

PAIXÕES, PATOLOGIAS E MOTIVAÇÕES NEURÓTICAS

Praticamente cada cultura tem sua lenda do paraíso: a idéia de que se “caiu” de uma condição melhor de vida, que se perdeu um estado de felicidade e harmonia original ou primordial.

Seja ou não verdadeira, a idéia de um paraíso no início de nossa história faz sentido pensar no paraíso como princípio fora do tempo, um *illo tempore* mítico com relação ao qual nosso estado neurótico constitui uma “queda”.

A religiosidade ocidental nos fala da queda como consciência de um pecado, e, correspondentemente nos fala de uma redenção através da purificação de nossos pecados.

Pecado original, entretanto não é somente aquele que nos chegou desde os tempos originais como uma praga emocional (ou continuidade cármica) através das gerações. Sobrepõem-se à noção de pecado original duas idéias: a de pecado transmissível e a de princípio do pecado, sua “origem” no sentido especial de princípio (*arch*) ou fundamento: uma essência da queda além das diversas manifestações da consciência expulsa do paraíso.

Santo Agostinho se referia a este meta-pecado como “pecado original”, que compreende um aspecto de *ignorantia* e outro de *dificultas*. Traduziríamos hoje: uma perturbação da consciência e uma interferência com a ação. Um elemento não explícito nesta dicotomia agostiniana mas comumente entendido como aspecto essencial do pecado, o que os teólogos (como o venerável Beda) chamavam “o concupiscível” – apontando àquilo que também os budistas viam no coração do pecado – um hiper-desejo (*tanha*, afim).

No mundo moderno e secular já se fala pouco de pecado e suspeita-se dos que ainda conservam o termo em seu vocabulário como tradicionalistas ou culposos. Em vez disso, fala-se muito de patologias. Aplicamos ao mal da consciência a linguagem da medicina e, ao fazê-lo resgatamos, sem percebermos, o sentido original da palavra pecado que vinha se perdendo, quase esquecido por trás da contaminação da noção de mal como disfunção, com a de mau como maldade.

A perspectiva psiquiátrica nos convida a pensar não tanto em maldades ou condutas destrutivas, mas em disfunções, confusões ou desvios dos impulsos. Aqui nos encontramos com o significado original de *hamarteia* – termo emprestado do tiro com arco com que se designa o pecado nos Evangelhos, e, cujo significado original era o de não acertar no alvo.

Encontra-se aqui a teologia original com a psicologia de hoje, porque desde Freud também entendemos as falhas da *psique* como desvios energéticos – impedimentos que se interpõem entre a espontaneidade e a ação, causando desperdício da energia psíquica para fins derivados.

A diferença entre pecados e patologias é, sem dúvida, o *locus* da responsabilidade: enquanto a idéia de “pecado” acusa, responsabilizando o indivíduo, “patologia” inocenta,

responsabilizando causas passadas ou presentes além do próprio indivíduo. Das patologias mentais e interpessoais somos vítimas, dos pecados somos responsáveis.

Obviamente, cada uma das perspectivas tem sua utilidade e ambas se completam, pois somos, de uma só vez, seres físicos instalados em um universo causal e seres mais que animais a quem um vislumbre de liberdade torna responsáveis.

Vem ao caso falar de certas aberrações básicas da vida psíquica – chamem-se pecados ou patologias?

A tradição cristã nos responde que sim e nos oferece seus ensinamentos sobre os pecados capitais – formas diferenciadas de expressão do pecado único que estão na cabeça (*caput*) de tudo aquilo que podemos fazer de mal em nossa relação com os demais, com a vida e conosco mesmos.

Que são “tais pecados”?

Enquanto as patologias foram descritas pela psicologia principalmente como constelações de sintomas ou características que pertencem ao âmbito da ação (“traços de caráter”), pecados - tais como o orgulho ou a inveja - apontam para o âmbito da motivação.

Podemos dizer que se tratam de desejos destrutivos, desejos exagerados – “paixões” – ainda quando, por vezes, não sejam formas de atração mas, sim, de repulsão, e uma delas pode ser descrita como uma paixão de ser desapaixonado. Enquanto o amor dá, as paixões constituem formas de insaciabilidade: uma necessidade neurótica não pode ser satisfeita senão de forma transitória porque, no fundo, exige algo inexistente. Consideradas atentamente, revelam-se como formas de uma sede de ser que tem seu assento último na perda de contato com o ser – um obscurecimento espiritual.

Está claro que a doutrina dos sete pecados capitais (assim como a da trindade) não se faz presente nos Evangelhos. Pensam os estudiosos que tanto uma quanto a outra chegaram ao seio do cristianismo através do contexto cultural helenístico em que se desenvolveu o cristianismo primitivo no qual coexistiam doutrinas espirituais provenientes de um esoterismo babilônico. Mesmo que não encontremos nos Evangelhos uma menção sistemática dos sete pecados, encontramos ainda antes que estes fossem descritos, em uma das epístolas de Horácio¹ cada um (com o guloso como intemperante e o luxurioso como fornicador) relacionado a um antídoto particular.

“Fervet avaritia miseroque cupidine pectus:

Sunt verba et voces, quibus hunc lenire dolorem

Possis, et magnam morbi deponere partem.

Laudis amore tumes: sunt certa piacula, quae te

Ter pure lecto poterunt recreare libello.

Invidus, iracundus, iners, vinosus, amator,

Nemo adeo ferus est ut non mitescere possit

Si modo culturae patientem commodet aurem.”

¹ Primeira Epístola a Maecenas (c. 20 B.C.)

[O coração humano arde de avareza e miserável afã; existem palavras e fórmulas para acalmar este sofrimento e para curar, pelo menos em parte, este mal. Inflas-te de vaidade: existem certas expiações que podem reviver-te se lês cabalmente três vezes certo livro. O invejoso, o iracundo, o indolente, o ébrio, o sensual – nenhum é tão selvagem que não possa ser domesticado, desde que tenha a paciência de dedicar-se a aprender.]

O primeiro testemunho escrito que temos acerca dos pecados na tradição cristã parece-me o mais perceptível de todos – seguramente um reflexo da sutileza dos pais do deserto e de sua participação em uma tradição viva. Entre os eremitas (que constituíram o coração do cristianismo dos primeiros séculos) foi Evagrius (nascido na Grécia) o primeiro que nos deixou escritos. Pensa-se que foi o primeiro a reunir, em forma de um sistema coerente, o ensinamento dos pais do deserto com respeito à vida de orações. A vida ascética para Evagrio é o “método espiritual cujo objetivo é purificar a parte da alma onde se assentam as paixões”.

Diz-se que os pais do deserto puderam elaborar a teoria dos pecados porque tinham também a prática. Evagrio foi o herdeiro de Orígenes e de Gregório de Nisa, assim como discípulo direto daquele a quem Dante, em seu paraíso dos contemplativos, chama “O Grande Macario”. Diz Bamberger, em sua introdução ao *The Prakticos & Chapters on Prayer*² de Evagrio, que foi o primeiro “anatomista das paixões da *psiquis*, tanto em suas manifestações na conduta como em sua atividade intrapsíquica”.

Cito Evagrio:

“O temor a Deus³ fortifica tua fé, filho. A continência, por sua vez, afirma este medo. A paciência e a esperança tornam esta virtude algo sólido e inabalável e dão nascimento a *apatheia*. Pois bem, esta *apatheia* tem por descendência a *ágape*, que guarda a porta até o conhecimento profundo da criação. A este conhecimento, por último seguem a teologia (com o que se quer dizer, naturalmente, sabedoria ou *gnosis*) e a beatitude suprema”.

É interessante observar que na formulação dos pecados capitais por Evagrio – primeira de todas – a lista não abarca sete e, sim, oito. Tanto ou mais interessante é que Evagrio não os chame de pecados, mas os aborde como “pensamentos” – “maus pensamentos” (diríamos hoje: “pensamentos destrutivos”) e, mais adiante, “pensamentos”.

A lista de Evagrio inclui, à parte o orgulho (que encabeça a atual lista gregoriana, mas na sua era o último), a vanglória. Descreve-a como um pecado sutil que se desenvolve com facilidade nas almas que praticam a virtude e que as leva a querer que seus esforços sejam publicamente conhecidos, pois buscam reconhecimento. Além dos sete reconhecidos em nosso sistema

² Evagrius Ponticus, *The Prakticos Chapters on Prayer*, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1978.

³ Não devemos entender, como seria tentador, o temor a Deus de que falam os antigos como o temor neurótico a um pai celestial de tantos, já que é claro que os antigos judeus reconheciam no temor a Deus o fundamento da coragem suprema ante os homens. (Como no exemplo notável do heróico profeta Elías.)

gregoriano, Evagrio constata esta falta que às vezes se atribui ao demônio quando é chamado “o senhor da mentira”. Já antes de Evagrio, no “Testamento dos Patriarcas”, fala-se do “espírito da mentira” e, aparentemente, Evagrio herdou uma tradição mais antiga que se refere ao “espírito da mentira” como algo subjacente aos outros sete. Um conhecedor dos caracteres humanos poderia talvez achar mais apropriado nos dias de hoje expressões como: “falsidade”, “inautenticidade”. Por isso não se pode pensar propriamente em uma doutrina diferente quando os teólogos posteriores falaram dos sete pecados capitais. O reconhecimento desta heptada, deste espectro ou deste arco-íris do pecado pode-se dizer que é comum na época anterior e na posterior.

Para alguém com um conhecimento prático e vivo da psicologia dos pecados será fácil reconhecer que a *tristizia* (tristeza) de Evagrio foi substituída pela inveja: a inveja se associa à tristeza, pois um sentimento de desvalor não pode deixar de ser um sentimento triste, da mesma maneira que a falsa abundância do orgulho faz desta uma paixão alegre. De particular relevância é a autoridade de Evagrio na descrição da acídia que é chamada o *demônio do meio-dia* e cuja ação sobre a vida interior do asceta (quer dizer, o que busca a *hesichias*, *apatheia* ou paz espiritual) é esta falta de cuidado (*chedia* em grego) em que tanto se tem necessidade de dar ânimo – já que é grande a tentação de distrair-se da concentração sobre o divino e também de deixar a própria cela. Evagrio nos diz que a acídia é a maior de todas as aflições e portanto a ocasião da maior de todas as purificações.

Aparentemente os pais do deserto verdadeiramente sabiam o que era o esquecimento de Deus (a maldição da preguiça espiritual) enquanto que os monges cenobíticos de gerações posteriores – seguramente mais extrovertidos e mais ativos – deram ao termo o significado mais simples de “preguiça⁴”. Esta mudança de ênfase é também o esquecimento do significado original da acídia, que reflete uma deterioração da tradição. Como tantas vezes foi o caso durante a história do cristianismo, uma ortodoxia fanática levou à desconexão com suas fontes e à perda de um conhecimento de primeira mão. Quando se considerou heresia o origenismo, Evagrio também passou a ser um herege e isto certamente contribuiu para que fosse silenciado e relativamente esquecido – porque deixara de ser um elo importantíssimo da tradição.

