 O AMOR NA PÓS-MODERNIDADE

Como visto no capítulo 2 do presente trabalho, a sociedade contemporânea, nomeada aqui como pós-modernidade – hipermodernidade, para Lipovetsky (2004), ou modernidade líquida, para Bauman (2001) – encontra-se em estado de individualização galopante. A crença no uso da razão como garantia de um futuro melhor foi abandonada e os indivíduos passaram a não mais creditar suas possibilidades de felicidade a planos futuros ou a soluções em longo prazo. A tendência pós-moderna encontra-se no presente e a satisfação almejada é para o agora. Não há valores tradicionalistas ou planejamentos para o amanhã, não há vínculos com o passado ou com o futuro. Bauman (2003), baseando-se em Musil⁵, diz que o cidadão da líquida modernidade é o homem sem vínculos. Sem ligações definitivas e indissolúveis, os indivíduos contemporâneos

são obrigados a amarrar um no outro, por iniciativa, habilidades e dedicação próprias, os laços que porventura pretendam usar com o restante da humanidade. Desligados, precisam conectar-se... Nenhuma das conexões que venham a preencher a lacuna deixada pelos vínculos ausentes ou obsoletos tem, contudo, a garantia da permanência. (BAUMAN, 2003, p. 7).

Na verdade, dentro das infundáveis possibilidades de atuação no cenário da vida contemporânea, essa permanência nem é, de fato, bem-vinda. Os laços entre as pessoas precisam ser frouxos para que possam ser facilmente desfeitos quando os cenários mudarem e os indivíduos estiverem frente a possibilidades que, por um julgamento fugaz, forem eleitas como melhores.

O sujeito contemporâneo é ávido por relacionar-se, já que foi historicamente abandonado em sua própria singularidade. Seus sentidos e sentimentos descartáveis necessitam de um cúmplice com o qual possa contar em seus momentos de incerteza e aflição. Todavia, sua desconfiança frente a quaisquer valores rígidos faz com que a permanência na tão almejada relação se torne indesejada. Há o medo constante de que os encargos advindos dessa relação sejam grandes a ponto de não se estar disposto ou apto a suportá-la, podendo prejudicar a liberdade de que necessita para, por incrível que pareça, relacionar-se.

⁵ Musil é autor da obra “O homem sem qualidades”.

Bauman (2003) afirma que, no mundo contemporâneo, de furiosa individualização, os relacionamentos são bênçãos ambíguas. Remete-se essa ambigüidade à questão abordada no capítulo 4, que diz respeito à liberdade e à segurança, sob a lógica de que se perde uma para se ganhar a outra. O que pode ser observado nos dias atuais é que o incômodo advindo dessa questão se tornou demasiado. Os indivíduos queixam-se de sua solidão existencial e buscam, constantemente, laços que lhes permitam mitigar seus sofrimentos. Contudo, não aceitam a incumbência que se sucede desse relacionamento, alegando que ela limita suas possibilidades de se relacionar novamente. Se houve, na modernidade, um excesso de ordem, agora os sujeitos parecem reclamar, com força imperativa, da até então escassa liberdade. Bauman (2003) demonstra que os relacionamentos são, ao mesmo tempo, um sonho e um pesadelo e, por isso, tornam-se grandes representantes da ambivalência pós-moderna – ou, nas palavras do autor, da líquida modernidade: “no líquido cenário da vida moderna, os relacionamentos talvez sejam os representantes mais comuns, agudos, perturbadores e profundamente sentidos da ambivalência” (BAUMAN, 2003, p. 8).

De fato, pode-se observar que os indivíduos, frente à ambivalência pós-moderna, vivenciam uma espécie de relacionamento caprichoso. A tentativa é a de se relacionar sem se comprometer, e especialistas parecem ver, nesses relacionamentos, a solução para os problemas conjugais. Casais semi-separados são valorizados por conseguirem romper a bolha sufocante dos casais “normais”. Bauman, a esse respeito, dá o seguinte exemplo:

Um especialista informa a seus leitores: ‘Ao se comprometerem, ainda que sem entusiasmo lembrem-se de que possivelmente estarão fechando a porta a outras possibilidades românticas talvez mais satisfatórias e completas.’ [...] E assim, se você deseja ‘relacionar-se’, mantenha distância; se quer usufruir do convívio, não assumam nem exija compromissos. Deixe todas as portas sempre abertas. (BAUMAN, 2003, p. 10, aspas do autor).

Pode-se pensar que há um engano na avidez com que o indivíduo pós-moderno pensa ter de se relacionar. Bauman levanta a possibilidade de a grande preocupação contemporânea ser, diferentemente do que se afirma, evitar relações congeladas. Essa preocupação parece dirigir-se mais às possibilidades de cindir os relacionamentos sem dor e sem culpa, quando convier, do que possuir um relacionamento de fato. Os interesses apontam para o usufruto do relacionamento

baseado apenas na conveniência narcísica do sujeito. Não há preocupação ou aposta no futuro, em relacionamentos em que a felicidade do parceiro é desvalorizada, enquanto interesses narcísicos são enaltecidos. O sujeito não pode se prender a um relacionamento, pois sempre há a possibilidade de um novo e melhor no dia de amanhã, para si mesmo. Consume-se o objeto de amor da forma como convém e descarta-se o mesmo assim que satisfeito, partindo para a busca de um novo.

Bauman (2003) estabelece a diferença entre o desejo e o amor, em sua versão romântica. Os relacionamentos contemporâneos – da forma como o autor define esses conceitos – seriam construídos a partir do desejo, não do amor. São conceitos próximos, mas não idênticos. Desejo é a vontade de consumir, buscando acabar com as diferenças entre o sujeito e o objeto e apontando sempre para a tentativa de domesticar o objeto, de forma que ele seja subsumido, destruído ao tentar ser transformado. Logo, assim que satisfeito, o desejo tem de se redirecionar a um novo objeto.

Em sua essência, o desejo é uma impulso de destruição. E, embora de forma oblíqua, de auto-destruição: o desejo é contaminado, desde o seu nascimento, pela vontade de morrer. Esse é, porém, seu segredo mais bem guardado – sobretudo de si mesmo. (BAUMAN, 2003, p. 24).

Já no tocante ao amor, remete-se à vontade de cuidar e preservar o objeto amado. Ele é um impulso a se expandir para alcançar o objeto, doando-se a este. Busca proteger o objeto amado e, por isso, cerca-o. Não quer consumir o objeto, tal como o desejo, mas possuí-lo. Se o desejo é auto-destrutivo, o amor perpetua-se, pois cresce com a aquisição do objeto e realiza-se na durabilidade deste.

Tal como o desejo, o amor é uma ameaça ao objeto. O desejo destrói seu objeto, destruindo a si mesmo nesse processo; a rede protetora carinhosamente tecida pelo amor em torno de seu objeto escraviza esse objeto. O amor aprisiona e coloca o detido sob custódia. Ele prende para proteger o prisioneiro. (BAUMAN, 2003, p. 25).

As relações contemporâneas parecem, portanto, ser sustentadas pelo desejo. O amor, em sua forma romântica, caiu em desuso. Os relacionamentos são voltados para a fruição de um prazer momentâneo e individualista, no qual o objeto é consumido para que isso se realize. Os objetivos dos relacionamentos tornaram-se instantâneos, de forma que Bauman não considera que haja ao menos um desejo

que os sustente. O autor compara essas relações à lógica do *shopping center*, onde consumidores não compram para satisfazer um desejo, mas por impulso. Até mesmo o desejo, que busca esgotar o objeto, precisa de tempo para ser cultivado e amadurecido, implicando em cuidados e concessões que retardam a satisfação, fato inaceitável em um mundo de velocidade acelerada. O desejo tem como característica protelar a satisfação, tudo o que menos se deseja na contemporaneidade.

Guiada pelo impulso [...], a parceria segue o padrão do shopping e não exige mais que as habilidades de um consumidor médio, moderadamente experiente. Tal como outros bens de consumo, ela deve ser consumida instantaneamente (não requer maiores treinamentos nem uma preparação prolongada) e usada uma só vez, “sem preconceito”. É, antes de mais nada, eminentemente descartável. (BAUMAN, 2003, p. 27, aspas do autor).

