

REVISITANDO “INVEJA E GRATIDÃO”

Organizadoras

Priscilla Roth
Alessandra Lemma

Organizadora da tradução

Nina Lira

Revisão crítica

Nina Lira e Caueh Perrella

Agradecimentos

Este livro não seria possível sem o engajamento apaixonado de todos os colaboradores. Gostaríamos de agradecer a eles por aceitarem o envolvimento e ao Comitê de Publicações da International Psychoanalytical Association (IPA) pelo suporte dado ao projeto. Para nós, foi um prazer e um privilégio organizar esta coletânea. As organizadoras gostariam ainda de agradecer ao Melanie Klein Trust pelo apoio e pela permissão de reimprimir a foto de Melanie Klein. As organizadoras agradecem também a Klara King pela inestimável ajuda com a produção deste livro.

Robert Caper gostaria de agradecer a Michael Paul e a Priscilla Roth pelos valiosos comentários e sugestões.

Heinz Weiβ gostaria de expressar a sua gratidão a Mike Gibbon e a John Steiner por lerem e discutirem as diferentes versões do manuscrito.

Finalmente, as organizadoras gostariam de deixar os seus agradecimentos a Nick e Jeremy.

Priscilla Roth e Alessandra Lemma

Prefácio

R. Horacio Etchegoyen

Durante o 19º Congresso Internacional de Psicanálise realizado em Genebra, na Suíça, no final de julho de 1955, Melanie Klein apresentou um artigo intitulado “Um estudo sobre inveja e gratidão”. Dois anos depois, após o desenvolvimento de certos temas e o acréscimo de material clínico, esse artigo tornou-se um livro: *Inveja e gratidão*.

Este volume de quase cem páginas foi o ponto culminante de quase 40 anos de trabalho e, ao mesmo tempo, constituiu uma mudança drástica e um novo ponto de partida na psicanálise. Pois foi aqui que Klein apresentou seu conceito audacioso e revolucionário de inveja primária – o qual causaria grande agitação entre os psicanalistas, que desde então não deixaram de estudá-lo e discuti-lo.

Mesmo que a noção de inveja possa ser encontrada ao longo do trabalho de Klein e, naturalmente, nos escritos de Freud e seus seguidores, a inveja que é apresentada neste pequeno, mas muito significativo livro, é algo completamente novo, e por isso desperta admiração, rejeição, controvérsia – e até inveja!

Na minha opinião, a chave está no adjetivo “primário”, que Melanie Klein define na breve introdução e capítulo de abertura do livro: a inveja é primária porque é direcionada para o objeto primário, o seio; é primária porque é parte integrante do indivíduo e é constitucional; e é primária porque é endógena e intrínseca, além de não depender da frustração.

Neste texto, Klein argumenta que tanto as relações de objeto quanto o ego estão lá desde o início (algo que Freud nunca – ou praticamente nunca – aceitou), e também que já chegamos equipados com instintos, impulsos e tendências, como Freud sempre disse.

Meio século depois de ter sido publicado pela primeira vez, ninguém pode duvidar da influência deste pequeno livro sobre teoria e a técnica psicanalítica, ou sobre a nossa compreensão da complexidade humana e sua vida social. De fato, a passagem do tempo e o estudo contínuo ao qual esteve sujeito constituem uma prova positiva de que este é um trabalho perene e fundamental.

Para mim, não é coincidência que após meio século da publicação de *Inveja e gratidão*, já tenham surgidos variados livros que o estudam de diferentes ângulos: por exemplo, o livro de Mabel Piovano, que tive o prazer de apresentar à Associação Psicanalítica Argentina há alguns meses, e também o presente volume, para o qual estou igualmente feliz de escrever o prólogo.

Revisitando “Inveja e gratidão” é uma coleção de ensaios valiosos que Priscilla Roth e Alessandra Lemma sabiamente souberam organizar de modo a ilustrar as ricas ideias de psicanalistas-chave do hemisfério norte. Com inteligência e paixão, além de uma ampla gama de perspectivas – ou vértices, como Bion diria – essa coleção se ocupa das duas questões mais caras à Klein no final de sua vida: a inveja e a gratidão. Os catorze capítulos, todos de grande importância, abordam a natureza da inveja, a sua relação com a pulsão de morte e a destrutividade, a relação sempre complexa entre a inveja e o ciúme (Otelo eternamente presente), as semelhanças e as diferenças entre inveja e voracidade, a relação entre a inveja e a relação terapêutica negativa, o dilema teórico sobre a inveja e o narcisismo, o conflito contínuo entre a criança e o cuidado da mãe, a relação complexa entre a inveja de um lado, e a culpa e a repetição do outro, e, também, o círculo vicioso de culpa e inveja, tudo isso contrastando com a gratidão, a reparação e a criatividade, e sempre em relação à dependência. Eu poderia seguir listando as questões abordadas nesta estimulante coleção, mas, felizmente, tanto para os leitores como para mim, a excelente

introdução do livro resume os artigos e entrelaça-os de forma crítica e precisa.

Quem quer que esteja familiarizado com o trabalho de Melanie Klein e tenha lido e relido “Inveja e gratidão” encontrará nesta valiosa seleção, organizada por Priscilla e Alessandra, uma oportunidade maravilhosa para refletir e repensar essas questões. Eu a recomendo com sincero entusiasmo.

Buenos Aires, 20 de janeiro de 2008

Introdução

Priscilla Roth

Tradução de Nina Lira

Inveja

Esta coletânea de artigos é um estudo sobre “Inveja e gratidão”, de Melanie Klein, e um testemunho da fecundidade e complexidade desse trabalho. Escrito apenas alguns anos antes do fim da vida de Klein, a elaboração das suas perspectivas mais maduras sobre o amor e o ódio representou o apogeu da sua obra e uma contribuição radical a ela.

O artigo começa com o enunciado da premissa kleiniana de que todo desenvolvimento psicológico evolui a partir da experiência e da internalização da primeira relação com a mãe:

Ao longo de todo o meu trabalho, tenho atribuído importância fundamental à primeira relação de objeto do bebê – a relação com o seio materno e com a mãe – e cheguei à conclusão de que se este objeto originário, que é introjetado, desenvolve-se no ego em relativa segurança, está firmada a base para um desenvolvimento satisfatório. Fatores inatos contribuem para essa ligação. (Klein, 1991[1957], pp. 209-210)¹

Todo o decorrer do texto reflete essa convicção. É impossível entender adequadamente a discussão de Klein sobre o poder destrutivo da inveja se não for considerada a sua crença de que a perniciosidade da inveja reside, precisamente, na sua interferência estrutural no estabelecimento do bom objeto amado e amoroso dentro do ego – “a base da esperança, da confiança e da crença no bom”. Ela acreditava que a expectativa desse seio “inesgotável” era inata e que isso prontamente começava a apoiar a

vida e a criatividade. Klein também acreditava, seguindo Freud, que os primeiros meses de vida eram caracterizados pela luta entre a pulsão de vida, representada pelo amor ao seio e à mãe, e a pulsão de morte, representada pela inveja da “bondade intolerável” do seio.

“Inveja e gratidão” foi imediatamente cercado por controvérsias centradas naquilo considerado como sendo a insistência de Klein na qualidade constitucional da inveja e sua relação com a pulsão de morte. Na verdade, Klein é clara ao dizer que “a capacidade tanto para o amor como para os impulsos destrutivos é, *até certo ponto*, constitucional, embora varie individualmente em intensidade e *interaja desde o início com as condições externas*” (p. 211, grifo meu). No entanto, a justaposição entre o poder da relação com o seio e a destrutividade mortal de um ódio inato à própria bondade do seio provocou um estremecimento na comunidade psicanalítica britânica, apresentando a alguns leitores um drama de drásticos contrastes, facilmente reduzido a uma batalha entre o bom e o mau. Na verdade, as questões são muito mais complicadas e multidimensionais e, apesar da controvérsia, continuam a gerar progressos importantes na compreensão psicanalítica e a serem de enorme valor clínico, o que ficará claro ao longo da leitura dos capítulos deste livro.