Mesmo parecendo que a compreensão vivente dos pecados capitais estava se perdendo no seio do cristianismo, temos visto no mundo da psicologia, reativar-se o interesse e a visão de estados anímicos tão fundamentais como a inveja e o orgulho.

Falo da inveja primeiro, já que Melanie Klein é mais lembrada hoje em dia do que Karen Horney, que nos legou sua visão da neurose como a venda da alma ao demônio em troca de glória. Assim como Horney achava fundamental em toda a neurose o orgulho e a “tirania do dever” (sustentada pela necessidade de manter a imagem idealizada que exige e sustenta o orgulho), não creio que se possa dizer que Melanie Klein nos tenha deixado explicitamente uma doutrina da inveja como psicopatologia fundamental, mas me parece que, implicitamente, o faz com sua visão

⁴ A acídia implica em preguiça espiritual e não necessariamente preguiça quanto à ação.

da inveja como uma espécie de pecado original. Um mal que nos chega geneticamente, como um aspecto do instinto de morte, inseparável de nossa natureza.

Depois de muitos anos de experiência psicoterapêutica, penso que interpretar a conduta neurótica a partir da inveja ou interpretá-la como expressão de um impulso fundamental de orgulho ajuda, mas ajuda especialmente as pessoas para quem um ou outro constitui o pecado ou paixão dominante. É natural que uma pessoa invejosa (e a propósito, reconheço este como um dos mais comuns entre os caracteres no mundo da psicoterapia) possa ver-se muito melhor à luz de uma interpretação que reflita a cada passo sua inveja, que à luz de uma interpretação a partir do medo.

Digo medo e não outra coisa porque tem sido a interpretação mais comum na psicologia desde Freud: pode-se dizer que a angústia (medo irracional) é na teoria de Freud o que é o espírito da mentira na de Evagrius: um mal fundamental, uma raiz da consciência enferma.

Um colega meu, na clínica psiquiátrica na Universidade do Chile, reprovava os psicanalistas que utilizavam a angústia para explicar tudo. E creio que com razão, pois para explicar os atos de uma pessoa se recorre à angústia (e secundariamente ao ódio) mais que ao orgulho, a inveja e outras formas da motivação deficitária específicas. Como em muitos casos a interpretação é acertada, alimenta-se a tentação de super-generalizar.

A explicação fundamental da neurose na psicanálise é, então, o medo infantil, que surge do fato da criança estar indefesa e dependente diante da autoridade dos pais. É o medo que nos inibia, contrapondo-se à força de nossa instintividade. Freud, em um de seus livros pôs o título *"Inibição, Sintoma e Angústia"*, anunciando a idéia de que a angústia incita à inibição da qual procedem os sintomas (preferimos chamar hoje "o sofrimento neurótico").

É curioso que o cristianismo, que tanto exaltou o sangue de seus mártires, não tenha incluído a covardia entre seus pecados. Ou melhor: não é tão curioso. Nietzsche nos legou, em sua *Genealogia da Moral*, a teoria de que nosso *ethos* deriva do povo judeu, que só saiu da escravidão para ter uma recaída com o exílio, assim como no cristianismo primitivo perseguido. Nietzsche reprovou no cristianismo o que chamava "uma moral de escravos", uma moral de castrados – diríamos em nossos tempos pós-freudianos – que se concentrou na virtude da humildade, descuidando do reconhecimento da antiga *areté*, dos pagãos. (O termo grego *areté* é traduzido por virtude, mas tem a conotação de coragem.)

Parece-me coerente que o reconhecimento da ênfase no medo como problema fundamental do indivíduo tenha coincido com uma época de grandes revoluções através da qual o mundo se libertou de uma boa dose de autoritarismo. É coerente pensar que, uma sociedade autoritária cuja estrutura fundamenta-se em impor-se através do medo, tenha se apoiado no segredo. Justamente por isso, tem sido terapêutico o reconhecimento do inimigo interior, como em alguns contos de fadas em que o inimigo desaparece quando o herói pronuncia seu nome.

Alguém que tenha reconhecido todo o território a que venho me referindo nestes parágrafos acerca dos pecados, não poderá deixar de interessar-se por uma teoria psicológica que resume tudo o que foi dito e às vezes o ultrapassa, como a que inspirou este livro.

Refiro-me à explicação no âmbito da personalidade do “eneagrama” – expressão emblemática de processos universais que nos chega de uma tradição espiritual preservada na Ásia Central. Foi através de Gurdjieff que tivemos, pela primeira vez publicamente, notícia deste cristianismo esotérico com raízes pré-cristãs babilônicas (uma influência transmitida através da espiritualidade Iraniana). Ele o definiu como um “quarto caminho” entre as formas de espiritualidade clássicas.

O eneagrama é uma construção geométrica simbólica dita emblemática desta tradição – que equivale a uma expressão abstrata de leis universais: a “lei do três” e a “lei do sete”. Sem tratar do assunto, direi apenas que, aplicado aos caracteres, o gráfico sugere que por trás da sua multiplicidade (nove, nesta visão) existem três aspectos da *psique* de onde derivam os demais. E dentre estes um é fundamental: podemos concebê-lo como uma inconsciência ativa.

Naturalmente isto foi redescoberto na psicologia – e a idéia fundamental de Freud é o inconsciente, para ele a psicologia da neurose é a psicologia do inconsciente. É mais adequado enfatizar o verbo do que o substantivo e falar da “inconsciência” como a vontade de não saber. Hoje em dia se chegou a reconhecer o papel fundamental no caminho de transformação da compreensão – em todos os níveis, desde o corporal, passando pela conduta (particularmente a conduta interpessoal), o emocional, o pensamento e até mesmo a essa consciência da própria consciência que se enfatiza nas tradições espirituais.

Não sei quantos de meus leitores conheceram as idéias de Gurdjieff através do testemunho que Ouspenski nos deixou de suas conversações, idéias e atividades. Quando eu perguntava às pessoas que me procuravam na Califórnia (onde atuei na década de 1970) de onde vinham, espiritualmente falando – quais tinham sido suas fontes, o que destacavam em sua autobiografia espiritual – Gurdjieff estava na boca de pelo menos a metade deles. Mesmo sendo, até recentemente, seu nome pouco ouvido no mundo, pode-se dizer que esteve presente para muitos buscadores com bom olfato ou, como ele dizia: “com um centro magnético bem desenvolvido.”

Gurdjieff foi uma espécie de Sócrates russo do começo do século passado. Na minha vida foi decisivo encontrar-me ainda adolescente com um mestre espiritual que me fez saber que existiam pessoas que sabiam, no mais completo sentido da palavra. Que verdadeiramente existia um conhecimento esotérico vivente. Em um período posterior de minha vida, fiz parte da escola de Gurdjieff, ou melhor, da escola que restou depois de sua morte, quando o centro era dirigido por *madame* Salzmänn. Tive o privilégio de participar do convívio de discípulos seletos e mestres experimentados durante uma reunião como não havia acontecido desde o começo da Segunda Guerra Mundial, quando se vendeu o centro em Fontainebleau, e a comunidade já dispersa vinha escutar Gurdjieff nos cafés de Paris. Mais precisamente, por ocasião privilegiada de uma aproximação ao coração desta escola pude desiludir-me rapidamente – no sentido de que não me pareceu encontrar, na escola que Gurdjieff deixara para trás, uma linhagem vivente (no mais pleno dos sentidos). Por isto, e também por não perder a esperança de encontrar alguém que encarnasse este conhecimento do que Gurdjieff nos fez vislumbrar, interessei-me por Idries Shah que através

de seu livro *Os Sufis* nos deu notícias de um contato com essa tradição que ele chama Sufi, mas que os ortodoxos não consideram uma expressão típica do sufismo.

Através das informações de Shah, soube da técnica *shattari*, o método veloz, e de sua convivência entre alguns Naqshbandis contemporâneos. Através dos materiais dados a conhecer em um grupo de estudos dirigido por Idries Shah a que pertenci, tive também outras notícias acerca dos Sarmouni, dos quais não havia sabido nada desde a autobiografia de Gurdjieff. Sinto que foi um presente para mim esta informação, já que me conduziu ao contato com alguém que teve um profundo impacto em minha vida.

O conhecimento da protoanálise e as disciplinas espirituais relacionadas com o eneagrama foram menos importantes para mim que o impacto vivo do trabalho realizado junto com Oscar Ichazo, que se deu a conhecer na América do Sul na década de sessenta como alguém que havia recebido sua educação superior espiritual naquela recôndita escola, com a qual não era o único que buscava uma conexão.

Em uma de minhas primeiras reuniões com Ichazo, descreveu-me as disciplinas pelas quais estaria trabalhando com ele. À “protoanálise” (um período de tomada de consciência da própria personalidade) sucederia um trabalho sobre as virtudes, através de técnicas especializadas assim como eventualmente uma tarefa grupal de “redução do ego” através da própria conduta e da crítica dos demais. Isto nos prepararia para a experiência de trabalho com o “catalisador” correspondente à fixação pessoal – trabalho que, em caso de ser bem feito, deve conduzir a um primeiro nível de experiência mística. Seu trabalho compreenderia também o desenvolvimento dos “centros”, a ativação dos *chakras*, a elevação da *kundalini* e a sensibilização dos *lataifs*.

Apesar das muitas dúvidas que me inspirou o contato com Ichazo, decidi aceitar a sugestão de dar-me a oportunidade da experiência – para falar simplesmente, direi que me alegro de tê-lo feito. A esta primeira temporada de contato diário em Santiago do Chile, seguiu-se a de vários meses, em companhia de um grupo, durante o ano seguinte no oásis de Azapa (nas proximidades de Arica, no extremo norte do Chile), uma peregrinação que foi para mim o começo de uma vida superior.

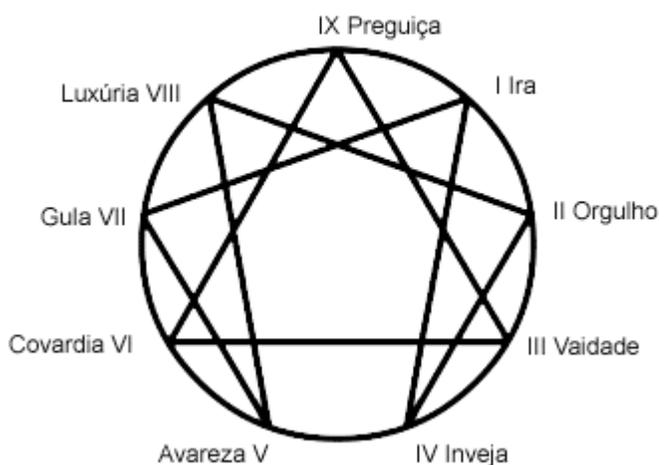
Com respeito a esta experiência, o conhecimento da protoanálise e outras aplicações do eneagrama à compreensão da personalidade e ao trabalho interior, foram algo assim como um “presente de despedida”. Talvez me ocorra explicá-lo assim porque, ao presente do deserto, seguiu-se o presente de ir entendendo, no meu retorno ao mundo, coisas que me permitiam a satisfação de ajudar muito aos demais.