Fugazes e descartáveis são os relacionamentos contemporâneos. Bauman (2003) observa que a idéia de relacionamento é substituída pela de conectividade. Relacionar-se, até então, implicava comprometer-se, o que não parece estar nos planos do sujeito contemporâneo. Em uma sociedade fluida, onde a singularidade reina, ter um compromisso não poderia representar senão uma ameaça à vida. O sujeito pós-moderno procura desfrutar do aqui e agora, o que contradiz a noção de relacionamento e compromisso. O termo “conectar”, por sua vez, remete à idéia de uma ligação menos rígida, permitindo a desconexão, o que garante uma relação conveniente por ter enlaçamento frouxo, passível de ser quebrado a qualquer momento. Bauman vai dizer de relacionamentos virtuais.

Ao contrário dos relacionamentos antiquados [...], 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. (BAUMAN, 2003, p. 12, aspas do autor).

Logo, o autor lembra que as relações atuais parecem estar em acordo com a conveniência individualista da vida contemporânea. Relacionar-se diz respeito, concomitantemente, aos prazeres do convívio e aos horrores da clausura, que de forma nenhuma é permitida no mundo pós-moderno. Cada vez mais, em suas

experiências vivenciais, as pessoas utilizam a lógica do “conectar”, ao invés do “relacionar”. Preferem dizer de “redes” ao invés de “parceiros”, remetendo-se à idéia de possibilidades múltiplas, várias conexões - se uma não convier, outras muitas são possíveis. As possibilidades de se conectar e desconectar estão sempre abertas. “Diferentemente dos ‘relacionamentos reais’, é fácil entrar e sair dos ‘relacionamentos virtuais’” (BAUMAN, 2003, p. 13, aspas do autor).

Talvez seja devido a esse fato que se pode constatar grande aumento do número de usuários de internet que buscam se relacionar por meio dessa ferramenta. Com ela, a ligação narcisista e pós-moderna tornou-se passível de ser bem-sucedida. Se a idéia é um relacionamento cujos vínculos são mínimos ou inexistentes e cuja única importância é a obtenção do prazer próprio, a internet torna-se a solução. Ao procurar parceiros como objetos de consumo próprio, o sujeito, inserido no ciberespaço – mundo virtual proporcionado pela internet –, tem acesso à maior vitrine do mundo. A inserção nesse mundo virtual possibilita que uma pessoa obtenha o parceiro que deseja ter, na hora em que deseja e da forma como lhe agrada, ainda que essa seja apenas a simulação de um relacionamento “modernamente normal”. A grande diferença parece repousar nas formas de escolha do objeto de satisfação pulsional. Se, antes, as escolhas objetivas amorosas eram ordenadas por um ideal tradicional e os relacionamentos davam-se visando o duradouro, hoje as relações podem ocorrer sem mesmo que os parceiros tenham se encontrado pessoalmente.

6.1 Sobre a realidade virtual

A internet possibilita que pessoas se conheçam e se relacionem pela tela de um computador, sem que haja, por necessidade, a proximidade corporal. Esse tipo de relação difere-se da real⁶ devido ao fato de possibilitar a apresentação do sujeito ao outro, com o qual se relaciona, da forma como desejar. Ele pode mascarar o que não deseja ser, simulando ser outro alguém, como pode também visar, no outro, o

⁶ O termo “real” é utilizado aqui apenas para fazer contraponto àquilo que é virtual.

que está de acordo com seu desejo. Mudam-se os paradigmas relacionais, pois os relacionamentos tradicionais, além de exigirem proximidade real, ainda possuíam ideais sociais como o de se encontrar a “cara-metade”, encontro que agora pode ser perfeitamente simulado.

Dessa forma, o sujeito aliena-se em seu próprio desejo, visando a obtenção de prazer. Como esse desejo é facilmente realizado, pode-se pensar que dele advirão consequências drásticas.

Devido a esse fato é que se pode dizer, conforme abordado brevemente no capítulo 2 do presente trabalho, que o ambiente virtual, denominado ciberespaço, apresenta-se como um marcante retrato do mundo contemporâneo. “Uma das características mais marcantes de nosso tempo é a virtualidade” (GEVERTZ, 2002, p. 269). Pelos computadores, o mundo interconectou-se via internet, possibilitando interminável troca de informações, que alteram os meios de comunicação, além de não somente novas formas de relacionamento entre sujeitos, mas também com o mundo, de forma geral. O homem contemporâneo de Bauman (2003), sem vínculos com o passado e com o futuro, ao ser refletido sob a perspectiva do mundo possibilitado pela internet, torna-se atemporal. Exatamente por não ter vínculos, sua rede de possibilidades é infindável. Passado e futuro misturam-se no presente e as vivências são fusionadas de acordo com sua conveniência. Autores como Lévy (1999) defendem a idéia de que não é mais necessário acreditar que será preciso abandonar concepções passadas ou viver em função de expectativas futuras, pois o dilúvio de idéias pós-moderno, ao abranger as mais variadas concepções e modos de pensar a relação sujeito/mundo, possibilita que passado e futuro sejam vividos no presente pelas conexões e desconexões que o presente faz com os diferentes tempos que o antecedem ou que o sucedem. As novas formas de encontros e desencontros possibilitam também outra relação com diferentes tempos. Em seu livro “Cibercultura”, Lévy coloca:

o novo dilúvio não apaga as marcas do espírito. Carrega-as todas juntas. Fluida, virtual, ao mesmo tempo reunida e dispersa, essa biblioteca de Babel não pode ser queimada. As inúmeras vozes que ressoam no ciberespaço continuarão a se fazer ouvir e a gerar resposta. As águas deste dilúvio não apagarão os signos gravados: são inundações de signos. (LÉVY, 1999, p. 16).

Lévy (1999), ao falar de ciberespaço, faz referência a uma visão pós-moderna de mundo, pluralizada, infindável mar de possíveis interações do sujeito com seu entorno e, conseqüentemente, com seus objetos amorosos. Ciberespaço, para Lévy, é

o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infra-estrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo. (LÉVY, 1999, p. 17).

Através da interconexão mundial dos computadores, o sujeito depara-se com uma enorme gama de possibilidades, dispersas no universo virtual. Pelas possibilidades de relacionar-se ou de fazer qualquer tipo de interação, uma cultura virtual desenvolveu-se no mundo contemporâneo, abarcando outras formas de se posicionar e influenciando não somente os meios de comunicação e informação ligados à virtualidade, mas também o sistema econômico, os valores sociais, as formas de constituição dos sujeitos e quase todas as maneiras de interação com o mundo. Assim, Lévy (1999, p. 17) chama de cibercultura “o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem com o crescimento do ciberespaço”.

Pela realidade virtual, o sujeito insere-se em um mar de possibilidades de realização de seu desejo, sem barreiras. Apesar de haver diferença entre a imagem virtual e a imagem de representação do real, o sujeito, no mundo virtual, confundindo o que é da ordem emocional com o que é virtual, lida com as imagens virtuais como possibilidades de concretizar o mundo ideal almejado. No ciberespaço, as imagens virtuais são uma simulação do real. Nele, “a imagem não mais representa o real, mas ela o simula” (GEVERTZ, 2002, p. 267). A simulação não pretende representar este real, mas, de fato, sê-lo. Gevertz (2002, p. 267) diz que “a lógica da simulação não pretende mais representar o real com uma imagem, mas, sim, sintetizá-lo, em toda sua complexidade”.

Simulando o real, o sujeito passa a viver, ficcionalmente, uma realidade de infinitas possibilidades. Introduzido no ciberespaço, pode construir e reconstruir um mundo à sua maneira. Diferentemente do campo imaginário, em que o real é colorido pelas experiências emocionais, no virtual, ele é abstraído segundo cálculos

matemáticos e apresentado, pela lógica da simulação, como seu ideal. Em seu artigo “Um olhar psicanalítico à sociedade contemporânea”, Gevertz diz:

até o advento do computador, o olho funcionava como o centro de projeção da imagem. Pressupunha a presença de um objeto real preexistente à imagem e havia uma relação biunívoca entre o real e a imagem. Até então, a imagem poderia ser interpretada como representação do real. Com a tecnologia da informática, não é mais o real que preexiste à imagem e sim o programa, isto é, linguagem matemática e números ou, melhor, o pensamento lógico-formal e cálculos matemáticos. Assim, a imagem não mais representa o real, mas ela o simula. A simulação é uma das características principais na utilização das imagens na cultura contemporânea. Essa é a realidade virtual. (GEVERTZ, 2002, p. 267).