Todos os colaboradores deste volume acreditam que as descrições da Klein sobre as manifestações da inveja são clinicamente essenciais, mas eles têm diferentes maneiras de pensar sobre a noção de uma pulsão de morte. Peter Fonagy e Shmuel Erlich explicitamente aplaudem Klein por considerar, desenvolver e enfatizar os fatores internos inatos em detrimento dos externos; ao contrário de outros, não acham a questão da natureza constitucional irrelevante. Michael Feldman e John Steiner também concordam com o conceito de pulsão de morte; Steiner o descreve de forma bastante específica como sendo uma pulsão destrutiva que é *antivida*, o que significa hostilidade às realidades fundamentais da vida: a bondade do seio que amamenta, a criatividade e a exclusividade do casal parental, as dolorosas e imutáveis circunstâncias de dependência, separação, limitação e diferença. Nesse artigo, ele entende a compulsão à repetição como uma manifestação particularmente poderosa contra, e uma defesa, um ódio invejoso à dependência, à

diferença e à criatividade. Feldman, penso eu, concordaria com isso, embora ele enxergue a inveja em si mesma não como uma expressão da pulsão de morte, mas como uma provocadora dos seus impulsos sádicos. Ron Britton prefere o termo “pulsão destrutiva” [*destructive instinct*] em vez de pulsão de morte [*death instinct*]; ele entende a destrutividade como originalmente “direcionada para o exterior e internalizada no curso do desenvolvimento” (Britton, 2003, p. 3). Ao explorar o narcisismo destrutivo, a inveja e a culpa, ele considera que a inveja existe como um composto de vários elementos na personalidade, incluindo, especialmente, a desilusão das fantasias narcisistas e idealizadoras do *self*, o reconhecimento da diferença e a diferenciação. Esse composto, ele sugere, pode se formar no limiar da posição depressiva e pode, quando combinado a “uma quota poderosa de hostilidade inata”, criar um “complexo invejoso potencialmente patológico”. Tanto Robert Caper quanto Henry Smith ficam desconfortáveis com o que eles entendem por dualidade moralista da ênfase kleiniana em pulsões opostas. Caper considera insustentável e incompreensível um instinto “construído na mente que é dirigido precisa e exclusivamente a matar a mente”; ele vê a inveja como uma parte de uma defesa mais geral contra a ansiedade esmagadora causada pelo “narcisismo em perigo” – uma defesa considerada necessária à autopreservação, mas que é trágica e acidentalmente catastrófica para a vida mental do *self*. Smith compara a ênfase que Klein dá aos estados puros da mente – a generosidade pura, a inveja pura – com os derivados kleinianos mais clínicos, que, segundo ele, são *insights* clinicamente significativos sobre estados de mente mais complexos e multideterminados. Caroline Polmear, ao trabalhar na tradição Independente, também rejeita a noção de uma pulsão de morte, entendendo que a destrutividade e a agressão surgem mais adiante no desenvolvimento.

A questão relativa ao momento que a inveja emerge não é insignificante. A visão de Klein de que ela está “operante desde o nascimento” tem consequências teóricas: a inveja primária é tão singularmente perniciosa, e seus efeitos têm de fato longo alcance, porque evita a cisão bipolar, a primeira e essencial defesa do bebê. O argumento é assim: para que a criança possa lidar tanto com conflitos

internos poderosos quanto com as frustrações e exigências da realidade externa, seu ego deve fortalecer-se e desenvolver-se gradualmente. As sensações, as percepções e os impulsos aleatórios devem, pouco a pouco, tornarem-se estruturados e compreensíveis – isso exige um ego que tenha certa força e coesão. A primeira tarefa para o bebê, portanto, é a organização e estruturação do seu ego, e a organização de sua experiência, para que ele possa começar a perceber e gerenciar, de forma mais ou menos acurada, eventos internos e externos. Capaz de perceber e responder aos objetos desde o início da vida, o bebê também é capaz, desde o início, de experimentar os eventos, e os objetos considerados ligados a eles, como bons (por exemplo, o quentinho, a barriguinha cheia) ou maus (as dores de fome, as cólicas). A criança começa a internalizar, a incorporar e a identificar-se com experiências boas desde o início: elas “criam raízes no seu ego” e, gradualmente, o ego vai respondendo de forma consistente a essas experiências repetidas e até esperadas de seu objeto bom. Em outras palavras, gradualmente o bebê começa a ter uma noção inconsciente de si mesmo, que amplamente se fundamenta e depende da noção que ele tem do seu objeto bom, a partir de experiências boas. A cisão binária permite que o bebê proteja a noção que tem do seu objeto bom, a partir da qual sua crescente noção de si mesmo fundamenta-se, desde seus próprios sentimentos de ódio e fúria – seu ódio inato, bem como a fúria despertada pelas inevitáveis frustrações –, preservando, assim, sua mente, de modo a viabilizar que ela se desenvolva e se fortaleça. Se os sentimentos invejosos, durante estas primeiras semanas, impedem que o seio bom seja experimentado como bom (ideal), a introjeção dele é impedida. Uma vez que é a identificação com um objeto bom (ideal) internalizado que leva a um fortalecimento do ego, permitindo que ele comece a lidar com incrementos crescentes da realidade, uma interferência da inveja primária nessa identidade tem efeitos profundos em todo o desenvolvimento futuro.

Há, no entanto, um problema com esse argumento. Na opinião de Klein, a criança cinde o mundo não somente entre Bom e Mau, mas, ao mesmo tempo, entre eu e não-eu, e essas cisões sobrepõem-se: o Eu é sentido como tudo aquilo que é bom, incluindo o objeto bom; e tudo aquilo que é mau (*self* mau/objeto mau) é sentido como não-eu. Sendo

assim, durante o período em que a *experiência* do bebê é de unidade com seu objeto ideal – seja esta primária ou secundária (defensiva) – o objeto ideal é experimentado como sendo Eu. Então, a questão que se coloca é: como o seio pode ser “intoleravelmente bom” se ele é experimentado como sendo Eu? Como a inveja pode interferir nessa fase? Penso que é possível conceituar isso se pensarmos em minimomentos de reconhecimento da alteridade – pequenos momentos de consciência de um espaço entre, desde o início. Mas, se pensarmos na inveja tão poderosa a ponto de impedir qualquer internalização e identificação com o objeto bom (ideal) nesse estágio inicial, precisaríamos supor não apenas um *quantum* especialmente forte de inveja, mas um subdesenvolvimento da organização defensiva primária da criança: a capacidade dela de proteger-se da invasão do mundo na forma mais efetiva de servir a vida – sua capacidade de sentir que ela e seu objeto bom são apenas um.

Muitos dos colaboradores abordam e enfatizam o breve debate de Klein sobre o significado da experiência externa no desenvolvimento de uma personalidade invejosa: Lemma, Polmear, Brenman-Pick e O’Shaughnessy discutem a importância da capacidade do objeto de conter e lidar com estados de mente perturbados e perturbadores; alguns, em particular, Alessandra Lemma e Caroline Polmear, cada uma à sua maneira – dando a esse fator mais peso do que Klein explicitamente o fez, ressaltando que a “privação” inclui a privação desta continência vital. Brenman-Pick e O’Shaughnessy, particularmente, enfatizam a complexa interação entre as qualidades inatas do bebê e as experiências fornecidas pelo ambiente. Florence Guignard dedica-se aos efeitos das mudanças advindas da sociedade ocidental contemporânea sobre a capacidade da criança pequena de processar adequadamente tarefas desenvolvimentais e sobre o modo como as qualidades particulares das mães impactam em seus bebês. De especial interesse é a descrição que ela faz das manobras defensivas que uma criança precisa empregar quando é invejada por sua mãe: uma criança desse tipo terá que se identificar com um objeto externo invejoso e suportar as proibições de um objeto primário invejoso internalizado. Fonagy escreve sobre a “colonização” da inveja; a forma como, através do seu poder projetivo, estabelece vínculos

peculiares, altamente ambivalentes e duradouros entre a pessoa invejosa e a quem ela inveja. Isso, claro, é particularmente catastrófico quando a dupla invejoso/invejado é uma mãe e seu filho pequeno. O artigo da Lemma descreve esse processo detalhadamente.

Todos os colaboradores escrevem sobre as qualidades efetivas do analista cujas capacidades ou dificuldades reais afetarão o paciente – como a mãe real que afeta a capacidade do bebê para lidar com a inveja dele. Como O’Shaughnessy escreve: “A natureza dos objetos internos do paciente, seu amor e seu ódio, afetam suas percepções em relação ao analista...”; mas ela observa que eles também são afetados pelas qualidades reais do analista. Para esses autores, assim como para vários outros (Steiner, Sodré, Erlich, Feldman, Smith), a experiência do paciente, tanto na análise como – mesmo que talvez de forma diferente – na infância, é uma mistura complexa de percepções, projeções, introjeções, re-projeções e novas percepções, embora uns (Polmear) atribuam mais peso aos fatores externos e outros (Fonagy), aos internos.

Todos os colaboradores descrevem e enfatizam a forma como a inveja, como uma força dentro da personalidade, é sempre complicada por outras experiências emocionais – nesses capítulos, particularmente os ciúmes e a culpa.