Nas páginas seguintes me proporei a transmitir sucintamente o que me foi transmitido por Ichazo com respeito ao uso do eneagrama como mapa do centro emocional inferior – o âmbito das paixões. Antes, porém, quero mencionar que durante uma das primeiras reuniões que tivemos, Ichazo desenhou o eneagrama com o nome das paixões nos pontos correspondentes e me pediu que me localizasse no mapa. Emiti duas hipóteses e, em ambas me equivoquei.

Com aquilo, deixava atrás de mim, anos de psicanálise, trabalhos na linha de Gurdjieff, terapia gestáltica, grupos de encontro e outras indagações. Em que pese o quanto tudo isto me ajudou, não acertei nem da primeira vez, nem da segunda. Todavia o que ele me assinalou (quicá o último que me ocorreu), mas pareceu-me óbvio, horas depois, e no decorrer do tempo contribuiu para uma compreensão muito mais profunda de mim mesmo.

Ichazo dizia, como antes Gurdjieff, que é difícil para uma pessoa chegar a conhecer por si mesma seu defeito fundamental. E, assim como é difícil o auto-diagnóstico, é difícil o alheio. Ichazo, certamente era um especialista e sua herança desta matéria lhe possibilitou apontar a paixão dominante de cada um de nós que trabalhamos com ele. O mapa segundo o qual se orientava era uma aplicação específica do eneagrama à personalidade: o eneagrama das paixões, que reproduzo abaixo.

ENEAGRAMA DAS PAIXÕES



A visão da “anatomia da neurose” que nos apresenta o eneagrama é tal, que se pode dizer como de igual e destacada importância o medo dos Freudianos e a “mentira” dos antigos rabinos; a inibição angustiante e a falsificação de si mesmo, inautenticidade ou vaidade.

Esta é uma visão muito coerente com a que implicitamente está presente na mente do psicoterapeuta moderno – que recebeu as heranças freudiana e da psicologia humanista. A teoria da neurose de Freud tem essencialmente a angústia como eixo, de modo que se pode definir uma conduta como neurótica quando significa uma expressão de algo motivado pela angústia. A corrente existencial da psicoterapia, por outro lado, apóia-se na sua visão da neurose como perda da autenticidade. Difícilmente são separáveis estes dois pontos de vista, já que não haveria motivação de mascaramento se não se quisesse, através dela, fugir da angústia, e dificilmente pode

o medo não ser acompanhado de uma traição de si mesmo, ou seja, uma perda de autenticidade. Esta relação recebe reconhecimento na representação do medo e da falsidade como pontos simétricos que, no eneagrama, são unidos por uma linha.

Mas, estes dois pilares da neurose – o medo e inautenticidade – relacionam-se, segundo o eneagrama, como componentes de uma tríade. A terceira pedra angular no edifício da neurose, já vimos, é a preguiça da consciência, uma inércia cognitiva: preguiça acidiosa. Chamá-la, seguindo Gurdjieff “demônio do auto-apaziguamento”, tem a virtude de responsabilizar a pessoa por sua inconsciência.

A preguiça da consciência pode expressar-se tanto como preguiça espiritual ou, mais amplamente, como uma preguiça psicológica: um não querer saber o que se passa, não querer inteirar-se. Expressa-se na forma de uma distração crônica de si mesmo, acompanhada, por sua vez, de uma atenção exagerada ao mundo exterior. Uma posição acidiosa ante a vida é a de uma *psiquis* pesada ou, excessivamente inerte, *superestável*; sua perda de sutileza e espontaneidade culminam na robotização. No plano da conduta, resulta na falta de interiorização, em uma excessiva inércia, fleuma ou passividade; no mais íntimo, junto ao esquecimento de si, uma perda de vida.

A acídia assinalada como vértice do triângulo central do eneagrama das paixões indica graficamente sua relação com os outros dois vértices do triângulo. As flechas nos gráficos nos dizem que esta perda de ser e esta desconexão do indivíduo consigo mesmo é resultado do mascaramento, e por sua vez, a perda do ser constitui o coração dinâmico do medo: quando a vida exige ação, a falta de embasamento na vivência do próprio ser nos torna excessivamente vulneráveis. Podemos dizer que em todo o medo existe também o medo de uma aniquilação futura que é como uma reverberação de uma intuição do não-ser. Dito de outra maneira: enquanto a acídia é uma vivência do ser que se esquece de si mesmo, que não está em busca de si mas, mantém uma atitude complacente, resignada, o medo está no limiar do não-ser, e se afirma tensamente ante o nada intuído. Por outro lado, como disse Goya, o sonho da razão cria espectros: a inconsciência é a raiz das fantasias que povoam a atmosfera do medo.

Estas são, portanto, as três pedras angulares na estrutura do ego ou personalidade: o medo, a vaidade e a preguiça ou inércia da consciência, apresentando-se como uma perda de interioridade. O círculo vicioso dos três constitui uma teoria dinâmica da neurose. “Dinâmica” porque cada uma destas entidades constitui um foco energético do qual procede um certo tipo de ação e também porque a teoria tripartida inclui a visão metadinâmica: uma dinâmica de transformação recíproca entre as três motivações neuróticas básicas.

Espero que seja inspiradora para todos, como é para mim, esta visão da neurose, que implica visão “terapêutica” no amplo sentido de constituir uma concepção do processo de liberação: trata-se de um processo de tomada de consciência, que ocorre simultaneamente a um desmascarar-se frente aos demais, a uma superação de inibições e uma relativa transcendência do medo. Mas, geralmente, um psicoterapeuta que chegue a conhecer o eneagrama dificilmente poderá subtrair-se a uma contemplação do processo terapêutico como um movimento

contracorrente com respeito a cada uma das nove paixões que revisaremos antes de terminar este capítulo.

Antes de expor o círculo das falhas fundamentais ou pecados, direi que a representação circular implica na posição não privilegiada de nenhum deles. Dito isto, começo a descrição dos seis não incluídos na tríade central com aquele que se situa no ponto um do eneagrama: a ira, cuja proximidade da preguiça da consciência é reconhecida no velho ditado “a ira é cega”. Veremos que o caráter que tem a ira como núcleo motivacional não é um caráter violento, ao contrário é alguém que se opõe à violência tanto em si como nos demais. A violência que incorre às cegas não é propriamente o que chamamos violência já que se expressa melhor na atitude crítica, no interesse pelo poder, na exigência e no domínio.

A idéia de que a ira seja cega não se expressa concretamente como a violência de um Ajax que arremete contra os touros na escuridão: pode expressar-se tão sutilmente como na situação caricaturada por Quino em um *cartoon* que representa um pastor de expressão dura e séria que, em sua implícita crítica à estupidez de suas ovelhas (que não comem ordenadamente), não vê que elas desenharam na pradaria uma figura humana sorridente; e menos ainda poderia conceber que queiram comunicar-lhe algo com tanta simpatia e inteligência.

Portanto, a pessoa para quem a ira constitui uma paixão dominante não é visivelmente iracunda. A violência manifesta é, na verdade, a expressão característica da luxúria. Quando esta predomina, a atitude psicológica é aquela em que a agressão não é negada ou controlada, mas supervalorizada. Assim como a ira é uma mão rígida que controla, a luxúria impõe uma negação desafiante ao controle repressor.

Ainda que convencionalmente se identifique a luxúria com a paixão sexual, neste caso a entenderemos em um sentido interior, como um excessivo desejo de mais: uma paixão de intensidade. Naturalmente o sexo satisfaz esta intensidade; mas uma pessoa luxuriosa esbanja sua energia e busca intensidade em tudo, tanto no mundo dos estímulos sensoriais como no da ação.

Pode parecer que a luxúria seja um gesto completamente oposto ao da preguiça. Enquanto a preguiça se expressa em fleuma, em tendência à imutabilidade e falta de paixão, a luxúria aparenta acarretar um excesso de paixão. O luxurioso que considere introspectivamente sua luxúria, poderá descobrir que, precisamente porque não se sente, necessita tanto se sentir; precisamente como conseqüência de um processo de insensibilização, quer substituir desesperadamente a insensibilidade pela intensidade.

Dissemos algo sobre as três paixões representadas na área superior do eneagrama e que podemos chamar a família da acídia. Passemos a considerar uma que se situa no pólo oposto do eneagrama e integra a família do medo. Porque a avareza se apega a seus objetos senão por medo? Naturalmente aqui não se trata somente de avareza por dinheiro mas, de um gesto retentivo mais amplo da *psiquis*, que é como uma defesa ante a privação imaginada. A avareza também é algo assim como um estar paralisado de medo acompanhado por um economizar-se de viver – um

não se transformar em atos (e, em particular, em relações) e um reservar-se para um possível futuro melhor.

Mas, o não se dar, próprio da avareza, implica não só num fundo de medo, como também num aspecto carencial que une a avareza com a inveja. Pode-se descrever a inveja como um intenso desejo de incorporar algo a partir de um vivo sentimento carencial. Pode-se dizer que, em termos psicanalíticos, a inveja é uma paixão “canibalística”, devoradora.

A inveja, por sua vez, está a meio caminho entre a avareza e a vaidade, pertencendo (junto ao orgulho e em uma posição simétrica a ele) à família da vaidade. Se a inveja anseia pela plenitude, o orgulho já se sente pleno e se oferece para preencher o próximo. A inveja pede, deseja a partir de seu sentimento carencial; o orgulho oferece, dá, a partir de um sentimento básico de abundância.

Não há dúvida de que o gesto da inveja causa muito mais dor que o do orgulho, que em si é um gesto prazeroso. Porque a própria essência do orgulho é ter uma imagem boa e grande de si mesmo. Dificilmente pode ser sentido como problema. Daí a sabedoria pedagógica dos diretores espirituais antigos que quiseram especialmente assinalar a gravidade do orgulho apontando-o como primeiro dos pecados. Assim, o encontramos, por exemplo, no purgatório de Dante.

A lógica pela qual cada ponto do eneagrama representa o resultado da interação dos vizinhos, também se expressa no orgulho, que tem em comum com a vaidade, a falsificação e ênfase na própria imagem; e com a ira, o fato de adotar, como o iracundo, uma atitude auto-afirmativa e superior.