A realidade virtual pretende, então, ser um mundo ficcionalizado a partir do desejo do sujeito. A autora pontua que, sem o universo construído pela, e na, cibercultura, a imagem é tida, para o pensamento psicanalítico, como possibilidade de representação do desejo, como nas fantasias e no pensamento onírico. Na pós-modernidade, o ciberespaço leva o sujeito a crer na existência de uma realidade onde é possível concretizar esse desejo por meio de simulações. Vale ressaltar que a imagem virtual não é a mesma de representação das emoções. Confundindo o mundo virtual e o emocional, o sujeito, ao se inserir no ciberespaço, acredita poder viver narcisicamente, de acordo com seus desejos. Gevertz (2002, p. 268) expõe que “é vital não confundir o virtual com o imaginário. [...] No imaginário, o real é colorido pelas experiências emocionais. Já no virtual, o real é abstraído, segundo cálculos matemáticos, e apresentado, pela lógica da simulação, como o seu ideal”.

Iludido de estar vivendo num mundo onde se realizam seus desejos, o sujeito funde a realidade virtual à “realidade real”, não diferenciando o que é da ordem do virtual do que é da ordem do emocional. Gevertz coloca:

talvez possamos afirmar que, confundir o mundo virtual com o emocional seja uma forma de atingir a felicidade buscada pelo princípio do prazer, uma vez que iludindo o mundo emocional busca-se fugir dos sentimentos desprazerosos do viver humano e encontrar, na realidade virtual, o mundo ideal ficcional. (GEVERTZ, 2002, p. 268).

Na ilusão de poder viver na busca de intensas experiências de prazer, conforme o mecanismo do princípio do prazer (como visto no capítulo 4 do presente trabalho), o sujeito insere-se no mundo virtual. Na ótica do princípio do prazer, pode-

se pensar que o sujeito pós-moderno acredita não ter que se deparar com a impossibilidade do prazer. Levy diz que:

este seria o império do narcisismo, em que haveria finalmente a abolição dos limites da realidade, uma vez que conduziria à ilusão do gozo sem limites, à abolição dos limites das características dos objetos, da dependência, enfim, das relações objetais humanas. (LEVY, 2002, p. 61).

Supõe-se que os sentimentos desprazerosos, que levariam o sujeito à elaboração do mecanismo do princípio de realidade, são desconhecidos no mundo virtual. A necessidade de se fantasiar, representando um mundo que leve à criação de formas de escape da sofrida realidade, é substituída por imagens que se impõem passivamente ao psiquismo. O mundo virtual é tomado pelo sujeito como real, e, enquanto vivência real, não requer esforço imaginativo. Levy (2002, p. 61), referindo-se a Baudrillard, diz que “o real por sua própria natureza é enigmático, um mundo de sombras que estimula a imaginação; o virtual é excessivamente real e impede a obscuridade necessária à especulação imaginativa”. Gevertz fala da possibilidade de se viver em um mundo virtual ideal, sem sentimentos de desprazer:

Na realidade virtual, uma pessoa pode se apresentar tal como gostaria de ser e também pode ser como imagina que o “outro” desejasse que fosse. Da mesma forma, o outro também pode existir conforme é cobiçado. A realidade virtual pode se tornar, assim, uma dimensão onde estão projetados todos os desejos e busca de satisfação do ser humano, com a qual ele se relaciona e se identifica, podendo, muitas vezes, substituir a própria realidade. O mundo pode ser experienciado como uma ficção, onde o outro não existe, a não ser como extensão de si mesmo, o outro que é criado na realidade virtual segundo é desejado. Com a perda do sentido de separação eu-outro, as vivências de ausência e de falta podem ser dribladas e evitadas. (GEVERTZ, 2002, p. 270).

Pode-se perceber como as relações amorosas, na realidade virtual, são narcisicamente construídas. As relações pautadas no desejo, anteriormente apontadas em Bauman (2003), em que o objeto de amor é consumido, são claramente retratadas nesse formato virtual. Através da simulação, o sujeito passa a viver conforme seu próprio desejo, em uma ilusão de totalidade, pois nada parece lhe faltar. Porém, isso não passa de ilusão.

A imagem que tem como suporte o próprio corpo é este corpo. A imagem que não representa mais o objeto mas o simula é o objeto. Afinal, se a imagem não representa, não reapresenta a coisa, e se a morfogênese das novas imagens (geradas a partir de uma linguagem numérica) transformou-

se, ou retirando toda a sua exterioridade e tornou-a parte, tornou-a o mesmo e não o outro, o que nos resta na imagem da imagem? A ausência, o vazio, a dissolução de todas as distâncias. Resta-nos a falta da imagem na imagem. Não é à toa que muitas vezes diante de imagens numéricas, ainda que sejam “belos” fractais, sentimos o vazio. É que, de fato, elas nada representam além desse vazio. (GEVERTZ, 2002, p. 272, aspas da autora).

Ao se relacionar não com um objeto real, mas com uma simulação, o sujeito parece perder-se, caindo no vazio. Apesar de todos os avanços tecnológicos da pós-modernidade, ele continua insatisfeito no que diz respeito às relações com o mundo. A tão almejada felicidade parece ainda não ter sido encontrada, o que demonstra que o mundo ideal da virtualidade talvez não seja tão ideal quanto se almeja. Há, de fato, distinção vital entre a imagem virtual e a imagem como representação, carregada de emoções. Essa distinção deve ser clara para o sujeito que se insere no ciberespaço. Vendo o mundo virtual como simulação daquilo que é real, mas como algo que jamais substituirá as vivências da realidade, é possível tirar proveito dos avanços tecnológicos. Nos mais diferentes contextos, a tecnologia trouxe qualidade de vida: descobriu novos tratamentos para antigas doenças, encontrou novas patologias e, em algumas, intervenções satisfatórias, novas técnicas para saneamento básico, engenharia, educação, entre outros. Contudo, o sujeito, fascinando-se pelo ciberespaço, pode também sofrer consequências em aspectos indispensáveis ao ser humano, como a “perda do sentimento de falta e ausência, o aniquilamento da reflexão, a mudança na representabilidade [...]” (GEVERTZ, 2002, p. 273). Portanto, cabe a esse sujeito saber utilizar-se dos benefícios trazidos pela tecnologia, usando-a para potencializar suas relações com o mundo sem jogá-las no vazio provocado pela indiferenciação virtual/real. Para Gevertz:

regido pela busca de satisfazer seus desejos baseado somente no princípio do prazer, o ser humano, ao imaginar que é possível viver num pretense paraíso da realidade virtual ficcional, se empobrece. Desumaniza-se para não enfrentar a verdadeira experiência humana. Instala-se num vazio que se perpetua e se auto-alimenta, trazendo sentimentos de solidão e isolamento. (GEVERTZ, 2002, p. 274).

Como se pode ver, a realidade virtual apresenta possibilidades imensamente onerosas ao sujeito que nela se insere. A não-diferenciação das vivências virtuais e reais pode levar os indivíduos a uma desestruturação psíquica.

6.2 Entre o factual e o ficcional

A tendência pluralizada da pós-modernidade, libertando-se da pretensão totalizante do ciberespaço, apresenta-se sob várias perspectivas. O sujeito, no ciberespaço, depara-se com uma cultura em que as relações com o mundo apresentam-se elevadas exponencialmente, onde, para Lipovetsky, tudo é *hiper*.

Hipercapitalismo, hiperclasse, hiperpotência, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hipertexto – o que mais não é *hiper*? O que mais não expõe uma modernidade elevada à potência superlativa? Ao clima de epílogo segue-se uma sensação de fuga para adiante, de modernização desenfreada, feita de mercantilização proliferativa, de desregulamentação econômica, de ímpeto técnico-científico, cujos efeitos são tão carregados de perigos quanto de promessas. (LIPOVETSKY, 2004, p. 53, itálico do autor).

Esta hiperpotencialização do que perpassa as relações humanas é, também, origem e fruto da virtualização advinda dos computadores, o que promoveu uma diferente realidade. Porém, constata-se uma ambigüidade nas características da cibercultura pós-moderna. Lipovetsky (2004) manifesta-se a respeito dos efeitos da pós-modernidade, que promete um mundo de possibilidades para o sujeito constituir-se, mas que também ameaça a constituição da subjetividade se é tomada como fuga desenfreada, proliferativa e desregulamentada.