Unidade, narcisismo, separatividade²

Experiências de inveja e experiências de gratidão dependem de uma consciência de separatividade – uma consciência da alteridade do outro [*otherness of other*]. É difícil formular um conceito de inveja que teria lugar dentro de uma relação de fusão absoluta entre o *self* e o objeto; considerando que aquilo que é Bom sou Eu, o que é experimentado como bom precisaria não ser invejado, já que pertence a mim (Eu). A inveja só pode surgir no momento – por mais breve e fugaz que seja – em que o indivíduo percebe que o que é Bom não sou Eu. Da mesma forma, a gratidão só pode ser experimentada em relação a outra pessoa – um não-eu. Klein acreditava que a consciência momentânea da separação do objeto começa desde o nascimento. Ela acreditava que os bebês têm uma consciência inata de um objeto separado e abundante – uma

preconcepção nos termos de Bion (1962a, p. 89) – que é alcançada na primeira experiência de alimentação por meio da realidade do seio. Como Shmuel Erlich ressalta nas páginas deste livro, a bondade do seio, em primeira instância, não tem a ver com suas qualidades reais, mas sim com a projeção do bebê de uma generosidade ideal dentro ele. É a chegada daquilo que vinha sendo esperado. O primeiro e original Messias. Ainda que a capacidade para gratidão ou a propensão para a inveja possam ser constitucionais – possam ser manifestações dos instintos de vida e morte – e Klein certamente acredita que sejam –, *experimentalmente* essas emoções não podem existir em sua forma verdadeira até que haja alguma, pelo menos momentânea, consciência da separatividade: seja no nascimento ou logo após o nascimento, como Klein certamente acreditava, seja se tal consciência momentânea chegar algumas semanas depois. As questões de separação, portanto, são fundamentais para a exploração dos conceitos de inveja e gratidão.

Caroline Polmear e Shmuel Erlich escrevem sobre uma experiência de união entre o *self* e o outro, cada um à sua maneira. Polmear descreve um panorama do desenvolvimento infantil em que as primeiras semanas da experiência convencional do bebê são caracterizadas por uma completa dependência física e emocional da mãe, de modo que existe uma fusão das psiques dos dois e uma ausência, perfeitamente normal, de diferenciação entre as vontades da mãe e as do bebê. Nessa visão, a mãe convencional é capaz de perceber, compreender e ter empatia com as necessidades do bebê como se fossem próprias dela. Sob essas condições (ótimas), a experiência do bebê de si mesmo e da mãe como uma unidade não sofre interferência ou invasão das expectativas variáveis da sua mãe. O distúrbio psicológico grave, sob esse ponto de vista, é um resultado da provisão insuficiente do tão necessário “*holding*” na primeira infância e uma incursão prematura no desenvolvimento do senso de si mesmo (*self*) da criança. A fusão entre mãe e bebê nas primeiras semanas e a permitida experiência de fusão entre analista e paciente, em certos momentos de certas análises, não são entendidas como organizações defensivas, mas como estágios necessários ao desenvolvimento. Em “*Inveja e gratidão*”, Klein enfatizou que os impulsos invejosos e odiosos são frequentemente excindidos da consciência do paciente e que

reapresentá-los ao paciente requer grande sensibilidade e cuidado e “só se torna possível após um longo e laborioso trabalho”. O trabalho de Polmear com seu paciente é uma demonstração desse tipo de esforço.

Shmuel Erlich também não concorda com alguns dos pontos de vista de Klein sobre separatividade e unidade; em seu ensaio, isso se concentra em um desacordo com a justaposição kleiniana da inveja e da gratidão. Enquanto ele concorda que a inveja é um derivado da pulsão, ele vê a gratidão – e o amor que a alimenta – como um resultado de uma experiência de outra ordem. Ele sugere que esses sentimentos positivos decorrem de uma “experiência de unidade”, sentimento de unidade, que ele sugere talvez estar ligada à “unidade pré-natal” descrita por Klein. Erlich não vê as experiências que ele relata como defensivas ou como ilusões – ele as diferencia das identificações movidas pelas defesas, as quais ele também reconhece explicitamente; mas, em vez disso, ele considera que tais sentimentos positivos de gratidão e amor têm seu próprio tipo de verdade, e são uma manifestação de integração em um nível diferente da personalidade. Ele relaciona isso com o comentário de Freud de que “as atitudes [relações] de amor e ódio... estão reservadas para as relações entre o *ego total* e os objetos” (1915c, pp. 133-137).

Dois colaboradores, Caper e Fonagy, discutem a inveja quando ela emerge em grupos; ambos observam que as instituições – incluindo institutos e organizações psicanalíticas – muitas vezes rejeitam a independência de pensamento e *insights* criativos porque tal criatividade e autonomia suscitam inveja e, penso eu, ansiedade. Essa ansiedade resulta tanto da culpa quanto da inveja, e do terror da perda da coesão do grupo. Guignard sugere que a antipatia à alteridade – que é tão central na inveja – pode ser potencializada num nível social pelo crescente domínio da comunicação virtual/realidade virtual, criando, assim, a ilusão de que não há diferenças entre os sexos e as gerações, de modo que a experiência da inveja é negada e, portanto, nunca processada.

Assim, questões de separatividade – relativas às organizações narcísicas e como elas operam, ou uma capacidade para viabilizar uma diferenciação entre o *self* e o objeto – aparecem em quase todos os capítulos, e essa é uma apurada reflexão de um crescente interesse

nessas questões entre autores kleinianos e não kleinianos (Spillius, 2007b). Ao mesmo tempo, há uma crescente sensação de complexidade e entrelaçamento de conceitos, de forma que uma investigação da inveja nos encaminha ao papel desempenhado por ela nos distúrbios narcísicos e na compulsão à repetição, no medo da perda do objeto e na culpa, e nas organizações defensivas que incluem idealização, engrandecimento do *self*, desprezo e onipotência.

Defesas

Qualquer estudo sobre a inveja é, ao mesmo tempo, um estudo sobre as defesas construídas contra a inveja, e essas defesas são construídas não só porque a inveja é uma emoção inerentemente dolorosa, nem porque é sentida como tão reprovável e indutora de culpa. A experiência da inveja provoca defesas porque trata-se de um reconhecimento da alteridade do outro com todas as consequências aterrorizantes decorrentes de tal reconhecimento: na maioria dos casos, a dependência de um objeto que não está sob seu controle.

Há algo particularmente oneroso sobre a inveja. Os sentimentos invejosos – a dor mental no reconhecimento de que outra pessoa possui algo valioso e a vontade de que isso não seja assim – são experimentados como ruins e culpabilizantes, mas também podem criar sentimentos intoleráveis de inferioridade, humilhação e ódio. Pelo fato de a experiência da inveja ser tão dolorosa, ela é poderosamente defendida de várias maneiras, e são as defesas que erigimos para nos impedir de sentir inveja que são as mais perniciosas. Essas defesas sempre envolvem uma destrutiva deterioração do objeto. Esse estrago pode ser predominantemente na mente do sujeito ou pode ser atuado de uma forma que o próprio objeto é realmente atacado e suas qualidades mais invejáveis são estragadas. Existem diferentes tipos de estragos: o estragar pode depreciar e humilhar, ou pode supervalorizar, idealizar. Em ambos os casos, o que está sendo estragado é o reconhecimento das verdadeiras e reais qualidades, bem como do valor do objeto. Além disso, esses ataques podem ser explícitos e até conscientes – embora não conscientemente reconhecidos como invejosos (Sodré sobre o Iago) –, ou

podem ser sutilmente perniciosos e mais inconscientes (os pacientes de Steiner, Feldman, Brenman-Pick e Smith). Embora a nossa imagem de como isso possa funcionar entre uma mãe e seu bebê – em ambas as direções (ver os capítulos de Lemma e Guignard) – seja amplamente teórica, em análise podemos observá-la mais de perto, de forma mais precisa, e começar a abrir caminhos para lidar com o processo.

A fantasia de estar eternamente combinado com o objeto é uma defesa autoprotetora contra aquilo que pode ser sentido como uma ansiedade esmagadora. Quando tal fantasia narcísica é duradoura, interferindo nas relações com os objetos importantes e reais e sobrepondo a percepção da realidade, torna-se caracterológico aquilo que Rosenfeld chamou de *organização narcísica* (Rosenfeld, 1971) e que Steiner denominou como *organização patológica* (Steiner, 1993). Rosenfeld (1987) e Britton (2003) escreveram sobre a diferença entre os distúrbios narcísicos amplamente defensivos (libidinais) e aqueles copiosamente destrutivos. Examinando o narcisismo em detalhes esclarecedores, Caper escreve principalmente sobre o primeiro (defensivo): a maneira pela qual certas pessoas sentem-se tão fortemente ameaçadas ao reconhecer sua dependência de um objeto, cuja importância é inquestionável mas que não está no controle delas, a tal ponto de elas precisarem manter uma ilusão de possuírem ou de serem seus objetos.