Só nos falta dizer algo sobre a gula, que o eneagrama assinala como vizinha do medo, por mais que o caráter guloso não seja um em que a pessoa conscientemente tenda a sentir-se intimidada. O guloso que se examina profundamente, certamente chega a compreender que sua busca de prazer tanto quanto a evitação da dor são uma reação de escape diante da angústia e uma forma de fuga de si mesmo. Naturalmente não se trata aqui de gula por alimentos somente, corresponde à gula que descrevem os teólogos, e que a psicanálise designa como oralidade receptiva, que constitui um gesto psíquico semelhante ao de uma criança que mama, e bem se pode considerar como a regressão de um adulto a esta posição infantil mais privilegiada na vida.

A gula não só evoca hedonismo em um sentido sensual, como também num sentido mais amplo que inclui o não querer incomodar-se e o prazer particular da não-frustração – quer dizer: a auto-indulgência. Os teólogos também tinham razão ao colocar a gula no começo da série mais antiga dos pecados (antes disso era tida como orgulho): pois a atitude gulosa redundava em mais prazer que as outras e, portanto, é particularmente tentadora. O obstáculo que a gula pode significar no caminho da maturidade pode ser entendido à luz da divertida anedota de Oscar Wilde que dizia: “A única coisa a que não posso resistir é à tentação.”

Mesmo a gula pertencendo à família do medo, sua relação com a luxúria é igualmente estreita e se faz visível de forma que as pessoas predominantemente gulosas se parecem às

luxuriosas tanto em seu hedonismo como em sua rebeldia. No entanto a luxúria busca a intensidade e a gula busca prazer (e talvez mais decisivamente evitar a dor).

Parece-me que o círculo das nove paixões básicas, apresentado por Ichazo constitui um refinamento da octada de Evagrio não só pela inclusão do medo entre os pecados como por constituir, precisamente, um círculo e não só uma enxada: uma ordenação das paixões e, um modelo “psicodinâmico”; quer dizer, uma noção da origem de cada uma das paixões como resultante de uma espécie de hibridização das vizinhas, da formação do conjunto a partir de uma tríade básica e de cada uma destas básicas por transformação de alguma outra.

É certo que a idéia de que uns pecados procedem de outros não é nova na literatura cristã: dela falou particularmente Casiano (ainda no século V) que, depois de passar vinte anos no Egito, veio a radicar-se em Marselha. Cada um dos oito últimos livros de seus *Institutos* está dedicado a um dos pecados, ilustrados com exemplos bíblicos e com anedotas dos monges egípcios. Segundo Casiano, cada um dos pecados deriva do precedente, segundo uma ordenação que começa com a gula e termina no orgulho.

Mas parece-me que a ordenação das paixões no eneagrama vai além das noções de Casiano tanto em exatidão como em detalhe. À parte as relações psicodinâmicas entre medo, falsidade e comodidade indolente, trajetões unidirecionais entre os pontos do eneagrama indicam relações psicodinâmicas entre as demais paixões, apontando: como a ira volta-se contra si, transformando-se em inveja autodestrutiva; como a voracidade invejosa volta-se ao espelho, tornando-se generosidade alimentadora do orgulho; como a atitude de conquista sedutora do orgulho transforma-se na conquista avassaladora da luxúria; como a cobiça luxuriosa por autonegação transforma-se na cobiça impotente da avareza; como o economizar-se e privar-se da avareza engendra, compensatoriamente, a atitude de autodissipação e auto-indulgência da gula; e, como uma vez mais, a doce auto-indulgência engendra um oposto: a severidade austera da ira.

Mais significativamente, a psicologia transpessoal exposta por Ichazo constitui a expressão de uma tradição viva de um conhecimento experiencial que sabe transmitir-se vivencialmente. Um aspecto notável disto é a compreensão viva que nos trouxe daqueles caracteres em que predominam uma ou outra das paixões (prova disto são os cursos acerca desta caracterologia que passaram a ser parte do programa da formação dos jesuítas nos Estados Unidos e nos países anglo-saxões.)

É certo que os padres da Igreja não só consideravam o conjunto dos pecados como uma impureza comum, mas também conheciam tipos humanos em que um ou outro deles fosse dominante. Reflexo desta visão é a de Dante, que nos apresentou os pecados em encarnações particulares, exercitando um gênio peculiar para o retrato de caracteres. Também São João da Cruz no seu tratado sobre a *Noite Obscura da Alma* nos fala de caracteres ao tratar das formas que cada um dos pecados toma durante este período de provas que segue ao despertar místico e procede à maturidade espiritual.

Percebem-se erros psicológicos em Dante quando se está bem familiarizado com a psicologia dos eneatis que constituía o lado teórico da “protoanálise” de Ichazo e que, por sua vez, conduzia a um *insight* pessoal mais comparável ao que traz consigo a ajuda do terapeuta que a do sacerdote de formação tradicional.

Uma notável contribuição de Ichazo em seu modo de implementar a protoanálise residia em seu certo diagnóstico – como já insinua a história que relatei. Como disse, o autodiagnóstico é difícil. Ou pelo menos, difícil a partir da simples pergunta de se predomina na própria vida o orgulho, a inveja, o medo, ou alguma outra das “motivações deficitárias”.

É menos difícil a tarefa quando se tem mais informações do que as que o próprio Ichazo proporcionava. Particularmente, é menos difícil equivocar-se em matéria de conduta que em matéria de estados emocionais ou motivacionais, como quando alguém se pergunta se é guloso ou luxurioso. O reconhecimento de nossas motivações menos louváveis e a avaliação de sua importância em nossas relações com os demais podem ser muito imperfeitos, porém não podemos desconhecer a realidade de nossa conduta.

É na conduta que se baseiam tipicamente as descrições científicas das aberrações psicológicas e das diversas síndromes da psiquiatria e psicologia. Não são mais que a expressão exagerada de uma série de estilos de personalidade que se centram em uma ou outra das paixões.

Era natural que, sendo psicoterapeuta, fosse me dando conta, já desde o começo do meu trabalho com Ichazo de que, a cada um dos pecados ou paixões corresponde uma determinada psicologia do caráter entre aquelas que se reconhece na medicina e na psicologia. Através da prática posterior pude apreciar, com clareza crescente, como a possibilidade de reconhecer o próprio protótipo entre os caracteres se faz mais fácil quando se conhece não só o eneagrama das paixões, mas também o eneagrama das patologias.

Ainda que as patologias do caráter não tenham sido as manifestações mais problemáticas de traços caracterológicos que se consideram normais, é também certo que o “normal” é só em menor medida “enfermo” (ou se preferirmos a linguagem religiosa: “pecaminoso”) e, por ser assim, o conhecimento das patologias se reveste do interesse particular de tornarmos mais visível nossa “sombra” através de sua exageração. (Também coletivamente é através do estudo do patológico que entendemos pouco a pouco a assim chamada saúde.)

No próximo capítulo falarei detalhadamente dos nove caracteres constituídos em torno a cada uma das paixões fundamentais. Mas, mesmo assim, exporei aqui de forma complementar ao eneagrama das paixões ou pecados, a correspondente ordenação das aberrações da personalidade segundo o eneagrama, esperando que, como essas imagens exageradas que nos devolvem os espelhos curvos, ele ajude os meus leitores “normais” a tomar consciência de suas patologias* sutis.

* Preferi não homogeneizar o vocabulário característico de diversos autores, conservando os termos “personalidade”, “caráter”, etc. segundo o uso de cada um.

ENEAGRAMA DAS PATOLOGIAS



Como se vê, no novo eneagrama está escrito no ponto um: “personalidade obsessiva” – significa que o extremo caracterológico correspondente à ira é aquele que, na nomenclatura do Manual Diagnóstico e Estatístico das Enfermidades Mentais elaborado pela Associação Médica Norte-americana (o DSM-III em vias de crescente universalização) desde o século XIX, vem sendo chamando a “personalidade obsessiva” (mais exatamente hoje em dia “transtorno obsessivo da personalidade”).

Trata-se de um caráter perfeccionista e rígido, assim como exageradamente controlado, em que há um grande afã de ordem e uma excessiva seriedade.

São pessoas excessivamente preocupadas com detalhes, com as regras a seguir, com a precisão dos horários – até o ponto em que isto interfere com a relevância de suas atividades e com o levar a termo as tarefas empreendidas. Uma tendência demasiadamente escrupulosa e exageradamente moralista parece estrangular neste tipo de pessoa o espírito, a amistosidade e a expressão espontânea das emoções.

No segundo ponto do eneagrama correspondente ao orgulho, está situado o caráter que o DSM-III chama “histriônico”. Este termo veio substituir recentemente a antiga palavra “histérico” na qual se sobrepunham significados demasiado variáveis. Parafraseio a síntese desta personalidade oferecida por Lorna S. Benjamin⁵: “A pessoa busca ser o centro da atenção e deseja profundamente o amor e o cuidado de uma pessoa poderosa que possa, por sua vez, ser controlada através de seu encanto. A posição básica é de uma confiança amistosa acompanhada de uma agenda secretamente desrespeitosa segundo a qual se empenha por obter o amor a todo custo.”

⁵ “Interpersonal Diagnosis and Treatment of Personality Disorders”, Lorna Smith Benjamin. The Guilford Press, New York, 1993.

O caráter centrado na vaidade corresponde àquele freqüentemente chamado “histérico” e cuja formulação os autores do DSM-III equivocadamente consideraram uma aproximação imperfeita ao “histriônico”. Trata-se de um caráter que se assemelha ao histriônico em sua característica de ser “plástico” (quer dizer, de sua capacidade de adotar intencionalmente diversos papéis) mas cuja descrição não se encontra no DSM-III – talvez por se tratar de um caráter alegre e eficiente que não parece patológico e coincide com o estilo norte-americano. Sua característica mais distinta não se encontra nas descrições da personalidade histérica, mas nas observações de Erich Fromm acerca do que propôs chamar a “orientação mercantil da personalidade”:

“Deve-se estar na moda no mercado de personalidades, e para isto deve-se saber que classes de personalidades são mais bem cotadas. Este conhecimento se transmite de forma geral através de um processo inteiro de educação, desde o jardim de infância até a universidade e, é implementado pela família. O conhecimento adquirido em uma tenra idade não é, todavia, suficiente: enfatiza somente certas qualidades gerais como adaptabilidade, a ambição e uma sensibilidade em relação às expectativas mutáveis dos demais. A imagem mais específica dos modelos de êxito se obtêm através de outras fontes. As revistas ilustradas, os periódicos e os noticiários filmados que mostram as imagens e histórias de vida de gente de sucesso em suas muitas variações.”

Mais de uma síndrome caracterológica correspondente à expressão da inveja podem ser encontradas atualmente no DSM-III. Uma forma mais tipicamente impulsiva e dramaticamente autodestrutiva é a que se chama personalidade “limítrofe”. Lorna S. Benjamin a descreve como aquela em que existe um temor doentio ao abandono e uma exagerada necessidade de proteção e auxílio, assim como um desejo de proximidade física de quem os provê. A posição básica de amistosa dependência torna-se um controle hostil se o protetor ou amante não dá o suficiente (e nunca o que dá é suficiente). O indivíduo não se permite alegria ou êxito, por um implícito apego à sua condição de necessidade e frustração.