Um exemplo disso é um caso amplamente divulgado na internet, de *Snowly*⁷, apelido virtual de uma jovem chinesa que morreu em Pequim após passar vários dias consecutivos jogando, ininterruptamente, o *World of Warcraft* – jogo de computador *online*, onde cada jogador tem seu personagem em um mundo virtual de fantasia medieval. Os companheiros virtuais de *Snowly* fizeram um funeral virtual em sua homenagem - um funeral virtual para uma pessoa real. A reportagem diz, também, que, pouco depois da homenagem, um jovem coreano, apelidado *Nan Ren Gu Shi*, morreu por motivo semelhante.

Como se pode constatar, há, de fato, um vazio que permeia a realidade virtual. A realidade factual não pode ser subvertida e as relações do ciberespaço não parecem dar conta desse aspecto. Frente a todos os avanços tecnológicos da pós-

⁷ Ver em CHINA.ORG.CN. **Death of net game addicts alert others**. CRI: 01 nov. 2005. Disponível em: <<http://china.org.cn/english/Life/147189.htm>> Acesso em: 19 nov. 2009.

modernidade, o sujeito continua insatisfeito e impotente no que diz respeito às relações com o mundo. Gevertz (2002, p. 269) pontua que “com todos os conhecimentos que as ciências tornaram disponíveis atualmente, obtivemos uma boa explicação racional para os fenômenos. Porém os ‘demônios’ humanos permaneceram”.

Bauman (2003, p. 82, aspas do autor), ao reforçar a idéia de que a conexão substituiu a noção de relacionamento, fala a respeito dos relacionamentos virtuais: “‘Estar conectado’ é menos custoso do que ‘estar engajado’ – mas também consideravelmente menos produtivo em termos da construção e manutenção de vínculos”. Assegurados pela conveniência de se conectar e desconectar, os relacionamentos por internet talvez se apresentem como ideais para o sujeito pós-moderno, servindo à almejada liberdade, ideal da sociedade contemporânea. A mudança é tanta que os relacionamentos virtuais passaram a ser os padrões sociais para todas as outras formas de relacionamento. Bauman assinala que:

A proximidade virtual reduz a pressão que a contigüidade não-virtual tem por hábito exercer. Ela também estabelece o padrão para todas as outras proximidades. Toda proximidade está agora no limite de medir seus méritos e falhas pelo modelo da proximidade virtual. (BAUMAN, 2003, p. 82)

Isso leva a pensar que os padrões dos relacionamentos “normais” são agora baseados nos padrões virtuais. Pode-se concluir, a esse respeito, que as relações entre as pessoas não possuem, assim como na virtualidade, o caráter de realidade factual e talvez esse seja o cerne do mal-estar pós-moderno, defendido por Bauman (1998). A desregulamentação que caracteriza o pensamento pós-moderno é representada pelo vazio inerente aos relacionamentos contemporâneos. Costa (1998, p. 218) pontua que o amor contemporâneo talvez “não forneça mais a chave da criação de identidades seguras [...]. Talvez seja apenas mais um tipo de identidade volátil, feita de arranjos pontuais com vistas ao maior prazer possível dos parceiros”.

Como se pode verificar, os relacionamentos contemporâneos trazem consigo as características da individualidade e do narcisismo, e a obtenção de prazer norteia-os.

7 O SUPEREU NA PÓS-MODERNIDADE

Viu-se, no capítulo anterior, que os ideais amorosos contemporâneos são reflexos da forma como os indivíduos se posicionam frente aos valores da sociedade pós-moderna. A “lógica do *shopping center*” ilustra como a satisfação pulsional está, hoje, vinculada à aquisição de bens de consumo, oferecidos através de uma mídia quase onipresente, investida de propagandas que têm a finalidade de aguçar o interesse do público consumidor. Esta aquisição é feita de maneira tão impulsiva que a necessidade de comprar chega a ser desvinculada da utilidade do produto adquirido.

Nos dias de hoje, os *shoppings centers* tendem a ser planejados tendo-se em mente o súbito despertar e a rápida extinção dos impulsos, e não a incômoda e prolongada criação e maturação dos desejos. O único desejo que pode (e deve) ser implantado por meio da visita a um shopping é o de repetir, vezes e vezes seguidas, o momento estimulante de “abandonar-se aos impulsos” e permitir que estes comandem o espetáculo sem que haja um cenário predefinido. (BAUMAN, 2003, p. 26).

Como pontua Bauman (2003), de fato parece não haver cenário pré-definido na sociedade pós-moderna (ou modernidade líquida), característica que diferencia o momento contemporâneo daquele da modernidade. A segurança dos valores estatais, religiosos e familiares, típica da sociedade moderna, desenhava um cenário no qual o sujeito localizava ideais com os quais deveria atuar ao longo da vida. Um indivíduo era identificado a partir da posição social que ocupava e da função social que desempenhava. Ordem, segurança e estabilidade eram ideais que norteavam suas escolhas. Tratava-se de uma sociedade holista e patriarcal, se comparada à sociedade contemporânea, pois o sujeito era visto secundariamente em relação ao corpo social de que fazia parte.

Na pós-modernidade, tais valores de cunho social já não se organizam mais. Se existiam padrões sociais bem delimitados a ser seguidos, hoje o cenário retrata uma fluidez de valores e ideais, levando o sujeito a consumir, com urgência, qualquer valor em voga, prestes a ser substituído por outro. O que é tido como certo hoje pode ser errado amanhã. Tudo é relativo, pois não há padrões sociais sólidos e duradouros.

Em ritmo progressivo, pôde-se observar a *liquefação* das sólidas vigas em que se arrimava a sociedade moderna. Despidas dos parâmetros que antes possibilitavam sua nítida distinção, idéias como as de bem e mal se encontram relativizadas a ponto de, talvez, já não poderem diferenciar-se com clareza. Politicamente, não há mais a rigidez de posturas que antes possibilitava distinguirem-se os que eram de esquerda dos de direita e, transferindo-se a proposição para o âmbito subjetivo, cabe questionar se, atualmente, ausentes os contrastes e ideais outrora observados, poderia o poeta definir um *gauche*. (COSTA, 2009, p. 72).

A idéia de consumo é corrente. Espectadores são “bombardeados” por estímulos visuais e sonoros pelos meios populares de comunicação. O modo verbal imperativo, utilizado nos comerciais publicitários, indica a forma como o sujeito contemporâneo deve se relacionar com seus objetos de satisfação. De maneira impulsiva e desprovida de reflexão, o sujeito lança-se no mundo em busca de constante obtenção de prazer.

Do ponto de vista psicanalítico, se a modernidade apostava na renúncia pulsional e no adiamento do prazer em prol da organização social, a pós-modernidade apresenta-se com infinitas possibilidades de organização, já que o referencial é o prazer individual imediato. Não há barreiras para essa fruição desenfreada.

Os ideais sociais modernos, que asseguravam a ordem social pelo adiamento da satisfação libidinal, decaíram, como também as instituições autoritárias (Estado, família, religião, etc.), que fortaleciam o supereu regulador. Pôde-se observar, até aqui, o quanto a eficácia desse dispositivo é indispensável para a manutenção dos laços sociais. Procurar-se-á, então, fazer uma reflexão sobre as possíveis transformações ocorridas na estrutura psíquica do sujeito pós-moderno, sob a perspectiva psicanalítica freudiana.

7.1 O arrefecimento do supereu na pós-modernidade

Como visto no capítulo 4 do presente trabalho, dentre as quatro características da pulsão, é no que concerne ao objeto que Freud situa sua maior variabilidade. Fazendo um reducionismo didático para a recapitulação da idéia, a origem da pulsão é corporal, a pressão é o que a impele à sua finalidade, que é

satisfazer-se, e o objeto, no qual a pulsão se vincula para alcançar essa finalidade, é o que há de mutável.