Muitos dos analistas que escrevem neste livro (Sodré, Britton, Steiner, Weiß, Feldman, Brenman-Pick, Smith) descrevem tais organizações à medida que elas se manifestam na análise ou em personagens da literatura. É, obviamente, característica de tais sistemas que eles possam ser intratáveis na análise, uma vez que as tentativas analíticas de influenciar o processo narcísico destrutivo geralmente levam ao que é simplesmente uma forma mutante da mesma estrutura narcísica básica. O capítulo de Heinz Weiß é uma excelente ilustração de tal arranjo em uma análise. Seu paciente cria uma “perversão romântica da atemporalidade”, construindo em sua análise um mundo imutável de admiração e adoração em que não há limites, a fim de que não haja espaços ou lacunas perceptíveis entre ela e seu analista, evitando, assim, a inveja. Quando uma interpretação analítica invade essa situação idealizada, o paciente arma um engodo sadomasoquista para o analista:

os dois estados são igualmente impostos e igualmente aprisionantes – nenhum deles permite a presença de dois indivíduos separados interagindo um com o outro. Eles são formas equivalentes de obliterar os fatos da vida: diferenciação, separatividade, dependência e, é claro, os limites do tempo. O capítulo de Henry Smith também revela lindamente os engodos entre paciente e analista que frequentemente acontecem em uma análise em que a necessidade predominante do paciente é impedir qualquer experiência de separatividade entre eles; descrevendo detalhadamente os movimentos na sessão, Smith mostra-nos como a paciente interrompe o contato mais profundo – com seus próprios sentimentos ou com o analista – e, assim, pode manter um estado de mente em que nada muda.

Steiner escreve exatamente sobre tais situações intransigentes e repetitivas em seu capítulo. Ele cita Freud dizendo: “Continua a ser decisivo o fato de a resistência impedir que qualquer mudança ocorra – que tudo permaneça como estava”. É essa qualidade do tudo-permaneça-como-estava que caracteriza tantas das defesas contra a inveja: o objeto é controlado, aprisionado, possuído; enobrecido, punido ou secretamente desprezado. Mas não é permitido que se mova da posição em que foi colocado pelo sujeito e, portanto, não tem permissão para estar vivo. E o mundo em que isso acontece, na psique do paciente e depois na análise, é um mundo de eterno *enactment* de uma fantasia primitiva. A atemporalidade dessas fantasias faz parte daquilo que as caracteriza como tendo suas raízes nos eventos mentais mais primitivos, nos quais, quando a fome, a raiva ou o terror dominam, tudo é sentido como se existisse infinitamente. O capítulo de Sodr e   uma poderosa explora o de tal estado de mente: ela demonstra como a imagem mental que Iago faz de Otelo e Desdêmona juntos – “Ainda agora, agora, nesse instante...” –   uma visão fantasmagórica do sentimento de união: precisamente o outro lado da moeda de uma união idealizada, imutável e ilimitada.

O próprio Steiner descreve um caso em que a atmosfera emocional era muito diferente daquela de We   ou Smith, mas que muitas vezes parecia ser igualmente inalterável: em vez de um amor infinito ou um pântano de sadomasoquismo, seu paciente negou resolutamente ter qualquer sentimento por seu analista. Nesse caso, a compulsão   repeti o parecia

ter suas raízes no ódio invejoso do paciente pelo vínculo emocional entre ele e seu objeto, um medo e intolerância à dependência e à receptividade que o paciente via como fraco e feminino. Steiner descreve a forma como o paciente frequentemente usava a identificação projetiva para enlaçar seu analista em uma organização narcísica e sugere que, se o analista pode ser receptivo a experiências tão perturbadoras, algum progresso pode ocorrer na análise.

Michael Feldman detalhadamente acompanha uma sessão analítica, ilustrando o trabalho pontual, momento a momento, de uma reação terapêutica negativa constituída de inveja, defesas maníacas contra a experiência da inveja (acompanhadas dos sentimentos corolários de pequenez, humilhação e dependência) e a culpa persecutória que vem junto. Isso está lindamente resumido no “ato” de abertura da sessão quando o paciente, tendo chegado atrasado (pelo terceiro dia consecutivo), torna-se freneticamente arrogante e pseudoanalítico em relação ao atraso, e então cai em uma identificação com um analista que, nesta altura, é sentido como enfraquecido e não contratável.

Feldman discute os pesos relativos da culpa e da inveja na produção de reações terapêuticas negativas. Muitos colaboradores afirmam que a estreita relação entre inveja e culpa sugere que, às vezes, é difícil saber se o que interfere no progresso do paciente em determinado momento são as consequências da culpa ou da inveja. Smith afirma que as reações terapêuticas negativas incluem analistas e pacientes, enfatizando que “não poderá haver nenhum tipo de trabalho... que não atravesse este lugar de tormento mútuo”.

Muitos dos pacientes abordados aqui parecem lidar com a inveja, direcionada aos seus analistas, assumindo o papel daquela pessoa capaz de elevar o analista por meio da sua apreciação: a paciente que Brenman-Pick relata, acredita que ela mesma “enobrece” sua analista, fazendo dela uma “gênia”. Sodré, escrevendo sobre bebês pequenos, sugere que o bebê sente que sua mãe pode doar infinitamente porque ele a alimenta ao sugar seu seio, produzindo, assim, o fluxo de leite. Um paciente discutido por O’Shaughnessy elogia sua analista parcialmente de forma genuína e parcialmente de uma forma a *conceber* a ela um lugar meritório, atribuindo-lhe um dom. Estas são experiências sutis e confusas: em parte,

obviamente, o amor do bebê *de fato* tranquiliza a mãe em relação à bondade dele e dela própria; em parte, o paciente do supervisionando é grato ao seu analista. Por outro lado, os pacientes em cenários assim também podem ser considerados como estando em identificação projetiva com um objeto idealizado: toda gratidão é projetada, então o analista deve ser grato por ser “enobrecido” e promovido pela apreciação do paciente, tal como o peito é sentido como tendo sido preenchido pela sucção do bebê. A discussão de Steiner sobre as questões relativas ao dar e ao receber volta-se para o seguinte ponto: receber muitas vezes é sentido como sendo algo inferior e até humilhante, e dar – seja leite, análise ou louvor – é sentido como algo superior e potente (veja também Spillius, 2007b). Todos esses colaboradores enfatizam as partes integrantes de tais experiências e chamam a nossa atenção para o que é, quase sempre, a interação complexa de motivos conflitantes, frequentemente difícil para o analista desenredar. Smith aborda essa questão mais diretamente; e, claro, como Polmear propõe, diferentes analistas escolherão abordar diferentes aspectos do material, cada um de acordo com suas teorias e personalidades próprias.

Triangularidade

Um dos temas que frequentemente aparece ao longo deste livro é o da triangularidade. A própria Klein refere-se explicitamente à inveja como sendo uma experiência entre duas pessoas, diferenciando-a do ciúme, mas, mesmo assim, em artigos anteriores, descreveu longamente as fantasias da criança de seus pais combinados em uma relação sexual de contínua satisfação oral, anal e genital:

a frustração oral desperta na criança um conhecimento inconsciente de que seus pais desfrutam prazeres sexuais mútuos e uma crença inicial de que eles são de tipo oral. Sob a pressão de sua própria frustração, ela reage a essa fantasia com inveja de seus pais... um conhecimento inconsciente desse tipo sobre o ato sexual entre os pais... já emerge neste estágio de desenvolvimento muito inicial de desenvolvimento... Inveja oral... logo deixa(m) de ser dirigida(os) contra a mãe apenas e se estende(m) ao pai... [e as crianças] imaginam

que o pênis do pai é incorporado pela mãe durante a cópula oral e permanece escondido dentro dela. (Klein, 1932, pp. 130-132)³

E em “Inveja e gratidão” ela se refere à inveja que surge durante “os primeiros estágios do complexo de Édipo”, que inclui as “fantasias do seio da mãe e da mãe que contém o pênis do pai” (1991[1957], p. 197). Uma série de colaboradores escreve sobre as formas nas quais a inveja é, de fato, sempre uma experiência na qual existem três figuras, mas esse ponto é particularmente enfatizado e explorado por Ignês Sodré e Ron Britton.

A noção da triangularidade da experiência invejosa repousa no pressuposto de que a própria inveja emerge apenas em um momento de diferenciação – o espaço no qual a separatividade entre o *self* e o objeto é momentaneamente percebida. É essa percepção de separatividade que cria a crença de que a bondade do objeto, que agora não pertence mais ao *self*, está sendo dada a um Outro, um terceiro, mesmo quando esse terceiro é percebido como sendo outros aspectos do *self* ou do objeto. Sodré descreve esse momento como um deslocamento da crença: “O seio é bondade” (presumivelmente incluindo “e o seio sou eu”), para uma noção de que “o seio *tem* bondade” (presumivelmente incluindo “e eu não a tenho, já que o seio *não* sou eu”).

Essa noção de triangularidade – a presença do terceiro – contém as sementes daquilo que se tornará o complexo de Édipo completo, mas, em sua primeira aparição, trata-se de fantasias primitivas de satisfações orais e anais, bem como genitais, e começa com a dupla seio/bebê. Wilfred Bion escreveu notoriamente sobre os ataques aos vínculos entre a dupla mãe-bebê que são motivados pela agressividade e pela inveja (1959, p. 105). No presente volume, uma série de colaboradores, influenciados pelo trabalho de Bion e de Rosenfeld, descrevem situações em que uma parte do paciente ataca, invejosamente, o vínculo entre o seu analista e outra parte sua, infantil e que acredita. Sodré, Caper, Steiner, Weiß e Feldman descrevem como uma parte invejosa do *self* pode se separar da dupla analista/paciente e, assumindo um papel crítico de observação, atacar o vínculo entre eles. Sodré localiza convictamente as raízes desse processo nas primeiras relações de amamentação mãe-

bebê, quando, em momentos de separação, o bebê que não está mamando observa/lembra dele mesmo amamentando no seio e percebe-se a si próprio como um Outro. O “amor”, escreve Sodré, tal como o leite, é “coisa fluida, fluindo de uma pessoa para outra, formando um vínculo vivo entre as duas”. É esse vínculo, diz ela, que é sentido como insuportável para a criança excluída, que observa, o bebê que não está mamando alegremente, que agora é um terceiro invejoso.