Outra característica ainda em estudo é o que se poderia traduzir como “personalidade boicotadora”, que corresponde ao conceito de “caráter masoquista” (mas não ao que Lowen, e por extensão a bioenergética, chama caráter masoquista). Horney escreveu extensamente a respeito do mecanismo de reclamação e a exigência através do sofrimento que os caracteriza, de sua dependência afetiva e sua autodepreciação.

O quadro caracterológico que corresponde à avareza é o que se denomina hoje em dia como personalidade “esquizóide”. Caracteriza-se pela indiferença diante das relações humanas, a incomunicabilidade, a inexpressividade, a limitação dos próprios desejos e a torpeza social.

Mais de um quadro caracterológico correspondem à expressão do medo. Um deles é um caráter tímido e vacilante que no DSM-III aparece através de duas descrições diferentes: a do caráter “dependente” e a do que se denomina caráter “evitativo”. Estou convencido de que não se tratam de dois caracteres fundamentalmente diferentes, mas variantes de um quadro único em que coexistem a necessidade temerosa de apoio e a timidez na aproximação dos demais.

A personalidade básica é de excessiva submissão ante uma personalidade dominante de que se espera um rol parental de proteção e orientação. Seu desejo de manter este vínculo é tal que pode levá-lo a suportar abusos. Porque se considera incompetente, não pode viver sem apoio da pessoa a quem se subordina.

Por outro lado, reconheceu-se através da literatura psicanalítica um caráter contrafóbico, que encontra seu eco mais próximo no caráter “paranóico” do DSM-III (só que a descrição que se tem corresponde aos casos mais aberrantes). Trata-se de uma forma de personalidade em que o medo é negado em resposta a um implícito “medo do medo” assim como uma implícita estratégia de defesa exagerada através do ataque. Neste caso uma pessoa que tende a interpretar a conduta dos demais como intencionalmente antagonista ou de má vontade, e desconfia da amistosidade ou confiabilidade do outro. Percebe significados ameaçadores onde não existem, pode enfurecer-se diante de insultos imaginários, sofre e se tortura por conta de seus zelos e está excessivamente disposto a atacar.

Por último, existe uma forma de expressão do medo que poderia chamar-se um “caráter prussiano” e que, na prática diagnóstica de hoje, confunde-se com o caráter obsessivo: são pessoas temerosas de equivocar-se que se refugiam em excessiva adesão a cânones racionais ou ideológicos e no cultivo da ordem e da precisão. O indivíduo teme ser acusado de imperfeição e, sua busca de ordem o leva a uma posição de controle desconsiderando os demais. Há uma disciplina exagerada, controle emocional e autocrítica, além da crítica aos demais.

O caráter correspondente à gula foi descrito pela primeira vez por Karl Abraham, discípulo de Freud, que propôs a designação de “oral otimista” ou “oral receptivo”. No código diagnóstico atual, a descrição mais próxima é a que fala da personalidade “narcisista”, caracterizada por sua grande necessidade de carinho, apoio, deferência admirativa e expectativa de tratamento especial em virtude de seus talentos ou méritos.

Ainda que o caráter correspondente à luxúria se aproxime da descrição feita por Wilhelm Reich de um caráter “fálico-narcisista”, na nomenclatura médica atual, o extremo deste tipo humano é designado como “personalidade anti-social” e, na forma mais alterada, como “personalidade sádica”. Talvez a descrição mais acertada tenha sido a proposta por Karen Horney de uma personalidade “vingativa”: o indivíduo reprime sua parte terna e débil e se encaminha para a compensação de um sentimento infantil de impotência diante do meio ambiente através de uma busca do poder e uma ilusão de invulnerabilidade. Um excessivo desejo de controlar os demais e, por sua vez, uma grande necessidade de independência e uma grande resistência ao controle por parte de outros – aos que se tende a menosprezar. A serviço da independência e do domínio estão a agressão e a intimidação. Geralmente o anti-social apresenta-se como uma pessoa amigável e social, mas no fundo não se importa com o que acontece ao outro e inclusive a si mesmo: daí a sua capacidade de correr riscos.

O caráter preguiçoso foi vividamente descrito por Ernest Kretschmer como uma variante “hipomaniaca” da personalidade “ciclotímica”. Embora corresponda também ao caráter “masoquista”

da bioenergética, não encontra eco claro no Manual Diagnóstico Norte-americano. Isto é fácil de entender, já que se tende a considerar mais patológica a inadaptação do que a superadaptação, e trata-se de um tipo de personalidade cujos problemas são a tendência a não reconhecer problemas e uma adaptação exagerada ao entorno social.

A caracterologia clínica de hoje destaca a conduta sobre o aspecto dinâmico ou motivacional. Estou convencido de que a caracterologia motivacional que reflete o eneagrama das paixões constitui, como mapa dinâmico, um complemento decisivo para quem busca informação com o objetivo de ampliar sua consciência. O valor terapêutico do *insight* acerca do que seja o coração emocional da neurose só pode ser comparado ao poder terapêutico do *insight* acerca desse coração cognitivo da neurose, que a “protoanálise” apresentada por Ichazo declara o mais fundamental e resistente à mudança. Falarei dele implicitamente como parte do tratamento e mais detidamente dos nove caracteres básicos no capítulo seguinte.

III

AS PERTURBAÇÕES DO AMOR

Depois de terminar uma palestra sobre “os males do amor e os males do mundo” na Universidade de Deusto, um dos assistentes objetou que eu não havia oferecido uma definição de amor. Depois de ter falado durante mais de uma hora sobre o que *não* é amor, pensei: Isto não valeu mais do que uma definição? Não foi mais elegante deixar o mistério inominado, sem entrar em argúcias racionalistas? E me contive de responder: “Por acaso se dá uma definição de Deus nos Evangelhos?”

Se São João não está equivocado ao afirmar que Deus é amor, certamente a tarefa de uma definição preliminar não é simples. Lembro-me da reflexão de Idries Shah sobre um homem que ensinava que a árvore era boa. Havia decidido que toda perfeição e beleza estavam contidas na árvore que dava frutos, refúgio e matéria prima para artesanato, sem fazer exigências. Seus seguidores amaram as árvores e as adoraram em bosques e selvas durante dez mil anos, e comenta Shah que esta gente confundia o imediato com o real, de forma semelhante como o homem se confunde acerca do amor em suas idéias atuais:

“Suas idéias mais sublimes do amor, se apenas o soubessem, podem ser tomadas pelas mais baixas do amor em seus ideais atuais”⁶

Por mais que não intencione uma definição do amor que aspire apontar sua natureza íntima, parece-me oportuno observar que, se é legítimo conceber o amor como algo mais, além de suas diferentes formas, é este algo comum em uma série de experiências diferentes o que não vacilamos em denominar assim. O que tem em comum o amor entre os sexos, o amor maternal, o amor admirativo a um amigo e a benevolência para com um companheiro de trabalho ou curso? Vou me limitar a assinalar que três experiências, três diferentes amores – a atração erótica, a benevolência e a admiração - constituem, em suas transformações e variadas combinações, manifestações inquestionáveis da vida amorosa. Se queremos ir além, podemos apenas recorrer a palavras como “afirmação” ou “valorização”, que expressam pouco apesar de não termos nada melhor.

Certamente, o amor sobre o qual versa tão grande proporção da literatura e do cinema não é o mesmo amor a que se refere o mandamento cristão de amar ao próximo como a nós mesmos. Pelo menos, existe uma ênfase suficientemente diferente para mostrar que os filósofos do amor sempre distinguiram entre *amor* propriamente dito e *caritas*, ou – passando do latim para o grego – *eros* e *agape*: um amor que se associa à sexualidade e se expressa sobretudo na atração mútua dos sexos, e outro amor independente da sexualidade, cuja manifestação prototípica está na relação alimentícia mãe-filho. Independentemente de que existam relações amorosas nas quais

⁶ Reflexiones, Paidós, Barcelona, 1986.

ambos os ingredientes estão presentes, e independentemente também de que haja relação entre estes dois amores (de modo que a compaixão possa alimentar-se da sexualidade, como no caminho tântrico), é certo que ambos são fenômenos possíveis de encontrar em relação de independência ou antagonismo – como tipicamente na cultura cristã, na qual o princípio *agape* se dá em um contexto ascético.

Porém esta dualidade não abarca a gama completa do amor. Se o amor compassivo, eco do amor maternal, é um amor que dá, e o amor erótico puro é um amor-desejo, que anseia receber, existe também um amor-adoração que tanto dá como recebe: outorga sua afirmação ao amado e se alimenta dos vislumbres da divindade que com seu ato de adoração descobre e, por sua vez, nutre.

Hubert Benoit disse que o amor-adoração traz consigo – em maior ou menor grau – a projeção sobre um tu da imagem do divino. Concordo, porém não compartilho com ele a identificação do amor-adoração com o amor erótico, por mais que constitua a essência do enamoramento. Penso que o enamorar-se constitui o resultado de uma convergência entre o erótico e o admirativo, e que o amor-admiração tem sua forma prototípica na relação da criança pequena com seu pai, mais do que com sua mãe (ante a qual sua experiência é mais de amor-prazer ou *eros*, que é um amor-receber). Também do amor socrático ao *sumum bonum* pode-se dizer que é um híbrido de apreciação da sabedoria e atração erótica. O amor-admiração – particularmente presente nesse amor masculino que Platão chamava *philia* – não se alimenta necessariamente de *eros*, como demonstra a devoção a um mestre espiritual ou aquele sobre o qual Nietzsche chamou a atenção: “a mulher ama o homem e o homem ama Deus.”

Existe uma verdade em tudo isto, pois existe um amor que representa um dom desinteressado de si, um amor a algo que não é nem o si mesmo (como amor-desejo) nem o outro (como o amor-dar), e que se pode chamar “amor a Deus” em um amplo sentido da expressão – já que se trata de amor à beleza, à justiça, ao bem ou à vida.

Eros (o amor-desejo), *caritas* (o amor-dar) e *philia* (o amor-admirativo) podem caracterizar-se como amor de filho, amor de mãe e amor de pai, e se relacionam predominantemente com a primeira, segunda e terceira pessoas que distinguem a estrutura de nossa linguagem: o amor-desejo, com seu anseio de receber, privilegia o eu, enquanto que o amor-*ágape* é um amor ao tu, e o amor-admiração projeta a experiência de valorização além da experiência do eu-tu, em uma personificação do transcendente ou uma simbolização do valor puro - Ele. Pode-se também dizer que o amor ao eu acolhe ao animal interior que existe em cada um de nós, criatura de desejos, enquanto que o amor ao tu encara o próximo como pessoa ou ser humano e o amor-admiração encontra seu verdadeiro objeto no divino – seja em uma dimensão universal ou na experiência da divindade encarnada.⁷

⁷ Esta análise faz eco com o proposto por Raimundo Panikkar em seu exame da trindade cristã, *The Threefold Linguistic Intrasubjectivity*, *Archivio di Filosofia*, 1986, núm. 1-3, 593-6

Igualmente pode-se dizer que o amor ao eu animal se relaciona com o nosso instinto de conservação, nosso amor humano ou amor ao tu constitui o florescimento da sexualidade, e nosso amor aos valores supremos se enlaça não somente com o paterno, mas também com o processo de socialização e o instinto social de relação propriamente dito.