A partir da resolução do complexo de Édipo, a pulsão, até então destinada a satisfações auto-eróticas – que ganham contornos na definição do eu, a partir dos meandros da realidade exterior –, passa a se vincular a objetos externos, direcionada por imposições do supereu regulador. Dessa forma, leis sustentadas pela sociedade fortalecem o supereu, erigido a partir da fundante lei paterna. Este se apresenta como vigilante desta lei e de todo o ordenamento que derive dela. Logo, apoiando-se nas leis infundidas no sujeito ao longo de sua vida, “o *supereu* impor-se-á como uma autoridade em relação ao *eu*, de cuja vigilância se encarregará, também assumindo a função de compeli-lo a observar os valores que componham o *ideal do eu* estatuído” (COSTA, 2009, p. 81, itálico do autor).

A resolução do complexo de Édipo dá-se, portanto, com a edificação do supereu. A partir daí, o indivíduo passa a contar com vários recursos que lhe permitirão redirecionar a libido objetal. O sujeito vai buscar objetos que satisfaçam, mesmo que parcialmente, suas necessidades pulsionais. Balizado pela lei do pai e, posteriormente, pelas leis da sociedade (religião, Estado, instituições educacionais, etc.), que reforçam o supereu vigilante, definem-se valores e ideais ao longo da vida.

O primeiro objeto de satisfação, baseado na relação mãe-bebê, esbarra na proibição do incesto que, por sua vez, impele o sujeito a eleger outros objetos para satisfazer-se libidinalmente. Como o objeto da pulsão é variável, objetos substitutivos passam a ser vinculados à pulsão, na tentativa de dar conta da castração.⁸

Talvez seja este o ponto em que se desdobra a diferença subjetiva do indivíduo moderno e do pós-moderno. Freud é um autor da modernidade e, como foi ressaltado, várias de suas pontuações sobre o social indicavam isso. Os mal-estares apontados por ele são fruto do excesso de ordem que a sociedade moderna tinha como ideal. Havia uma normatização dos ideais do sujeito, de maneira a fortalecer o supereu – ratificando o interdito –, ao mesmo tempo em que se agregavam valores ao ideal do eu, promovendo uma vida de acordo com o que impunha a sociedade. Como exemplo, cita-se a aposta em um emprego estável, que dava ao sujeito uma

⁸ A castração não é apenas o terreno da repressão do incesto, mas também o momento em que se evidencia a fase fálica, a elaboração do princípio de realidade e a gênese do supereu.

identidade a partir de sua função social, além da formação da família nuclear tradicionalista, que constituía uma estrutura de convivência social quase inquebrantável, embasada no casamento “até que a morte nos separe”, instituição igualmente duradoura. Tudo isso se apresentava ao sujeito como um modo ideal de subjetivação (ideal do eu). A escolha dos objetos substitutivos subordinava-se aos valores sociais, constantes balizadores egóicos, assessores da formação do ideal do eu, congregador das idealizações e expectativas sociais introjetadas.

Já na pós-modernidade, os fluidos valores não indicam uma ordem una. O que existe é uma pluralidade de modos de subjetivação que, se demonstram uma realidade menos impositiva, parecem também ser indicativos de um vazio, já que se observa a carência de um referencial. “A ausência de direções predeterminadas a serem seguidas acaba equivalendo a um vácuo que traga o indivíduo, retirando-lhe a gravidade que antes lhe permitia situar-se em sua relação com o outro e, logo, com o mundo” (COSTA, 2009, p. 82). Apresenta-se uma fluidez na qual os valores, flutuantes que são, não sustentam a leveza do ser⁹ humano pós-moderno, também chamado de homem sem gravidade¹⁰. O peso social moderno, investido de ordem e segurança, ao mesmo tempo em que se sobrepunha à liberdade do sujeito, garantia-lhe um posicionamento indicativo de ideais nos quais deveria se pautar em suas escolhas objetais.

Talvez possa se pensar, a partir disso, no afrouxamento do supereu da pós-modernidade. Não há valores rígidos que reforcem esse supereu instituído para a vigilância do sujeito, garantindo sua fidelidade ao ideal social paternalista. Falta um direcionamento para as escolhas objetais desse sujeito, frente a sua necessidade de lidar com a castração. Até os constitutivos limites da realidade parecem obnubilados após o advento da cibercultura (ver capítulo 6).

Faz-se necessário esclarecer que não se trata da falência do supereu. A realidade psíquica do sujeito estrutura-se tal como Freud a definiu até a resolução do complexo de Édipo. A questão situa-se, na verdade, na liquidez dos representantes das normas sociais encarregadas de ratificar o interdito parental, fortalecendo o supereu. Valores sociais paternalistas, como os ideais religiosos, o Estado e a família, perderam sua força de autoridade.

⁹ Alusão à obra de Milan Kundera, denominada “A insustentável leveza do ser”.

¹⁰ Alusão à obra de Charles Melman, “O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço”.

As diferenças entre a sociedade moderna e a pós-moderna parecem, portanto, obedecer a dois paradigmas éticos. Enquanto a primeira, por exemplo, alimentava-se de uma ética do trabalho que visava a poupança e a acumulação de capital (sociedade ordenada à produção), a segunda atua sob a ética do direito imediato à fruição prazerosa (sociedade destinada ao consumo). A necessidade de poupar (protelando o desejo) para, em seguida, ter acesso à disponibilidade dos bens cede lugar às facilitações do consumo, como o cartão de crédito que, supostamente, pode proporcionar imediatamente a satisfação de desejos.

A figura freudiana de um supereu repressor não interessa à sociedade pós-moderna, cuja lógica a ser introjetada não é mais “é proibido”, mas “é proibido proibir”. A sociedade antes determinada pela renúncia dá lugar a outra, determinada pela ordem imperativa “consume e usufrua a bel-prazer”. Matteo, em uma análise psicanalítica a respeito da mudança da sociedade moderna para a sociedade pós-moderna, pontua:

Passa-se de uma ética do não para outra do sim ao prazer imediato. De uma moral libidinal restrita apenas a algumas formas canônicas de satisfação a uma moral mais aberta, infinitamente plástica para atender as exigências da sociedade de consumo. De um superego prescritivo que determina o conteúdo de moralidade, discriminando o que é lícito e permitido do que é terminantemente proibido, para um superego cujo único imperativo categórico é a intimação a gozar, sem determinar os objetos privilegiados, permitidos e adequados ao gozo, nem às formas de gozar. (MATTEO, 2005, p. 13).

Carente de um direcionamento, o sujeito parece consumir, de maneira desenfreada, todos os objetos ao seu alcance, tentativa de substituir o objeto perdido na resolução do complexo de Édipo. Visto que a lei social, que balizaria as escolhas objetais, encontra-se arrefecida, surge a possibilidade de se pensar a imediata satisfação das pulsões narcísicas que, se antes eram contidas, hoje se ampliam frente à infindável variedade de objetos à disposição do sujeito.

Esse afrouxamento da lei enfraquece o potencial do sujeito de produzir e manter laços capazes de sustentar uma ordem social coesa. Ainda que o supereu continue fundado no sujeito contemporâneo, de forma a possibilitar seu ingresso a essa ordem, sua permanência no universo demarcado pelo pacto social parece ameaçada, pois depende de sua reiterada adesão às regras socialmente estabelecidas, o que se torna difícil devido ao enfraquecimento das autoridades que, antes, apontavam os caminhos pelos quais se poderia seguir (COSTA, 2009). Sem

este norteamento, o sujeito vê-se desprotegido em relação aos mecanismos de sedução apresentados pela sociedade de consumo. Não lhe restam escolhas a não ser render-se às infindáveis necessidades impostas por essa sociedade, recorrendo aos mais variados objetos que prometem satisfazê-las.

7.1.1 O caráter ilusório da sociedade pós-moderna e seus instrumentos para esconder a castração

Ao analisar as diferenças da sociedade moderna para a sociedade pós-moderna, sob a perspectiva psicanalítica, Costa (2009) assevera que a oferta de inúmeros e descartáveis objetos, na contemporaneidade, apresenta-se ao sujeito como uma tentativa de satisfazer pulsões narcísicas. O autor crê em uma infantilização das escolhas objetais, apontando para mudanças referentes à capacidade do sujeito de se conformar com as limitações impostas pela realidade socialmente pactuada. Haveria, no mundo pós-moderno, uma reedição de modos de se relacionar que são próprios do estado narcísico de eu ideal. “Observa-se, nesse movimento, uma espécie de reedição subjetiva de possibilidades ilusórias próprias ao narcisismo primário, estágio que é anterior à Castração e, portanto, à entrada da Lei na vida do sujeito através da figura paterna” (COSTA, 2009, p. 86).