Alessandra Lemma apresenta um material clínico que ilustra vividamente a situação em que o “terceiro” é considerado como sendo a própria mãe. Para a paciente, a mãe *tem* a bondade – o leite e, ainda mais importante, seu amor, sua atenção, sua capacidade de curar – que ela esconde *do* bebê e guarda *para* si mesma. Para essa paciente, a situação é imensamente dificultada pela probabilidade real de que sua mãe real tenha, de fato, privado a filha de sua bondade materna.

Mas, é claro, mesmo um bebê muito invejoso não *apenas* inveja sua mãe; ele também, temos sempre de lembrar, a ama profundamente, uma vez que ela é a encarnação de toda a bondade que ele conhece. Na verdade, sua inveja é uma consequência de sua experiência da mãe como toda a bondade do mundo. E sua sensação da mãe como profundamente boa sugere que sua inveja e seu ódio contra ela, e contra o vínculo dela com ele, ou com os próprios objetos internos dela, incluindo o pênis do seu pai, criam poderosos sentimentos de culpa nele. Esse é um dos círculos viciosos que Klein descreve: a parte invejosa do *self* ataca a dupla bebê-mãe ou paciente-analista, o que leva a uma sensação de culpa, um sentimento doloroso de ser mau e de não ser amoroso nem amável. E isso, é claro, leva a um desespero em relação ao *self* e depois a defesas como persecutoriedade (Polmear, Lemma, Britton) ou erotização (Sodré, Weiß). Brenman-Pick, descrevendo o modo como a inveja, o ciúme e a culpa interagem entre si, ressalta que, porque a inveja é sentida como sendo tão imperdoável, o Outro, o terceiro – outros filhos, outros pacientes, a esposa ou o marido – é sentido como mais amável e amado, aumentando dolorosamente os sentimentos invejosos. As discussões de Britton sobre o reverendo sr. Crawley, de Trollope, o Satanás de Milton (*Paraíso perdido*) e a relação entre o ideal do ego, o ego ideal e o superego também expressam esse ponto de forma convincente: a inveja cria a

culpa e a culpa aumenta a inveja, e outra pessoa é considerada santificada, vivendo em um paraíso perfeito livre de inveja e culpa com o objeto (e o superego), e “assim percebemos serem diminuídos nossos próprios méritos”. A paciente de Weiß, na infância, quando esperava uma punição severa de seu pai, recuava para um esconderijo onde ela mordia seus braços e sugava ansiosamente sangue de si mesma. Isso nos lembra o sonho do paciente de Britton em que um bebê está comendo a si próprio. Em ambos os casos, percebemos no pano de fundo uma criança muito desesperada mordendo-se, concretizando a experiência interna de morder e se sentir mordida pelo seio, erotizando-o. No histórico psicológico de ambos os pacientes, imagina-se uma criança que se sente infinitamente menos amada e, portanto, sente-se cheia de “bagulhos” hediondos (como o paciente de Feldman), conseqüentemente “lesada” e *justificadamente* menos amada.

Mais adiante, o *self* observador também observa a cena primária: o casal parental visto como se estivesse em constante contato sexual polimorfo, relacionando-se sexualmente entre eles de forma incessante e em todas as esferas. Na análise, tal como na infância, a mãe/analista é tida como capaz de dar generosamente, porque ela contém seu próprio objeto interno que a abastece de sua generosidade. Nessa situação, o bebê, que não está sendo amamentado e que anseia pelo seio, sente que o seio e todas as experiências ligadas a ele estão sendo oferecidas a esse objeto (pai, pênis interno) que, simultaneamente, alimenta, excita e satisfaz permanentemente a mãe. Essa é a noção de Klein do casal parental combinado, eternamente encarcerados juntos num êxtase apaixonado, do qual o bebê é excluído, e que é descrita por Guignard como “o escândalo” da sexualidade da mãe. Visto através dos olhos feridos, raivosos, invejosos e ciumentos da criança excluída, tal casal pode parecer feio, odioso, tentador e torturante: Sodré nos lembra que a pequena paciente de Klein, Erna, viu os sinais de ternura entre seus pais como algo planejado especificamente para atormentá-la, a criança observadora, e que Iago transforma o amor verdadeiro entre Otelo e Desdêmona em bestialidade grotesca. Brenman-Pick descreve uma paciente que, depois de certo progresso na análise, intenta causar um pânico excitante quando tem de assistir a uma rival atuando em uma

performance teatral; Brenman-Pick aponta que a paciente está com ciúmes da rival, mas que seu ciúme é enormemente agravado por um ataque invejoso a seu próprio progresso, que ela vai estragar por meio de seu pânico. Essa mesma paciente idealiza a crueldade, pela qual se sente culpada e, então, invejando a capacidade do analista de pensar sobre seus ataques cruéis, torna-se apaziguadora e idealizadora, anulando, assim, o que de outra forma poderia ser uma verdadeira admiração da capacidade de sua analista para ajudá-la. Para essa paciente, a crueldade parecia frequentemente manifestar-se em relação ao filho de alguém: quando o filho de alguém adoecia ou morria, e a paciente percebia que ela se sentia excitada e triunfante em seu ataque violento, excitado e invejoso contra o casal mãe-bebê e analista-paciente. Assim, a mãe/analista é punida ao ter que assistir a seu filho sofrer ou morrer; e a paciente está entusiasmadamente participando de uma relação sexual sentida como cruel e violenta. Na sua leitura refinada de Otelo, Sodré ilumina de forma convincente a natureza da violência do ataque de Iago à mente de Otelo e ao seu amor. Ela argumenta que, em última instância, os ataques invejosos são sempre ataques ao amor – o amor do bebê e da mãe um pelo outro, o amor entre os pais e o amor entre o casal apaixonado.

O que é gratidão?

Edna O’Shaughnessy é a única de nossos colaboradores que optou por concentrar-se explicitamente na gratidão, embora a gratidão seja reconhecida por Fonagy como um conceito com vastas implicações, e sua ausência seja uma preocupação central no capítulo de Lemma. O’Shaughnessy aceita a noção de Klein sobre “gratidão” – “essencial à construção da relação com o objeto bom e fundamenta também a apreciação da bondade nos outros e em si mesmo” – como o equivalente conceitual da inveja, o potencial “mitigador” da inveja, e examina as formas nas quais ela pode aparecer dentro de uma análise. Klein entendia a gratidão como a protetora dos sentimentos amorosos, opondo-se à voracidade. Seu argumento é interessante: ela viu a voracidade como primordialmente dirigida bem em direção aos conteúdos específicos do seio: o leite que acalma a fome. O apaziguamento da voracidade, insistia Klein, não pode trazer

gratificação. Pode trazer saciedade, um sentimento da ausência de fome, da falta de apetite. Mas a gratificação, de acordo com Klein, diz respeito a experiências que vão além da satisfação da fome: o prazer e o deleite do cheiro e do toque, de olhar e ser olhado, de sentir-se acolhido de forma confortável e segura. Contém todas as experiências sensoriais e psicológicas florescentes que gradualmente transformam-se no que conhecemos como amor. Se a voracidade pode ser compreendida como algo que tem que ver com obter toda a bondade para si mesmo – Klein associa com empanturrar-se e sugar os conteúdos do seio –, então a gratidão pode ser considerada como sendo sobre uma experiência de proximidade e intimidade – o que Petot (1993, p. 199) chama de “amor desinteressado”. E experiências repetidas de gratificação podem levar à gratidão.

A gratidão é a aceitação, o reconhecimento e a satisfação do fato de que algo bom foi recebido – “um presente”. A gratidão exige um outro: o presente me é dado por outro. A devida gratidão surge no momento do espaço, da lacuna – no momento em que é reconhecido que o presente vem de outra pessoa, não do próprio *self*. Neste momento, quando o ódio ao objeto aparece – porque é outro, porque é não-eu –, a gratidão é um mitigador de tal ódio e protetor de sentimentos amorosos. A gratidão, portanto, não está a serviço apenas de uma barriga cheia, mas de uma multidão de experiências envolvidas no processo de amamentação e amor, de ser alimentado e amado: cheiro, toque, acolhimento (ser acolhido), contemplação (ser contemplado, admirado).