É claro que cada um destes três amores pode se degenerar. Assim pois, junto ao *eros* que os gregos adequadamente personificaram em um deus, existe um erotismo carencial que, mais que instinto, merece ser entendido como um derivado instintivo ou um reflexo da instintividade: uma busca do prazer motivada pela dificuldade de encontrá-lo; um hedonismo que encobre e quer compensar uma infelicidade. Podemos caracterizar este excesso e falsificação do *eros* como um amor irresponsável.

Freud identifica *eros* e *libido*, porém dado o uso corrente do termo “libido” para significar o combustível psíquico da neurose – esse “amor ao revés” que busca a si mesmo na obscuridade -, mais valeria reservar *eros* para o amor propriamente dito, que é gesto de abundância e fenômeno de transbordamento que acompanha a plenitude de ser.

A criança vai do amor-receber até a capacidade de dar, ou pelo menos podemos supor que este é o desenvolvimento saudável; na maioria dos casos. No entanto, o indivíduo permanece fixado na necessidade: a frustração precoce se torna crônica e monopoliza as energias psíquicas do adulto. Porque não sabe o que é receber, a pessoa não sabe dar. O amor-receber ou *libido*, então, não só absorve o *eros* do amor-prazer, como até obscurece o amor-dar e o amor-admiração.

Particularmente o amor ao próximo, por sua vez, é nosso conhecido através de sua forma degradada: a hipocrisia. E o mau amor sempre apresenta um aspecto de falsificação; um fazer passar uma coisa por outra, dizendo “isto é amor”. Porém, não obstante seu aspecto de falso amor, o amor supõe também um antiamor: uma voracidade exploradora. A falsificação do amor envolve uma ilusão particular à superidentificação do amor com alguma outra experiência associada e supervalorizada como o prazer, a admiração, o dom da própria subordinação...

O amor-admiração, por sua vez, é raiz de excessos comparáveis a quando o *nomos* ou norma moral amorosa se transforma em legalismo autoritário. Por mais que se fale de amor a Deus ou à pátria, na realidade fala-se em nome do amor com a voz da obrigação. Alimentam tal amor obrigatório os movimentos sociais e as ânsias individuais de poder⁸.

Tão notórias como os excessos sociais do amor-receber, o amor-dar e o amor-admiração são, naturalmente, as insuficiências.

Enquanto que na lei mosaica o primeiro e mais importante preceito é o de amar a Deus, não há lugar para o amor a Deus na psicologia científica, que apenas aceita o conceito “amar” em seu vocabulário (preferindo conceitos objetivos, tais como “reforço emocional positivo”). Talvez Deus nos tenha chegado a parecer irrelevante depois de séculos de nomeá-lo em vão e de degradar sua

⁸ É significativo que o amor à terra e à humanidade vivente se formule como um amor à pátria, mais do que a uma “mátria”.

idéia por meio da associação com instituições religiosas autoritárias fossilizadas. Por isso, quero afirmar minha convicção de que a saúde emocional implica em um “amor a Deus” no sentido amplo da palavra, independentemente de toda a ideologia e compatível inclusive com o agnosticismo. (Quando, por exemplo, alguém perguntou ao velho Buber se acreditava em Deus, ele respondeu algo assim como: “Se Deus é algo independente de mim, não sei; se é alguém com quem posso entrar em relação, sim.”)

O mandamento cristão de “amar ao próximo como a si mesmo e, a Deus acima de todas as coisas” não se refere em verdade a um só amor, mas a um equilíbrio entre três amores: ao eu, ao tu e ao Ele. E não se trata de amar ao próximo *mais* que a si mesmo, mas de amar ao *ser humano* – tanto no outro como em si mesmo – e mais ainda o sobre-humano.

Certamente muitos falam neste princípio espiritual por egoísmo ou escasso amor ao próximo. De irmão, o outro passa a ser um estranho que se ignora, utiliza ou combate. Existe neste amor uma perda do tu, uma perda da capacidade de sentir o outro como sujeito.

Poderia parecer que a essência do egoísmo fosse o amor a si mesmo, porém se examinarmos de perto a situação psicológica do egoísmo, vemos que envolve sobretudo uma apaixonada busca de substitutos do eu e do amor. Mais que uma forma de amor a si mesmo é resultado de uma implícita rejeição de si mesmo; porque o egoísta *não* se ama, necessita preencher este vazio com uma exaltação de desejos secundários. A condição de amizade ou benevolência consigo próprio é algo diferente do instinto: não impulso, mas afirmação generosa do impulso; não motivação animal, mas íntima experiência humana.

Porém não se falha apenas no relativo ao amor humano, particularmente em nosso mundo secular. Penso que um aspecto fundamental das muitas condições patológicas é a perda desse amor que está além do amor ao próximo e do amor a si mesmo, e que é algo assim como um arder da chama divina que está dentro de nós, amando-se. Deste amor sem objeto ou cujo objeto é infinito deriva em grande parte a densidade de sentido da vida, seu “significado”, além de toda razão e emoções interpessoais.

Parte de minha análise do “mau amor” – como o chamaria o Arcipreste – consistirá em uma consideração dos diversos caracteres em relação aos três amores: um amor paternal (*philia*, orientado ao divino), um amor maternal (*agape*, projetado sobre o próximo) e um amor de filho (*eros*, centrado no desejo). O resto deste ensaio consistirá em um tratamento mais amplo de como o amor em cada um dos estilos neuróticos se vê obstruído, falsificado ou traído.

São Tomás propunha distinguir no pecado aspectos que designou como *aversio* e *conversio*: afastamento de Deus e atração exagerada pelo mundo. Como eco deste pensamento encontramos na *Divina Comédia* de Dante a doutrina de que cada um dos pecados capitais representa um diferente desvio do amor – os pecados são para ele formas de amor que, cegadas do seu “Verdadeiro” objeto e de si mesmos, apaixonam-se por reflexos, ilusões e espelhamentos.

Ainda que, minha intenção de tratar os males do amor à luz dos pecados talvez não seja nova para aqueles que recordam a doutrina que Dante põe na voz de Virgílio no quarto círculo do

purgatório, meu tema será o recíproco: o de como as motivações neuróticas constituem um obstáculo para o amor; quer dizer, como estes padrões fundamentais da personalidade que reconhecemos como caracteres básicos (com traços que vão desde o postural e motriz até as formas do pensar) se manifestam em termos de amor. Com a experiência que me deu a profissão de psicoterapeuta proponho-me a tratar, nas páginas seguintes, como em cada uma das neuroses de caráter o amor se vê impedido e falsificado e quais são suas conseqüências problemáticas.

ENEATIPO II. AMOR PAIXÃO

Entrando diretamente no tema deste capítulo, é apropriado começar a descrição dos caracteres pelo segundo dos eneatis, já que, assim como os orgulhosos estão entre os que parecem mais inocentes de todo pecado na apreciação ordinária e também, são os que menos problemas têm em serem amorosos. Justamente constituem o mais “amoroso” dos caracteres.

O fato de que alguns caracteres sejam mais ou menos “amorosos”, no entanto, não significa que têm menor ou maior capacidade de amar no mais profundo dos sentidos. Partamos da premissa de que a saúde mental – e a capacidade de amar que traz consigo – sofre interferência das patologias do caráter de equivalente seriedade. É natural que os caracteres sedutores se mostrem mais amorosos, já que neles está em primeiro plano a falsificação do amor.

Ainda que os orgulhosos pareçam não ter problemas em serem amorosos não significa que não tenham problemas no amor. Uma característica diagnóstica da personalidade histriônica (forma mais aberrante do orgulho) é sua instabilidade amorosa, ligada por sua vez à instabilidade e à superficialidade de suas tão manifestas e intensas emoções.

Estou seguro de que chegam à psicoterapia menos orgulhosos do que pessoas de outros caracteres (à exceção dos luxuriosos). E os motivos mais comuns para que recorram à ajuda profissional são, justamente, os problemas com o amor.

Como pode ser assim, dada a sua disposição carinhosa? Quiçá pelo alto preço que representa seu carinho, preço que manifesta sua condicionalidade. A pessoa com este caráter sedutor se esmera em oferecer um amor maravilhoso, único e extraordinário. Suas aparentemente reduzidas exigências são também extraordinárias, particularmente no que concerne ao amor.

As necessidades neuróticas não se saciam no mundo real, porque sua natureza passional é a de um poço sem fundo. Mesmo na situação ideal de encontrar-se com um amor verdadeiro, a pessoa orgulhosa pode ser suficientemente difícil a ponto de colocar sua relação em crise, pode ser demasiado invasora, por exemplo, ou demasiado zelosa, ou muito infantil, irresponsável ou inconseqüente. Tanto é assim que, junto ao amor aparecem necessidades neuróticas e traços egóicos do outro. O orgulhoso espera sempre um leito de rosas, e as críticas, a impaciência, o aborrecimento e outras reações naturais ante seus próprios defeitos constituirão não só feridas à sua sensibilidade como também feridas à sua imagem: idealizada, maravilhosa, sempre deleitável e incomparável. Tais frustrações, naturalmente serão fatores de desenamoramento e pouco interessa

ao caráter apaixonado do eneatipo II uma relação sem enamoramento. Daí o padrão característico de uma busca apaixonada do amor que vai de relação em relação – terminando sempre em desencanto ou aborrecimento; o suficiente para que seu desejo de amor não satisfeito busque novo objeto.

Não só as frustrações, conscientemente reconhecidas ou não, da vida cotidiana contribuem para a deterioração das relações amorosas: também entra em jogo aquilo que é tão evidente na vida daquele notável amante da história: Jacobo Casanova. O próprio relato de suas aventuras inumeráveis nos faz presente que não é somente o fracasso no amor o que o impulsiona para a aventura, mas o fato de que não busca uma vida amorosa, mas a conquista em si. Quem alimenta seu orgulho de triunfos amorosos não se satisfaz por muito tempo com a demonstração de que o objeto de seu interesse acaba por se lhe render. Uma vez conseguido, passará a interessar-se em re-confirmar seu atrativo ampliando o campo de suas conquistas.