Como visto no capítulo anterior, a realidade virtual apresenta, mesmo que ilusoriamente, possibilidade semelhante: talvez “confundir o mundo virtual com o emocional seja uma forma de atingir a felicidade buscada pelo princípio do prazer” (GEVERTZ, 2002, p. 268).

O narcisismo primário é característico das fases auto-eróticas, regidas, basicamente, pelo princípio do prazer. A partir disso, conclui-se que a virtualidade é relevante retrato da pós-modernidade. A possibilidade de reviver a completude narcísica faz com que os indivíduos recorram a recursos tecnológicos que pretendem anular o desprazer, oferecendo produtos pré-formatados para a satisfação. Parece faltar, nos sujeitos, capacidade de erigir representações que possibilitem satisfazer seus impulsos de maneira imaginativa. Levisky (1999) menciona que o computador, a televisão e o *videogame* impõem maneiras de interação de forma unidirecional, que levam a criança a se tornar submissa às

propostas veiculadas na tela, educando-a distante de suas possibilidades criativas, lúdico-motoras, abafando seu senso crítico, prejudicando o desenvolvimento de sua linguagem e do processo de integração afetivo-corporal. O autor, a título de ilustração, faz a seguinte observação:

Durante as sessões de psicoterapia ou psicanálise de crianças e adolescentes são evidentes estas influências observadas nos conteúdos dos desenhos, nas dramatizações e associações verbais bem como na maneira como certos pacientes se relacionavam com o analista. Tentam transformar o interlocutor no seu controle remoto, na busca mágica de satisfação imediata dos desejos.

A intensidade e continuidade de informações emitidas pela TV tendem a saturar a mente, impregnando-a, inibindo a capacidade de pensar e de realizar atividades criativas. (LEVISKY, 1999, p. 5).

Vê-se que o imediatismo da satisfação é apontado por Levisky (1999) como resultado de uma claudicante aptidão à interação com o mundo social, por parte de um sujeito inibido em sua capacidade de realizar atividades criativas. A realidade virtual parece inibir a integração afetivo-corporal pela qual surgiriam as interações sociais, reiteradoras da lei paterna.

A referida urgência de satisfação dá-se pelo afrouxamento da lei social imposta ao indivíduo. A adesão a essas leis levava o indivíduo a adiar a tentativa de satisfação de seu desejo, deslizando por representações simbólicas. Embora, muitas vezes, não houvesse a possibilidade de vincular-se ao objeto que se supunha apto a satisfazer sua libido, era possível representar tal satisfação, simbolicamente ou por meio de objetos parciais, de modo a tangenciar o suposto objeto. As necessidades libidinais precisam ser satisfeitas, mas como os objetos não se apresentam sempre à disposição, são necessárias representações psíquicas que as supram, mesmo que parcialmente, ou protelem essa satisfação.

A sociedade pós-moderna não requer, do sujeito, esforço imaginativo. Passivos frente à televisão, de onde advêm as mais variadas informações sem que haja necessidade de se esforçar para obtê-las, ou frente ao computador, que apresenta uma realidade virtual onde tudo é passível de ser concretizado por meio de simulações, os indivíduos tornaram-se inaptos à representação. Conforme foi dito, “o virtual é excessivamente real e impede a obscuridade necessária à especulação imaginativa” (LEVY, 2002, p. 61). Os sujeitos vinculam-se, então, a qualquer objeto que lhes prometa completude, iludidos de que, obtendo-os e consumindo-os, alcançarão a mesma. Costa (2009) argumenta:

em razão do excesso de produtos constantemente colocados no mercado – os quais devem ser consumidos para que se evitem prejuízos – e da aceleração dos processos de comunicação, cria-se a ilusão de que já não é preciso adiar as tentativas de realização do desejo, sendo ela possível em cada um dos objetos expostos na vitrine mais próxima, sem qualquer mediação. (COSTA, 2009, p. 84).

Essa ilusão de completude pode ser viabilizada por qualquer objeto, pois, na verdade, independe de seus aspectos materiais. O valor de substituto do objeto perdido que o sujeito agrega a ele, é o que possibilita essa troca, na incessante busca por prazer. Pode ser o corpo (próprio ou de outrem), o automóvel, o tênis de marca ou qualquer outro a que os meios de sedução do capitalismo possam agregar (COSTA, 2009).

As relações virtuais retratam essa sociedade que, baseada no consumo, lança o sujeito na constante troca de objetos libidinais, remetendo-o à busca do prazer, a ser fruído a todo instante. Porém, mal sabe ele que, para que essa troca de objetos se perpetue, é necessário que se mantenha a insatisfação inerente.

Na modernidade, reprimia-se e protelava-se a satisfação. Hoje, ela é incentivada em seu imediatismo, desde que nunca se concretize. Afinal, há novos bens a serem adquiridos para que a sociedade de consumo perdure. De uma moralidade cuja satisfação era socialmente administrada, decorreu outra, de insatisfação administrada para manter o desejo aceso. Oferecem-se objetos de consumo que trarão, no máximo, uma satisfação momentânea e passageira, fazendo com que os sujeitos elejam novos objetos a serem consumidos. Visto que nenhum objeto pode deter o desejo, é necessário substituir os objetos produzidos, torná-los obsoletos, provisórios, consumíveis e descartáveis.

7.2 O amor pós-moderno

Como os bens de consumo, os objetos amorosos dos dias atuais são também provisórios, consumíveis e descartáveis. Os sujeitos parecem apresentar, nas relações amorosas, a mesma lógica consumista referente a qualquer objeto de satisfação. Afinal, os objetos da pulsão são mutáveis. As escolhas amorosas

obedecem à lógica da sociedade de consumo, pautada na fruição prazerosa individual.

Automóveis, computadores ou telefones celulares perfeitamente usáveis, em bom estado e em condições de funcionamento satisfatório são considerados, sem remorso, como um monte de lixo no instante em que “novas e aperfeiçoadas versões” aparecem nas lojas e se tornam o assunto do momento. Alguma razão para que as parcerias sejam consideradas uma exceção à regra? (BAUMAN, 2003, p. 28, aspas do autor).

Como se pode ver, Bauman (2003) faz uma ligação entre o consumo de mercadorias e as escolhas amorosas. As relações contemporâneas com os objetos de amor são destinadas ao prazer de um sujeito individualista que, não pretendendo adiar suas satisfações libidinais, faz de seu parceiro amoroso objeto de uso próprio, com prazo de vencimento marcado para o dia em que não mais causar prazer ou que surgir um novo e melhor parceiro à disposição para, também, ser usado, ou consumido. Esse modo de relacionar-se faz com que o indivíduo tenha múltiplas experiências amorosas. Parece mesmo que não se trata apenas de uma questão qualitativa da relação, mas também de uma questão quantitativa. Parceiros amorosos parecem estar tão disponíveis quanto pacotes de preservativos nas prateleiras das farmácias. Essa abundância, e a evidente disponibilidade das experiências amorosas, alimentam a convicção de que amar (ou, pelo menos, instigar o amor) é uma habilidade que se pode adquirir.

Pode-se até acreditar que as habilidades do fazer amor tendem a crescer com o acúmulo de experiências; que o próximo amor será uma experiência ainda mais estimulante do que a que estamos vivendo atualmente, embora não tão emocionante ou excitante quanto a que virá depois. (BAUMAN, 2003, p. 19).

Emoção, excitação e prazer são sensações que regem a busca do sujeito por parceiros amorosos. A escolha de um objeto amoroso que, na modernidade, era remetida à idéia de longevidade e segurança, apresenta-se em novo formato. O sujeito pós-moderno não parece desejar, de fato, uma relação durável, mesmo que nela desfrute de algum prazer. É inegável que novos prazeres são sempre mais interessantes – como diz a sabedoria popular: “a grama do vizinho é sempre mais verde”. O novo é sempre novo, e isso incita o desejo. O velho é sem graça, descartável, usado. Ávido por prazer, o indivíduo quer novas sensações. Deve-se a isso o inegável sucesso da internet, pois as atualizações da rede são infindáveis.