Alessandra Lemma escreve sobre pacientes cujas capacidades para sentir gratidão foram severamente comprometidas pelas suas experiências. As pacientes que ela descreve são mulheres jovens, cujas mães ressentiam profundamente o nascimento de suas filhas, e que foram alimentadas e cuidadas na ausência de prazer e generosidade. Essas pacientes raramente tiveram uma experiência de um seio abundante e amoroso e, portanto, foram incapazes de internalizar e se identificar com um objeto generoso. Sem esse objeto interno, capaz de protegê-las de impulsos internos e desapontamentos externos, essas jovens mulheres permanecem, em vez disso, em uma identificação fixa com um superego cruel – o objeto interno amargurado e ressentido – e,

nessa identificação, mais tarde se ressentem e privam os seus próprios bebês. À medida que uma criança começa a estar ciente da separação do objeto, o ódio em relação a esse objeto separado e diferente é poderoso. As experiências de gratidão no seio permitem que a consciência da separação aconteça por meio da oposição do amor – gratidão – em relação ao ódio. Elizabeth Spillius, em seu artigo “Tipos de experiência invejosa” [“Varieties of Envious Experience”] (2007b), descreveu o relacionamento entre o “doador” e o “receptor”, e suas opiniões correspondem fielmente às de Lemma: se aquilo que uma criança recebe foi dado de maneira relutante, ela será privada de uma gratificação adequada e suficiente, e ficará privada da oportunidade de também se sentir grata. Isso afetará substancialmente sua capacidade de internalizar um objeto interno generoso, amoroso e amado. Essa criança pode muito bem crescer incapaz de se des-identificar de um superego cruel e sem remorsos. Existe uma conexão bastante clara entre o dilema da paciente que Lemma está relatando e o do Satanás de Milton como descrito por Britton: ambos se sentem expulsos do Paraíso, enquanto observam alguém capaz de viver em perfeita união com seu objeto. No caso da paciente, é a vida “calma” e “despreocupada” de sua mãe (e mais tarde, sua analista) que ela inveja – uma fantasia de que sua mãe/analista vive em constante harmonia com o seu próprio superego enquanto ela foi banida ao inferno de seus próprios sentimentos perturbadores.

Quando o amor é dado com relutância, a gratidão é impossível. E quando se acredita que o amor é falso, ela também é impossível, como Sodré, O’Shaughnessy e Steiner destacaram. Também   verdade, como vários escritores descrevem, que a inveja pode falsificar a percep o do amor: tal   o caso da pequena Erna de Klein, do Iago de Sodré e do paciente de Weis .

Tanto Caper quanto Erlich questionam a equa o conceitual kleiniana da inveja com a gratidão. Erlich v  a gratidão, conforme mencionado anteriormente, como um aspecto do amor; ele considera que o amor e a gratidão representam sentimentos e integra es mentais que estão em um nível mais elevado do que as emo es orientadas por impulsos como a inveja, a fome e a paixão. Caper apresenta um ponto de vista diferente em rela o a isso. Na mesma linha de Bion, ele entende a inveja como um

exemplo de um ódio mais geral contra a realidade, um ódio que, por sua própria natureza, ataca os vínculos que ligam significativamente uma pessoa a outra ou uma ideia a outra. Ele considera que aquilo que a inveja deixa em seu rastro é uma ampla e generalizada constrição da experiência, o que o leva a crer que o dano causado pela inveja é significativamente mais amplo do que o prejuízo da gratidão enfatizado por Klein. Ele sugere que o verdadeiro objeto do ataque invejoso é a independência de pensamento e a criatividade.

Fonagy assume uma visão diferente. Ele vê a oposição kleiniana de inveja e gratidão como uma contribuição conceitual significativa, a qual, na medida em que postula existir diferenças constitucionais nos bebês entre a capacidade de receber amor e a experiência de gratidão por isso, assume um papel importante nas teorias sobre o desenvolvimento, que estão fundamentadas na suposição de que a destrutividade é um resultado direto da falha do ambiente.

Para Klein, é a gratidão que marca o deslocamento do narcisismo ao amor objetal e o *estabiliza* – em vez de opor-se a ele, negá-lo, obliterá-lo. A bondade sentida como advinda do *self*, sem exigir nenhuma gratidão, é, como Britton descreve nestas páginas, a união narcísica entre o *self* e o superego. A gratidão é o reconhecimento e a apreciação da alteridade e, portanto, é o indicador da capacidade de internalizar um objeto compreendido como separado de si mesmo.

No final de seu capítulo sobre gratidão, O’Shaughnessy escreve sobre a transitoriedade – sobre a qualidade constantemente em movimento e em transformação, a fluidez, de todas as nossas experiências, o que nos faz lembrar, então, da descrição de Steiner sobre a experiência oposta: a qualidade interminável e intratável de toda a variedade de compulsões à repetição, em que “tudo permanece como era”. É por causa da dor do primeiro que se deve ter simpatia para com aqueles que decididamente se retiram para a segurança do segundo.

A ideia deste livro foi de Alessandra Lemma, e eu sou muito grata a ela por me incluir na sua realização.

Ler estes treze capítulos, ricos em pensamentos, hipóteses, imagens, opiniões, conclusões, todos produzidos com base em um trabalho curto,

faz pensar em como os psicanalistas devem ter tido dificuldades sem o “Inveja e gratidão”. Esta é uma medida do duradouro legado de Klein, do qual emanam tantas coisas – uma fonte abundante de onde qualquer quantidade de embarcações pode ser abastecida. Este livro está *ipso facto* dedicado ao trabalho de Klein e aos psicanalistas que foram inspirados a apreciar, explorar, examinar e expandi-lo.

- 1 Todas as citações traduzidas do artigo “Inveja e gratidão” que aparecem neste livro correspondem à edição brasileira de *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1991 [N.T.].
- 2 No original, *separateness*, que em inglês significa a qualidade de estar separado e não somente a própria separação (*separation*). Ao longo do livro, os dois termos muitas vezes aparecem numa mesma oração, ou parágrafo. Apesar de ambos estarem semanticamente relacionados e, em alguns contextos, apresentarem significados indiferentes, consideramos que, nesses artigos, *separateness* está sempre se referindo a uma consciência/senso/noção de separação do eu em relação ao objeto e não somente da separação em si, por isso seria importante manter essa diferenciação na versão em português. Sendo assim, nos apropriamos do neologismo *separatividade* [N.T.].
- 3 Página 152 de “A psicanálise de crianças”. In: *Obras completas de Melanie Klein*, vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 1997 [N.T.].

1. “Ainda agora, agora, nesse instante...”: sobre a inveja e o ódio ao amor

Ignês Sodré

Tradução de Cecília Noemi Morelli F. Camargo

*Ainda agora, agora, neste instante, um velho carneiro preto
está cobrindo tua ovelha branca. Levante-te, levante-te.*

Otelo (I.i. 88-89)¹

*Visão odiosa, visão atormentadora! Assim estes dois
Emparaisados nos braços um do outro²
Do Éden mais feliz devem desfrutar o preenchimento
De ventura, enquanto eu ao inferno sou empurrado.*

Milton, Paraíso perdido, Livro IV, v. 505-508³

Otelo, a maior tragédia sobre violência doméstica, proporciona o mais poderoso exemplo da literatura de como a inveja destrutiva envolve uma situação triangular na qual o *self* invejoso é aquele atormentado que está do lado de fora e consiste em um ataque, cujo objetivo é obliterar o amor por si só. Para Iago, a visão do amor entre duas pessoas é tão insuportável, tão absolutamente atormentadora, que não pode ser permitida em sua mente. Para prevenir isso, ele precisa constantemente depreciá-la, criando uma versão obscena – que para ele é mais excitante que atormentadora – de uma relação sexual, que deve também ser projetada na mente do amante.

Otelo é atormentado por um ciúme sexual delirante que é alimentado pelas constantes projeções pornográficas de Iago; seu amor se transforma em ódio e ele comete assassinato. Mas o que a bela peça de Shakespeare nos mostra, afinal, é do que se trata o profundo desespero de Otelo: a ideia da própria bondade e do amor sendo não apenas

perdidos para sempre, mas sentidos como se nunca tivessem realmente existido, o que causa seu declínio à loucura.

Neste capítulo, eu abordo a questão da triangularidade na inveja. Examino a centralidade da versão mais primitiva da cena primária, o envolvimento do ciúme nos ataques invejosos inconscientes, o papel do que Klein chama de genitalização precoce como defesa contra a inveja primária, e a questão do que é o objeto final da inveja, que eu penso ser o próprio amor. Para ilustrar estes pontos, uso como exemplo o extraordinário retrato feito por Shakespeare do funcionamento da mente de Iago.