Em ambos os casos, no entanto, o indivíduo sofre de uma espécie de superdesenvolvimento do amor. A relação entre os sexos constitui uma paixão tão intensa que passa a eclipsar outros interesses na vida, com o resultado de que a pessoa parece em certo sentido não ter vida própria e inclinar-se para sua única vocação: a de sua família. Esta última estaria muito bem, se não fosse por esta aparente vocação de abrigar, no fundo, uma sede amorosa que se disfarça excessivamente em um dom.

Naturalmente nada disso seria possível se não fosse porque o amor-necessidade na pessoa orgulhosa se vê efetivamente encoberto pelo amor-dar. O auto-engano é suficientemente perfeito para que o indivíduo se satisfaça com seu próprio dar (mais do que no caso dos outros caracteres). Independentemente do que possa receber do outro, seu próprio dar (que implica “receber” a necessidade do outro) confirma sua auto-imagem de doador: imagem de grande amante, de grande mãe ou de pessoa com sentimentos muito delicados.

Até agora falei predominantemente do amor entre os sexos, que é o campo do amor onde o eneatipo II tende a especializar-se e onde concentra sua forma de dar e encobre sua necessidade de receber. Terreno importante pode ser, também, a relação materno-infantil, propícia para quem se nutre tanto de sua própria dadivosidade como da necessidade alheia.

Para terminar, observemos o desequilíbrio particular em que se expressam, neste caráter, os três amores que contemplamos no começo do capítulo.

Já de início é claro que o amor a Deus a ele interessa relativamente pouco. Ainda além do amor entre os sexos, sua orientação é mais interpessoal que transpessoal. Existe pouco espaço para “objetos ideais” nesta personalidade tão amante do contato, para quem o amor se assemelha ao erótico e à expressão emocional da ternura. Sua vida amorosa está plena de uma combinação de amor ao próximo e amor a si mesmo – só que nesta combinação, como vimos, o primeiro mascara o segundo.

Em meu livro *Enneatype Structures* propus para este fenômeno tão central no EII (que parece tudo dar e nada receber) a expressão “generosidade egocêntrica”. Talvez possamos dizer

que o amor por si mesmo é o maior e o amor ao outro é sua transformação – o resultado de um espelhamento pelo qual a própria necessidade se projeta em parte no outro e, em parte, simplesmente é negada ou minimizada enquanto que se enfatiza o dom de si. Em uma escala real o amor ao próximo se situaria em segundo lugar, entre o amor a si mesmo e o amor a Deus, porém é ele que chama verdadeiramente a atenção. Tanto é assim, que em muitos livros norte-americanos acerca do eneagrama da personalidade que hoje circulam, designa-se este caráter como *helper*, quer dizer “aquele que ajuda”. No entanto, sua capacidade incomparável de fazer passar sua necessidade por abundância de coração desinteressado é o primeiro obstáculo em seu progresso espiritual e terapêutico.

Um *cartoon* em que se vê uma negra com um cupido que deve ajudá-la a colocar o explorador num caldeirão esclarece vivamente o fundo egocêntrico do amor sedutor, que tanto pode se manifestar em uma “vampira” ou através de um caráter doce e infantil como o que Dickens descreve em sua novela autobiográfica *David Copperfield*. A pequena Dora, a quem o escritor se prendeu ao sentir nela o eco do caráter de sua mãe, só proclama que quer ajudar o seu adorado cônjuge, porém é manifesta a sua incapacidade a respeito. Em seu interesse por ajudá-lo, acaba por devorá-lo como o amor de uma vampira. Em ambos os casos, o outro se torna escravo de um grande anseio de amor que precisa ser requisitado.

ENEATIPO VII. AMOR-PRAZER

Resulta oportuno uma vez mais continuar nossa exposição com o sétimo eneatipo, já que se trata igualmente de um caráter sedutor e carinhoso. Só que sua forma de sedução é um pouco diferente e diferente é também sua forma de amar. A pessoa auto-indulgente necessita antes de tudo de um amor indulgente e, como aprecia não ser exigido e que não sejam postos limites, também oferece ao outro permissividade; tanto é assim que la Bruyère, em sua contemplação dos caracteres humanos, chamou a atenção sobre um que parece empenhar-se em cultivar no outro seus vícios e enaltecê-los.

Se o amor ideal que o orgulhoso tanto busca como oferece é um amor-paixão, o ideal de amor do guloso é mais suave, tranqüilo e a salvo de problemas. Um amor agradável que busca o agrado e que poderia chamar-se um “amor galante”, em associação com a vida cortesã da época de Fragonard e a corte de Luis XIV. Vem ao caso citar o que disse Hipólito Taine ao comparar esta forma de amor com aquela exaltada por Boccaccio:

“Boccaccio leva a sério o prazer; a paixão para ele, além de física, é veemente, constante inclusive, freqüentemente rodeada de acontecimentos trágicos e assaz medíocre para divertir. Nossas fábulas são alegres de maneiras muito distintas. O homem busca nelas a diversão, não o desfrute, é jocosos e não voluptuosos, guloso e não glutão. Toma o amor

como um passatempo, não como uma embriaguez. É fruto bonito que colhe, que saboreia e que abandona.⁹

Pode-se dizer que a psicologia do EVII tende a uma confusão entre o amor e o prazer – e portanto entre o amor e a não interferência na satisfação dos desejos. Porém a expressão amor-prazer não evoca plenamente o fenômeno do amor tão leviano deste caráter amável e jovial que nem quer ser um peso para o outro, nem receber o peso de ninguém. Bem se poderia falar alternativamente de um amor-comodidade, o que nos convida a evocar tanto o aspecto grato e apazível desta forma de vida amorosa como de sua limitação.

Uma ilustração da expressão menos que ideal de tal amor-comodidade nos é proporcionado por um chiste carioca – o que me parece apropriado em vista do espírito guloso do Rio de Janeiro -: uma mulher indignada reclama ao seu marido dizendo-lhe que a empregada está grávida. O marido contesta: “Isto é problema dela.” A mulher insiste: “Mas você a engravidou!” Ele replica: “Isto é problema meu.” “E eu, como fico?” Torna a mulher. O marido, despreocupadamente responde: “Isto é problema seu!”

Que um buscador de prazer bata em retirada diante da pessoa ou situação que anuncia aborrecimentos, compromissos, obrigações sérias ou restrições é, seguramente, um dos fatores que torna o amor guloso um amor instável, sempre exploratório: sabemos que tudo isto aumenta à medida que as relações se prolongam; porém não é o único fator, posto que a personalidade do guloso é, por si, curiosa e exploratória, e sempre o distante lhe parece mais atrativo que o que está próximo.

Precisamente a dificuldade de satisfazer-se no aqui e agora do mundo real é outro problema importante na vida amorosa dos “orais otimistas”, que constantemente os empurra para o ideal, o imaginário, o futuro, o remoto. Pensam que é o desejo o que os aliena do presente, porém é duvidoso que isto seja mais que uma aparência subjetiva: mais seguramente é uma implícita insatisfação que motiva sua contínua busca pelo diferente. E dificilmente o ideal por uma suavidade completamente indulgente que busca o guloso pode acontecer na experiência real pouco além do período de encantamento de uma relação nova. A vida tem seus problemas e, no mundo físico, todo cômputo deve tomar em consideração o atrito. O amor-prazer busca relações sem atritos e sabe encontrá-las, só que em escassa medida podem chamar-se relações. Isto é ilustrado eloqüentemente por desenho de William Steig que apesar de não se referir ao amor em si, trata da relação humana.

Existe no EVII uma atitude amistosa generalizada. Trata-se do indivíduo que vai ao restaurante e, rapidamente conhece o garçom ou a cozinheira; conhece também as pessoas do mercado e entra em conversação facilmente. Sua atitude igualitária contribui para isto e é parte de seu caráter amável, simpático e sedutor. Qual é a base disto? Camaradagem? Existe um aspecto

⁹ La Fontaine e suas fábulas, Ed América Lee, Buenos Aires, 1946.

exploratório e, ademais, uma busca de novidades e de experiências, uma busca de possibilidades, de marketing, por parte de quem está sempre procurando promover-se. Lembra o homem de negócios que busca um mercado, e seja quem for que encontre, quer conhecer a situação para ver se descobre oportunidades. Também destaca o aspecto de jogo: como é uma pessoa lúdica, aproxima-se do outro como faz uma criança em relação a alguém com quem pode brincar.

Pode-se entender a base desta não-relação a partir da informação que nos oferece o eneagrama sobre este eneatipo; um eneatipo (EVII) que se relaciona com os anti-sociais (EVIII) e também com os ensimesmados e distantes (EV). Na medida em que o guloso se parece com o luxurioso, vai pela vida como Don Juan, em busca de uma presa, e por mais que se apresente como um galã, leva dentro de si o aproveitador e, também, um esquizóide mais interessado em si mesmo do que no outro. Esta outra forma de egoísmo seria inaceitável para os demais se não fosse compensada por uma dose ao menos equivalente de generosidade galante.

Assim como o guloso é, em geral, um especialista em tornar aceitáveis os seus desejos, também é certo que no terreno específico do amor uma pessoa com este caráter tem pouca dificuldade em fazer-se conceder seus gostos – mesmo quando representem sacrifícios e saiam do convencional, como é o caso da infidelidade. Lembro-me de uma historieta de Quino que representava um personagem com características fisionômicas típicas de um charlatão, em seu consultório de médico rodeado de diplomas. Uma anciã que tinha vindo consultá-lo (presumidamente por um mal cardíaco) é testemunha das instruções que dá para sua secretária: “Por favor, se minha mulher ligar, diga que se comunique com minha senhora para que combinem com minha esposa o aniversário dos meninos.” Na vinheta seguinte se vê que a velha senhora passou muito mal.

Na discussão que se faz dos traços do caráter narcisista no DSM-III põe-se em relevo o *entitlement*, que poderia traduzir-se por um sentir-se com direitos de talento, direitos de superioridade. Porém, a superioridade que o EVII persegue em uma relação amorosa é diferente daquela dos que vão pela vida como pessoas importantes e assumem um papel de autoridade. Neste caso trata-se de uma importância mais sutil: não é que espere ser obedecido, mas escutado e reconhecido como alguém que está inteirado. O homem pode esperar que a mulher seja seu público por exemplo e, igualmente, ocorre com um pai em relação ao seu filho. Correlacionado à necessidade do charlatão de ser ouvido está o fato de que naturalmente não sabe ouvir, e pode ser que ele mesmo não se aperceba disto, já que oferece grande empatia em sua atitude atenta. Também em matéria de paternidade, o amor dos auto-indulgentes é menor do que aparenta ser, devido ao seu talento persuasivo e seu encanto. Um pai pode apenas estar presente em seu lugar e fazer-se querer, no entanto, através de presentes e sorrisos, de modo que seus filhos não se apercebam de sua ausência até estarem crescidos. Neste caso, parte de sua oferenda amorosa será a permissividade – só que às vezes os filhos chegam a percebê-la como um não querer incomodar-se e intuem que se sentiriam mais queridos se lhes fossem impostos limites.