Além disso, canais de televisão atualizam, a todo instante, seus programas, atrás de novidades. A busca por sensações inéditas é também observada no crescente número de drogaditos. Costa faz a seguinte observação:

hoje entramos na “Era das Sensações”, sem memória e sem história. Nada nos parece mais bizarro e tedioso do que aventuras sem orgasmos e sofrimentos sem remédio à vista. Aprendemos a gozar com o fútil e o passageiro e todo “além do princípio do prazer” é só um vício de linguagem ou da inércia dos costumes. (COSTA, 1998, p. 21).

O mundo contemporâneo parece mesmo estar na era das sensações, e as relações parecem justificar-se por isso, não pelo sentimento amoroso. Costa (1998) pontua diferenças marcantes nos conceitos de sensação e sentimento. O autor diz, por exemplo, que, usualmente, pessoas dizem estar com uma “sensação de frio”, não com um “sentimento de frio”. Em contrapartida, afirmam estar com um “sentimento de remorso”, não com uma “sensação de remorso”. Para Costa (1998), o termo “sensação” remete à idéia de respostas sensoriais a estímulos corporais. Traz, portanto, a noção de não-reflexão sobre o estímulo, de automatismo. Já o termo “sentimento” remete à idéia de um hábito afetivo articulado à avaliação moral do que é sentido. São respostas complexas do ponto de vista lingüístico, de caráter reflexivo e não vinculadas a estímulos corpóreos, como no caso das sensações. O autor lança mão de dois conceitos para tratar do assunto. Diz de um eu corporal, ligado às sensações, e de um eu moral, ligado aos sentimentos. Como estão vinculados a um eu moral, os sentimentos não precisam ser articulados aos estímulos sensoriais. É possível, por exemplo, falar de paz de espírito, serenidade, consciência tranqüila, mesmo passando por um momento dolorido, sem que haja contradição. Há pontos fronteiros entre as sensações e os sentimentos que, talvez, sejam difíceis de serem discriminados, e essas definições são pontuadas aqui apenas a título de ilustração, para que se compreendam as diferenças de posicionamento do indivíduo em sua forma de se relacionar amorosamente.

No mundo contemporâneo, movido pelas sensações, é pelo viés do prazer pelo prazer que se modera a forma como pessoas se posicionam frente a objetos e, assim, a velocidade acelerada faz com que as relações sejam tão breves quanto as sensações.

Pode-se pensar, ainda, que a lógica do *bem-estar*, comum à vida contemporânea (clínica do bem-estar, revista do bem-estar, receita para o bem-

estar, etc.), ganha formato ainda mais reduzido, que é a idéia do bem-sentir. Sendo fiel à linha de raciocínio apresentada por Costa (1998), “estar bem” transmite a idéia de que é necessário que as coisas, de fato, estejam conformadas, sendo preciso um redobrado esforço para que se mantenham de tal forma. Não se trata de uma sensação, mas de um fato concreto. Para “sentir-se bem”, por outro lado, é necessário apenas que as coisas pareçam boas. Transmite-se a idéia de suposição. A sensação existe, mesmo que não se trate de uma realidade factual.

Assim parece acontecer com os relacionamentos. O discurso dos amantes pós-modernos é sustentado pelas sensações. É corrente ouvir uma pessoa dizer que está com outra porque se sente bem dessa forma. Ainda mais corrente é ouvir que uma pessoa terminou seu relacionamento porque não mais se sentia bem. Não se espera do parceiro amoroso segurança e estabilidade, valores tão comuns às formas tradicionais de construção familiar.

a definição romântica do amor como “até que a morte nos separe” está decididamente fora de moda, tendo deixado para trás seu tempo de vida útil em função da radical alteração das estruturas de parentesco às quais costumava servir e de onde extraía seu vigor e sua valorização. (BAUMAN, 2003, p. 19).

Bauman (2003) afirma que um relacionamento seguro, nos moldes contemporâneos, é aquele cujo término não traria grandes danos ao sujeito amante. Ironicamente, ele pontua que, hoje, a técnica a ser aperfeiçoada é a de como romper um relacionamento, não de como constituí-lo. “A arte de romper o relacionamento e dele emergir incólume [...] bate de longe a arte de constituir relacionamentos, pela pura freqüência com que se expressa” (BAUMAN, 2003, p. 39) .

Nos valores pós-modernos, não há espaço para a frustração. A constante substituição dos objetos amorosos aponta para uma tentativa de ludibriar qualquer tipo de tristeza ou desprazer. Como foi visto, o sujeito pós-moderno possui valores sociais enfraquecidos, já que faz parte de uma realidade na qual o adiamento da satisfação é indesejável, a ponto de resultar na incapacidade de erigir representações criativas, substitutas dos objetos não-satisfatórios. O exemplo apontado por Levisky (1999) (“tentam transformar o interlocutor no seu controle remoto, na busca mágica de satisfação imediata dos desejos”) demonstra como as relações são pautadas no uso ou na manipulação dos objetos relacionais.

Surge um modelo de amor nos novos tempos acelerados de busca de uma satisfação com o outro dentro de uma lógica cada vez mais idealizada da diversão sem limites, de um incentivo frenético ao consumo do outro em que a grande preocupação é de aproveitar o momento presente, sem dimensionar preocupação com o passado e com o futuro. Nessa lógica de exaltação ao presente, não é bem visto o compromisso com o outro, com projetos de vida etc., pois o compromisso diminui a liberdade individual. Os contatos amorosos são rapidamente estabelecidos e numa tática do mínimo esforço, assim como podem ser rompidos facilmente. (ANDRADE; PINHEIRO, 2004, p. 308).

Conclui-se que, na sociedade pós-moderna, os valores sociais não mais reiteram a lei instituída, geradora de um supereu regulador. Isso faz com que a escolha objetual dos sujeitos contemporâneos não tenha direcionamento, necessitando ser sempre substituída por novos objetos, obedecendo-se à lógica de funcionamento da sociedade de consumo, baseada na obtenção do prazer imediato. A realidade virtual serve bem a esse propósito, pois, como foi visto, nela há a possibilidade de se evitar vivências desprazerosas. No que diz respeito à escolha dos objetos amorosos, essa lógica é mantida, produzindo relações fugazes e descartáveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho, pôde-se ver que a pós-modernidade entra em cena como um período de desregulamentação. O que norteia a sociedade passa a ser a máxima do prazer individual. O conceito de pós-modernidade é remetido à mudança do olhar dos indivíduos contemporâneos frente a seus valores culturais, o que não quer dizer que os valores modernos de ordem e regulação tenham sido completamente abandonados. O foco apenas muda de perspectiva. Lipovetsky pontua:

longe de decretar-se o óbito da modernidade, assiste-se a seu remate, concretizando-se no liberalismo globalizado, na mercantilização quase generalizada dos modos de vida, na exploração da razão instrumental até a 'morte' desta, numa individualização galopante. (LIPOVETSKY, 2004, p.53).

A ordem, agora, é adquirida pelo indivíduo e para o indivíduo. Se na modernidade havia grande renúncia da liberdade para obter-se segurança, agora, na pós-modernidade, há grande renúncia de segurança para obter-se liberdade.

Inicialmente, houve busca pela evitação dos sofrimentos advindos da natureza. Para tal, os indivíduos procuraram organizar-se em sociedade. Supuseram, então, que, adequando os laços sociais, evitariam os desprazeres. Normatiza-se a vida narcísica de acordo com regulamentações, em prol de um coletivo, formando a civilização. Freud (1930 [1929]/1996h, p. 119) diz, a este respeito, que “o homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança.”

O mal-estar advindo da sociedade devido à perda de liberdade pela limitação normativa das satisfações pulsionais levou os acordos sociais a insucessos subsequentes na aquisição de felicidade, observados até a modernidade. Como resposta a esses insucessos, surge o indivíduo pós-moderno, em sua tentativa de desregulamentar as normas sociais até então vigentes, remetendo suas apostas de felicidade à liberdade e, conseqüentemente, aos prazeres individuais.

Essa desregulamentação social trouxe mudanças estruturais subjetivas. A subordinação dos valores coletivos aos individuais levou a um arrefecimento do supereu – instância psíquica reguladora do ingresso do sujeito no mundo da cultura

–, o que fez com que o indivíduo perdesse o direcionamento em suas escolhas objetais. Desnortado, passa a consumir todos os objetos que apresentam a possibilidade de tamponar a castração. O adiamento da satisfação libidinal deixou de ser uma possibilidade no acelerado mundo pós-moderno.