Inveja e triangularidade

O artigo de Klein, “Inveja e gratidão”, postulando a importância da inveja como uma manifestação da pulsão destrutiva, causou uma controvérsia que continua até hoje. É um trabalho de grande complexidade e muitas de suas descobertas tornaram-se definitivas para o entendimento da mente. Klein diz que “A inveja é o fator mais importante para a ruína dos sentimentos de amor e gratidão já em sua raiz, uma vez que ela afeta a relação mais precoce de todas, aquela com a mãe” (Klein, 1991[1957], p. 207). E “considero que a inveja é uma expressão sádico-oral e sádico-anal de impulsos de destruição, em atividade desde o começo da vida, e que tem base constitucional” (p. 207). Essas ideias, derivadas do conceito de pulsão de morte, inevitavelmente causam resistência: é doloroso conceber um desejo inato de destruir o que é bom, por causa – e não a despeito – da sua bondade. Klein via a evidência de tal destrutividade em seu trabalho clínico com adultos e com crianças e enfatizou isso em seu trabalho publicado. Ela também enfatizou um fato que talvez não seja suficientemente levado em consideração nos debates controversos – o tamanho do sofrimento que esses estados de mente destrutivos causam no sujeito, e sua crença de que esse sofrimento agudo poderia ser diminuído por meio da interpretação. A interpretação da inveja propunha-se a aliviar o sofrimento, levando à maior integração e ao fortalecimento do ego – embora, certamente, a percepção ligada ao reconhecimento de um desejo em si mesmo de atacar a bondade não

deixe de ser extremamente dolorosa. (De alguma forma, a necessidade de frisar a inveja como uma parte essencial da natureza humana levou a um uso exagerado das palavras “inato” e “constitucional” ligadas à inveja, de um modo que penso ter acabado por se tornar inútil – como se uma condenação extra estivesse ligada a ela: afinal, nós não falamos de ciúme inato ou complexo de Édipo inato – nós apenas assumimos que estes são todos parte da natureza humana. As emoções conflitantes com que todos nós nascemos, como a maior parte dos analistas concordaria, são o amor e o ódio; o que é controverso é a questão da destrutividade – como oposta à agressão.)

A questão teórica de se a inveja envolve uma forma primitiva de triangularidade é, até certo ponto, complexa. No caso da pequena Erna, descrito pela primeira vez em 1924, Melanie Klein (1932) confere bastante importância à inveja oral da cena primária. A experiência de Erna de ser atormentada pela cena primária é central para sua psicopatologia: “sua inveja oral das gratificações genitais e orais que ela imaginava que seus pais estivessem desfrutando na relação sexual provou ser a mais profunda base de seu ódio” (1932, p. 46). “Erna acreditava que qualquer expressão de ternura de sua mãe para com seu pai tinha um propósito principal, que era despertar a inveja dela (criança) e ferir, seus sentimentos” (p. 39); e quando ela brincava de ser a mãe, ela deixava claro que “a ternura era um fingimento”.

Petot (1993), em sua erudita exposição da teoria kleiniana, faz um excelente trabalho de desenredar as várias mudanças e desenvolvimentos na teoria da inveja desde 1928, que culmina em “Inveja e gratidão”; embora não haja espaço aqui para descrevê-lo em função do propósito deste capítulo, é importante ter em mente que, para Klein, “a inveja nasce da lacuna entre a expectativa gananciosa que acompanha a fantasia de um seio inexaurível e a realidade que inevitavelmente traz privação” (Petot, 1993, p. 212). O ataque invejoso tem como objetivo suprimir – “nas e por meio das fantasias onipotentes a *intolerável bondade do seio que frustra*” (p. 215, grifo meu).

[I]nveja refere-se a uma situação diádica, enquanto o ciúme pode aparecer somente em um relacionamento envolvendo o sujeito e dois objetos. Inveja, então, aparece mais cedo do que esta situação

triangular, já que esta última é a condição da transformação de inveja em ciúme. Mas, a noção kleiniana de inveja é inseparável de uma forma mais precoce de situação triangular, que concerne não a relações entre dois objetos, mas ao conflito com o objeto que está centrado em uma terceira coisa. (Petot, 1933, p. 217, grifo meu)

Essa terceira coisa é um objeto parcial imaginário, uma constante dentro da mãe (o pênis do pai). Relacionar isso aos pais combinados não muda a ideia significativamente: trata-se dos dois pais combinados, usufruindo um do outro e de seus conteúdos, privando a criança. Mas, para começar, “é porque a relação com o seio já é triangular num certo sentido, que o sentimento de frustração pode despertar” (p. 219).

Essa triangulação é discutida por Riviere em seu trabalho de 1932 no qual ela analisa “a fantasia dominante” de uma paciente patologicamente ciumenta:

Isto consiste em um impulso ou ato de uma parte do paciente apossando-se e obtendo de alguma outra pessoa algo que ela deseja muito, assim roubando e despojando-a (o). Em sua fantasia, tal ato ou impulso pressupõe uma “situação triangular”, nem sempre no sentido de que duas outras pessoas ao lado dela própria fossem necessárias para preencher estes requisitos; pelo menos dois objetos seriam essenciais para isso. (Ambos os objetos podem ser pessoas ou um poderia não ser). (Riviere, 1952, p. 107)

A “busca” ou a “perda” (do amor) pode ser rastreada até a inveja oral e até a privação do seio ou do pênis do pai (como um objeto oral)... Esta... [é a] base para um agudo e desesperado sentido de falta e perda, de extrema necessidade, de vazio e desolação sentida pelo ciumento no triângulo. (p. 112)

Como conceitualizar a forma mais primitiva de inveja, como imaginar a criança neste estado de mente? Petot assinala que o conceito de inveja inata aparece relacionado com a ideia de preconceção de um seio bom (algo que existe como dado para satisfazer todas as necessidades e desejos): “Melanie Klein afirma que a criança suspeita que o seio tome

para si mesmo seu leite e seu amor, mas nunca se preocupou em explicar a formação desta crença” (Petot 1993, p. 217). Para ele, a ideia é que, ao contrário de outras versões do seio, essa crença acontece sem projeção. Isso não parece realmente possível – um seio que toma tudo para si mesmo é necessariamente mau e deve ser criado pela projeção da possessividade da criança. Eu suspeito que a falta de clareza sobre a conceptualização deste processo fazia parte da necessidade de tornar a inveja “mais livre” da influência da experiência e, portanto, mais apropriada para ser a principal representante da destrutividade. No entanto, não acredito que isso funcione.

O único modo que posso pensar isso é supondo que a inveja surja no momento que aparece um senso de separatividade, sendo que até esse momento, o seio e o bebê são o mesmo; quando há um sentido de bebê olhando desde fora, então é possível imaginar uma bondade como pertencendo ao seio e não ao bebê. Eu penso que pode ser o momento no qual o seio cessa de *ser* a bondade e se torna algo que *tem* a bondade, como uma posse (somente então é concebível um “toma tudo para si mesmo”). Nesse momento, o amor cessa de ser um estado total de felicidade infinita e se torna uma substância (um terceiro) que flui entre uma pessoa e a outra. Nesse momento, a generosidade pode existir, e gratidão, inveja e o ciúme também.

O amor (como o leite) é sempre alguma coisa fluida, fluindo de uma pessoa para outra, formando um vínculo vivo entre as duas; é esse vínculo que, visto pelo terceiro invejoso, é insuportável e deve, portanto, ser invejosamente abatido. O que Petot (1993) chama de “intolerável bondade do seio” deve ser fundamentalmente não só sua riqueza, mas sua generosidade: a disposição de compartilhar estas riquezas precisa estar conectada com a crença de que o seio será continuamente reabastecido. Mãe/analista/seio podem dar generosamente porque contêm seus próprios objetos internos, que os suprem infinitamente com bondade. O suprimento é também inexaurível (nesta versão dos fatos) por causa da mutualidade do amor entre a mãe e o bebê: é a sucção do bebê que cria mais leite, é a gratidão que cria generosidade, não apenas a generosidade que cria gratidão. O bebê separado/apartado em um estado de mente invejoso/ciumento não pode manter em seu mundo interno

uma continuidade temporal da experiência de boa alimentação; uma ruptura com isso – causada por uma introjeção falha ou por frustração/privação insuportável – cria um estado de mente no qual o *self* enquanto o amado-bebê-ao-seio é percebido como *outro bebê*; então, o vínculo entre a mãe e o bebê precisa ser atacado, pois ele provoca inveja e ciúme insuportáveis. Um círculo vicioso é estabelecido porque quanto mais a parte invejosa excluída do *self* ataca o par bebê-ao-seio e mãe, mais indigno de amor ele se sente e maior a desesperança sobre a sobrevivência do amor.

O que é preservado de uma forma idealizada como amor perfeito não é necessariamente apenas oral – ainda que a união doadora de vida, mamilo-boca, seja seu vínculo mais poderoso. Klein, certamente, acreditava que o que é desejado como estado ideal é aquele do bebê no útero – e que essa perda somente pode ser aceita pela introjeção do seio bom: “a criança que antes estava dentro da mãe, agora tem a mãe dentro dela mesma” (1991[1957], p. 178). Isso é simbolizado pela experiência com o seio, com o leite preenchendo o bebê, criando contentamento e gratidão; o que podemos chamar de “seio bom” representa a experiência total que inclui os braços da mãe, o calor de sua pele, seus olhos e sorriso, sua voz e assim por diante. (Eu não penso que o seio aqui possa ser chamado de objeto parcial; não acredito que “objeto parcial” seja uma boa descrição: se o bebê se relaciona apenas com o seio, é porque o seio e a mãe são a mesma coisa. Penso que objeto parcial deveria ser reservado para algo que seja produto da cisão, e não para o objeto original de amor e desejo; a cisão de uma parte do todo, e certamente a cisão do bom – o qual eu invisto com amor e experiencio como amoroso – e mau – que eu invisto com ódio e experiencio como odioso.)