Isso não foi diferente no que diz respeito às escolhas amorosas. A idéia de amor, também mutável, sofreu alterações históricas. Na modernidade, os relacionamentos amorosos, a partir dos ideais românticos, aludiam a longevidade e segurança (assistida por valores monogâmicos), ambições de uma sociedade ordenada socialmente por instituições autoritárias, como o Estado e a Igreja. Na pós-modernidade, a aposta na liberdade e no prazer individual, junto ao declínio das referidas instituições, resultou em relacionamentos fugazes e descartáveis.

O compromisso com outra pessoa ou com outras pessoas, em particular o compromisso incondicional e certamente aquele do tipo “até que a morte nos separe”, na alegria e na tristeza, na riqueza ou na pobreza, parece cada vez mais uma armadilha que se deve evitar todo custo. (BAUMAN, 2003, p. 111).

De forma individualista, o sujeito pós-moderno parece tão ávido por relacionar-se que não pode se prender a um único objeto amoroso. A busca de prazeres imediatos faz com que troque seus objetos quando estes não lhe parecem agradáveis. Há sempre a possibilidade imperdível de um próximo e melhor parceiro.

Um retrato elucidativo desse novo posicionamento social é a cibercultura. A realidade virtual, com a internet, permite não só a troca constante de objetos libidinais, mas a simulação de tudo o que se apresentar como mais aprazível.

Como se pode ver, a individualidade e a busca de prazer em múltiplos objetos parecem ditar a tônica dos relacionamentos amorosos da pós-modernidade, conforme Andrade e Pinheiro:

A racionalidade que guia a modernidade líquida possui algumas características como: maior cuidado e apreço por si mesmo e pelos próprios interesses, maior preocupação com o prazer, a satisfação pessoal e a felicidade, a busca de depender cada vez menos dos outros e de considerar cada vez menos às demandas destes por atenção e cuidado. A racionalidade da modernidade líquida está sempre analisando os possíveis ganhos e perdas de um investimento, além de não se acreditar na aposta de todas as fichas num único alvo. Exige-se mais dos parceiros e espera-se que os compromissos assumidos não durem para sempre. (ANDRADE; PINHEIRO, 2004, p. 308).

Por isso, é tão afortunada a idéia baumaniana¹¹ de “conectividade”. A fugacidade e a instabilidade das parcerias amorosas solicitam uma expressão inédita, uma vez que o termo “relacionamento” carrega consigo a idéia de compromisso. As líquidas parcerias amorosas contemporâneas são tão flexíveis quanto as conexões virtuais. Os sujeitos conectam-se e desconectam-se a seus objetos amorosos com excessiva brandura. As conexões definem, portanto, o formato contemporâneo do amor.

¹¹ Referência ao sociólogo Zygmunt Bauman.

REFERÊNCIAS:

ANDRADE, Regina Gloria; PINHEIRO, Maria Cláudia Tardin. Leitura Psicanalítica da publicidade amorosa. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v.4, n.2, p.296-312, set. 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor Líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BENJAMIN, Walter. **Magia, técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

BEZERRA Jr., Benilton. Subjetividade moderna e o campo da psicanálise. In: BIRMAN, Joel. **Freud: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1989.

CHAVES, Jacqueline Cavalcanti. **Contextuais e pragmáticos: os relacionamentos amorosos na pós-modernidade**. 2004. 212f. Tese (Doutorado em Psicologia Social e da Personalidade) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CHINA.ORG.CN. **Death of net game addicts alert others**. CRI: 01 nov. 2005. Disponível em: <<http://china.org.cn/english/Life/147189.htm>> Acesso em: 19 nov. 2009.

COSTA, Domingos Barroso da. **A crise do supereu e o caráter criminógeno da sociedade de consumo**. 2009. 156f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

COSTA, Jurandir Freire. **Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

COSTA, Jurandir Freire. As práticas amorosas na contemporaneidade. **Psychê**. Rio de Janeiro, ano 3, n.3, p.21-28, 1999.

DEL PRIORI, Mary. **História do amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2005.

DRAWIN, C. R., As seduções de Odisseu: paradigmas da subjetividade no pensamento moderno. In: **Cultura da ilusão**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio Mendonça; SANTI, Pedro Luiz Ribeiro. **Psicologia: uma (nova) introdução**. Uma visão histórica da psicologia como ciência. São Paulo: Educ, 2002.

FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, volume VII (1901-1905), um caso de histeria, três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição *standard* brasileira, volume XI (1910[1909]), cinco lições de psicanálise, Leonardo da Vinci, e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição *standard* brasileira, volume XII (1911-1913), o caso de Schreber, artigos sobre a técnica e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição *standard* brasileira, volume XIV (1914-1916), a história do movimento psicanalítico, artigos de metapsicologia e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1996d.

FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição *standard* brasileira, volume XVIII (1920-1922), além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1996e.

FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição *standard* brasileira, volume XIX (1923-1926), o ego e o id e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1996f.

FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição *standard* brasileira, volume XX (1925-1926), um estudo autobiográfico, inibições, sintoma e ansiedade, a questão da análise leiga e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1996g.

FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição *standard* brasileira, volume XXI (1927-1931), o futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1996h.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. Rio de Janeiro: Imago, 1912-1913/2005.

GARCIA, Margarete Schimidt Mendes. **Cenas da vida virtual: amor, corpo e subjetividade numa sociedade do consumo e do entretenimento**. 2009. 120f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Práticas de Consumo) – Escola Superior de Propaganda e Marketing, São Paulo.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Artigos de metapsicologia, 1914-1917: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

GEVERTZ, Suely. Um olhar psicanalítico à sociedade contemporânea. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, vol. 36 (2), p. 263-276, 2002.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KRISTEVA, Julia. **Histórias de amor**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. **A crise do século XX**. São Paulo: Editora Ática, 1991.

KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LEVISKY, David Léo. A mídia: interferências sobre o aparelho psíquico. **Revista Diagnóstico & Tratamento**, São Paulo, v.4, n.2, abril/junho, 1999. Disponível em: <<http://www.davidleovisky.com/artigos/A%20m%EDdia%20-%20interfer%EAncias%20sobre%20o%20aparelho%20ps%EDquico%20-%20portugu%EAAs.pdf>>. Acesso em: 19 nov, 2009.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?**. São Paulo: Editora 34, 1996.

LEVY, Ruggero. Acerca da verdade, do desejo e da virtualidade – As relações com objetos virtuais. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, vol. 36 (1), p. 51-65, 2002.

LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.

MATTEO, Vincenzo Di. Onde havia superego (cultural) deve advir o ego. In: **I Encontro Internacional de Filosofia e Psicanálise**, 24-26 nov. 2005, São Paulo. Disponível em: <<http://www.ufpe.br/filosofia/?pg=arquivos-php>> Acesso em: 19 nov. 2009.

MEDEIREOS, Rosangela de Araujo. **A relação de fascínio de um grupo de adolescentes pelo Orkut**: um retrato da modernidade líquida. 2008. 155f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

MELO, Hygina Bruzzi de. **A cultura do simulacro: filosofia e modernidade em Jean Baudrillard**. São Paulo: Editora Loyola, 1988

NASIO, Juan-David. **O prazer de ler Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

NICOLACI-DA-COSTA, Ana Maria. Revoluções tecnológicas e transformações subjetivas. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. Brasília, v.18, n.2, maio/ago. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-37722002000200009&script=sci_arttext&lng=pt#nt01>. Acesso em: 19 nov. 2009.

PLATÃO. **O banquete**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS. Pró-Reitoria de Graduação. Sistema de Bibliotecas. **Padrão PUC Minas de normalização**: normas da ABNT para apresentação de trabalhos científicos, teses, dissertações e monografias. Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <<http://www.pucminas.br/biblioteca>>. Acesso em 13 nov. 2009.

RENAUT, Alain. **A era do indivíduo**. São Paulo: Editora Piaget, 2000.

RENAUT, Alain. **O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito**. São Paulo: Editora Difel, 1999.

TIRONI, Angélica Cantarella. **Sobre as ressonâncias do amor na clínica psicanalítica**. 2006. 137f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.