Quando o amor dado a outro – mesmo quando o ‘outro’ é um si próprio, um momento atrás, antes da separação, ou antes da realização da separatividade – é uma “visão atormentadora”, a inveja tem que destruí-la fazendo-a não existir: o olho da mente evitará vê-la, contemplando-a como esse bem ao qual o *self* não tem acesso naquele instante, e portanto nunca terá. Como sabemos, esses estados de mente são sentidos como eternos. É a crescente capacidade para experienciar a continuidade da boa experiência na mente – quando a experiência de

satisfação é sentida como continuando a existir no mundo interno (que é o que significa gratidão) – que vai assegurar que a inveja destrutiva não seja tão acirrada; é a perenidade da perda, a insuportabilidade da separatividade em oposição à temporalidade da separação, que cria a eterna presentificação da cena primária. Com o desenvolvimento, a separação será sentida como implicando em perda temporária; a perda se torna total no caso de morte do objeto, ou se o objeto é sentido como totalmente possuído por outro. O que não pode ser “curado” no desenvolvimento posterior é a separatividade – somente a ilusão pode fazer frente a sua existência como um fato da vida. Ainda que a experiência de se apaixonar – por um amante ou um novo bebê, ou pela mãe, a bem-aventurança da fusão da experiência de amor totalmente abrangente, “emparaisados nos braços um do outro”, (ver citação anterior de Milton) – seja uma ilusão com intensidade da verdade, nós sabemos que é um estágio passageiro. Na melhor das hipóteses, a idealização será bem-sucedida pela permanência da bondade usual. O estabelecimento de um senso interno de continuidade de tempo que assegura a continuidade da identidade é um desenvolvimento essencial que tanto promove, como é confirmado pelo advento da posição depressiva: a experiência de separação e de separatividade só é suportável se o bebê frustrado for capaz de reconhecer que o satisfeito bebê-ao-seio era ele próprio no passado e, portanto, pode ser ele mesmo no futuro.

Joan Riviere diz que tudo começa com uma comparação:

Porque à medida que a necessidade de mais fica forte, comparações começam a aparecer. Agora, uma comparação entre nós mesmos e os outros não é primária, uma situação propriamente simples. Ela é, contudo, uma versão mais desenvolvida e mais complicada que a situação primária que descrevi antes, quando o bebê sente a diferença entre os estados de bem-estar propriamente agradáveis e bons e os estados e sentimentos penosos e perigosos. Todas as comparações começam com essa comparação. (Riviere, “Public Lectures”, 1937, p. 184)

A mesma experiência pode ser sentida como: o seio foi dado a outro (então raiva, inveja e perseguição); ou, era meu e eu o perdi (tristeza, culpa, saudade e anseio); na melhor das hipóteses, eu o terei outra vez (= eu ainda sou amado).

Inveja e reação terapêutica negativa

Do ponto de vista conceitual, a mudança de “o seio é o bem” para “o seio *tem* o bem” (o qual pode tomar tudo para si mesmo) é uma forma de triangularidade – tanto em termos do bem se tornando uma *terceira coisa* como em termos da mãe tendo ela própria seu objeto de amor. Quando tentamos isolar a inveja, especificamente, como um objeto de estudo clínico, podemos pensar esquematicamente em várias configurações triangulares, nas quais o *self* pode experimentar ser o terceiro excluído assistindo algum formato da cena primária. Tudo isso provoca sofrimento psíquico, originando vários afetos dolorosos e causando várias manobras defensivas. No consultório, vemos isso mais claramente nas reações terapêuticas negativas que acontecem frequentemente de formas sutis, embora, às vezes, mais dramaticamente criando impasses terapêuticos. Em alguns pacientes, reações terapêuticas negativas em série parecem ser um modo de vida – que precisamos, contudo, entender como o único modo deles de sobrevivência psíquica.

Aqui, há vários triângulos possíveis:

- 1) O binômio “o seio é o bem” se torna o triangular “o seio *tem* o bem” e “toma-o para si mesmo” – por exemplo, o analista que está, ou é sentido como estando, narcisicamente interessado no sucesso terapêutico.
- 2) A mãe alimenta o bebê porque ela é alimentada por seu objeto interno (seio, pênis); uma versão negativa disto é o analista demasiadamente apegado à teoria.
- 3) O bebê eternamente testemunhando um intercurso parental de objeto parcial oral – o analista visto como excitado por suas próprias ideias.

- 4) O bebê observando-se ao seio não pode tolerar a separatividade e inveja o bebê e o seio juntos; isso se manifesta como uma dificuldade em permitir ao analista gostar de trabalhar com o paciente e um senso de injustiça de que “é tudo tão fácil para o analista”.
- 5) O bebê frustrado e separado observa e acha intolerável a visão de si mesmo ao seio, perde a continuidade no tempo de que o bebê-ao-seio era eu mesmo há um momento atrás com o estado presente de *self* do bebê-não-ao-seio, e vê o bebê-ao-seio como um *outro bebê*. Isso resulta em inveja de outra parte do *self* e ataca o vínculo do seio bom com o bebê satisfeito. No consultório, isso pode ser visto quando o que parece ser contato real é repentinamente quebrado, e a interpretação é tratada com desprezo. Uma atmosfera de frio cinismo se segue, o que é, afinal, um ataque à parte dependente e amorosa do paciente.

Em termos do trabalho clínico, a difamação do casal – cuidador ou parental – por meio do ataque de inveja/ciúme na ligação fluida entre eles cria um estado de mente caracterizado por cinismo, arrogância, triunfo e um desprezo pelos aspectos dependentes e vulneráveis do *self*; o amor desaparece porque ele é visto sempre como falso, com o intercurso parental visto como perverso (deliberadamente projetando inveja, e também como obsceno, por ser desprovido de amor). A defesa maníaca tem que continuar a ocultar o desespero que se segue e assim essa constelação é perpetuada.

Em pacientes mais perversos, com falta séria na estabilidade do bom objeto interno, o analista vê um negativismo quase contínuo: a mais ínfima porção de ‘insight’ começa a ser sentida somente como uma armadilha, apresentada unicamente para dar ao analista uma esperança que pode ser instantaneamente quebrada. O paciente está, então, em uma identificação projetiva com uma mãe cruel e tantalizante, que oferece ao bebê um gosto de leite, só para ser capaz de arrastá-lo para a dependência e, portanto, para a humilhação e amarga privação. Nestes pacientes, uma situação pseudociumenta pode ser repetidamente incitada na mente, propiciando uma excitação erótica para alimentar o ataque invejoso.

*image
not
available*

excitação erótica como combustível, a “real visão atormentadora” – que é a mais invejada – é constantemente obscurecida.

A degradação do amor como uma defesa contra a inveja

Nos minutos iniciais de *Otelo*, Iago faz um ataque cruel à cena primária, transformando um casamento de amor que está prestes a ser consumado em causa para ódio e desprezo por meio do seu imaginário de bestialidade e obscenidade. O amor ideal é violentamente degradado e se torna pornografia na mente de Iago e na daqueles em que ele a projeta: neste caso, em Brabâncio, pai de Desdêmona. Mais adiante na peça, quando ele faz Cassio ficar bêbado e orchestra uma briga, ele novamente interrompe Otelo e Desdêmona na repetida noite de núpcias, quando, tendo falhado em consumir seu casamento na primeira noite, [Iago: “*ele ainda não fez indecências com ela à noite*”] (II, ii, p. 15) eles se recolhem para a cama e são literalmente retirados dela pela interrupção. (Alguns críticos pensam que o casamento pode, de fato, nunca ter sido consumado, uma vez que, por exemplo, Otelo logicamente deveria ter percebido que Desdêmona era virgem naquele momento.) E, o clímax da peça, a terceira cena primária, é a transformação do amor apaixonado em assassinato, com Otelo corrompido pela projeção perversa de Iago, matando Desdêmona no leito matrimonial. Parece claro que Iago está determinado a destruir a cena primária amorosa causando a morte de um dos parceiros; mas, pelo fato de que aqui o objeto de seu ódio é o próprio amor, simplesmente organizar a morte de um ou ambos não seria suficiente: ele tem que destruir o amor na mente daquele que ama, transformando-o em ódio. A excitação que ganha força e resulta em assassinato é a do envenenamento e corrupção – excitação sexual perversa.

Por meio de uma exploração do caráter de Iago, quero ilustrar alguns dos elementos principais da inveja que venho descrevendo: a experiência de Iago mostra poderosamente como o amor em sua configuração original da cena primária é o provocador central de inveja e como a inveja maligna não é conscientemente experienciada como inveja, mas, como desprezo e repulsa. Podemos ver nitidamente como, no auge do