Vejamos agora como é, nos encantadores, a distribuição da energia psíquica entre as três correntes amorosas que vimos anteriormente.

A hierarquia entre os três amores é, no geral, um pouco diferente do caso dos orgulhosos. Enquanto que naqueles o amor pelo divino se vê praticamente eclipsado pelo amor a si mesmo e o amor ao outro, nos gulosos acontece mais freqüentemente uma orientação religiosa e, ainda quando este não é o caso, pode-se falar de um amor ao ideal que corresponde ao âmbito do amor ao divino na forma mais ampla que entendo este termo.

Precisamente a religiosidade ou os afãs espirituais podem constituir um escape para as pessoas com este caráter, pois não apenas as leva a desatender o imediato e o possível em troca do remoto e impossível, como também por uma dificuldade em matéria de disciplina e uma limitada capacidade de encarar-se com as incômodas profundidades da própria *psiquis*, freqüentemente os torna *amateurs* que se amparam na espiritualidade sem entrar num processo de transformação profunda.

Com respeito ao amor por si mesmo, a auto-indulgência do EVII é algo como a de um pai acomodado e sedutor mais do que a de um bom amigo de si mesmo. Porém naturalmente o amor-prazer é um intento de ressarcir-se ante um sentimento mais profundo de privação (como indica o movimento entre o EV e o EVII no eneagrama). Busca-se o prazer justamente para fugir do incômodo psicológico da angústia e da culpa e, na mesma medida, foge-se do próprio desamor e da auto-rejeição.

O amor-dar, como já explicado, é neste caráter, tanto como no anterior, elemento de sedução. Pode-se dizer, portanto, que é uma amabilidade e uma disponibilidade estratégicas. Bem as pintou La Fontaine em suas fábulas da raposa, que se mostra sempre amável com os objetos de seu desejo. Podemos também falar de um amor oportunista. Como ilustração deste tipo pode servir o título que um humorista deu a um de seus livros: *Al patrimonio por el matrimonio*. (Ao patrimônio pelo matrimônio.)

ENEATIPO V. DESAMOR

Eu disse que existem caracteres aparentemente mais amorosos que outros, e comecei pelos que o são em grau mais notório. O que comentarei na continuação é um dos que parecem ser menos amorosos. Novamente, se o amor é um atributo da essência do ser humano – de seu eu verdadeiro ou núcleo central de seu ser - , é algo independente do caráter, seja este mais dádivo, disponível e afirmador do outro, ou mais distante, duro ou crítico; trata-se de diferenças de programação ou de diferenças na estratégia interpessoal e, portanto pertencentes ao mundo do pseudo-amor mais que ao amor verdadeiro. Não obstante, o fato de que o esquizóide pareça menos amoroso vale tanto para ele que o vive a partir de fora como para si mesmo: enquanto que para o grupo dos histeróides, da ala direita do eneagrama, é mais fácil enganarem-se com respeito à sua

própria capacidade amorosa, ao mais esquizóide dos caracteres é mais difícil que a qualquer outro se enganar, e pode sofrer agudamente sua incapacidade de relação verdadeira com o outro.

Por mais que em sua tendência à autculpabilização, o autista desconheça a medida do amor espontâneo em sua *psiquis* – do ponto de vista do ideal do que deveria ser ou fazer -, é também certo que sua programação se volta contrária a este impulso de unificação com o outro que Platão nos oferece em *O Banquete*, como resposta ao que possa ser o amor.

O caráter esquizóide é contrário a este impulso de unificação com o outro, tanto que alberga uma verdadeira paixão por evitar vínculos. Se o amor supõe um interessar-se pelo outro, o esquizóide “autista” é aquele que não se interessa. Não só expressa pouco o seu carinho, como parece uma pessoa mais fria que as demais, mais apática, mais indiferente.

Gosta de receber, sim, porém não pede, porque aprendeu que pedir pode molestar e teme que sua voracidade o leve a uma frustração maior do que a auto-imposta frustração de ser paciente. Inclusive o seu desejo de receber amor está amortecido já que se acomodou vivendo com o menos possível, com as mínimas necessidades que representem dependência de outros e com a necessidade de dar para receber. Mais ainda, tem dificuldade em saber o que recebe porque emocional e implicitamente não acredita no amor mais do que o EVIII, e tende a pensar que aqueles que o manifestam, fazem-no por seus próprios interesses, conscientes ou inconscientes. Ou seja, não acredita que seja digno de receber amor porque não se sente suficientemente valioso ou porque seu próprio desinteresse pelo outro o leva a sentir que não dá o suficiente.

Existe, portanto, uma não-entrega ao amor, não-entrega ao outro, não-entrega à vida e um super controle do medo à entrega, da ameaça que significa a necessidade do outro. Em sua excessiva intolerância pelas exigências ou expectativas alheias, vive o desejo do outro principalmente como uma limitação.

A mais subdesenvolvida das formas do amor é naturalmente o amor maternal, dadivoso e compassivo; o amor ao próximo se vê eclipsado pelo amor aos ideais e a preocupação por si mesmo. Existe pouco sentimento de camaradagem, pouco sentimento de comunidade ou fraternidade com os demais mortais. É também pequena a disponibilidade para com os filhos, que são vistos – mais do que no caso de outros caracteres – como um peso, um impedimento. Outras vezes, entretanto, dá-se uma projeção muito intensa da própria “criança interior” abandonada com o filho, e isto leva à super proteção e a um apego que se expressa em uma relação muito limitadora para este.

Egoísta, o avaro também o é consigo mesmo; não se dá satisfações, pressiona-se e sente que deve ter méritos para dar sentido à vida.

No amor de casal, os problemas derivam de sua escassa disponibilidade, da exigência de não ser exigido, do isolamento e da escassa empatia. São difíceis as decisões de convivência e matrimônio – que implicam na perda da privacidade e do controle exclusivo sobre a própria vida. A sexualidade pode não ser intensa e percebida como uma exigência a mais.

O amor a Deus, cujas exigências se fazem menos presentes que as do próximo, passa a substituir em certa medida o amor humano, ainda que o mesmo amor a Deus se debilite se não está apoiado em uma experiência suficiente do amor humano e do amor a si mesmo. Apesar disso, resulta mais fácil, menos conflituoso relacionar-se com um objeto ideal. Correspondentemente, neste caráter está mais desenvolvido o amor-admiração (amor de filho para pai) que a generosidade.

ENEATIPO IV. AMOR-ENFERMIDADE

Em sua obra *Cinco Rostos do Amor*, André Maurois usa o termo “amor-enfermidade” para designar a paixão amorosa atormentada que caracteriza o mundo psicológico de Proust. Diz Maurois que, à diferença de *Madame* de Lafayette, Rousseau ou Stendhal, Proust já não acredita que a violência da paixão “se torne legítima pela qualidade excepcional dos seres que são seus objetos”. E acrescenta: “Veremos que considera o amor-paixão como uma enfermidade inevitável, dolorosa e fortuita.”

Comentando esta observação à luz da psicologia dos eneatis, diria que tanto o amor do EII como do EIV são apaixonados, com a diferença de que o orgulhoso acredita, exalta e idealiza sua paixão e o invejoso (que não crê em si mesmo) apenas a sofre.

Pode-se dizer que a pessoa invejosa é propensa ao amor. A inveja é um sentimento carencial, uma voracidade do outro, uma espécie de canibalismo amoroso que se autofrustra por seu excesso. Este excesso leva à frustração por dois motivos: porque pede mais do que lhe é dado esperar e porque molesta o outro com sua insistência. A situação pode ser comparada à do bebê que morde o peito da mãe em seu afã; a frustração que o levou a mordê-la em primeiro lugar se soma à produzida por uma mãe dolorida que lhe faz cara feia ou o rejeita.

A exigência excessiva é resposta à uma frustração anterior, naturalmente. É como se estivesse dizendo: “Dá-me porque não me deste o suficiente, compensa-me! Existe nesta exigência de compensação um matiz de vingança. Para um adulto que não se desconhece completamente, a situação se complica porque se sabe “mordedor”, e aquele que tem uma imagem negra de si mesmo – alguém que percebe a carga agressiva que existe em seu amor – não se sente digno e antecipa a rejeição. É algo bem conhecido que a antecipação da rejeição se torna realidade. Um conhecido chiste o explica: alguém se dirige para a casa de um amigo para pedir-lhe o violão emprestado. Já a caminho da propriedade vizinha, pensa que pode ser uma má hora pois talvez seu amigo esteja comendo. Nos poucos minutos de caminhada, fantasia que não só seu amigo ficará aborrecido como terá pouca boa vontade para emprestar-lhe o instrumento. Um violão é uma coisa muito pessoal para alguém que tenha se dedicado tanto a tocá-lo... Depois de ter batido na porta, o amigo o recebe e sorrindo lhe pergunta acerca do motivo de sua visita. Ele não consegue evitar responder: “Vá para o diabo com seu violão!”

Mesmo sendo o gesto da inveja um excessivo pedir, demasiada exigência, esta necessidade do amor alheio se baseia em uma correspondente incapacidade de valorizar-se ou querer a si

mesmo; a pessoa depende exageradamente do outro não por simples desconexão – como no caso do EIII – de seus valores, mas por uma desvalorização mais presente que chega a extremos de uma auto-agressão consciente ou de ódio a si mesmo, um sentimento de ridículo. Quando se fala de uma paixão amorosa, é este o tipo de amor o que se tem presente; o amor-enfermidade, como disse Maurois.

Pode-se dizer que a intensidade da importância que se dá ao amor o converte numa grande paixão; porém mais que paixão poderia chamar-se enfermidade, por seu elemento de dependência e insaciabilidade. Uma dificuldade adicional para a pessoa que tanto necessita carinho se sinta querida, além de sua auto-invalidação é a invalidação do sentimento do outro: “Se tu queres a mim, que sou uma porcaria, que tipo de pessoa és tu? Se podes enganar-te tanto, tua necessidade deve ser tão grande quanto a minha.” A pessoa não pode conceber-se querida e não se permite a satisfação ainda quando poderia dizer-se que a conseguiu, embora isto seja difícil porque é muito característico deste tipo ver o que falta mais do que o que possui. O amor não é suficientemente perfeito, ou suficientemente exaltado ou suficientemente romântico para chegar a tocar a sua sensibilidade. Um amor tão suscetível de ser ferido ou frustrado se contamina de ressentimento precisamente pela frustração ou a necessidade.

O EIV é um caráter demasiado servil, sempre à disposição, adaptável, inclusive obsequioso, empático, ajudante, sacrificado, que agüenta até níveis masoquistas a frustração e o sofrimento, porém ao mesmo tempo cobra-se ou se compensa por todo o seu sacrifício através de uma exaltação de seu próprio desejo frustrado, que se torna voracidade inconsciente.

O amor dos invejosos torna-se mórbido pela intensidade de sua sede do outro, por sua interpretação pessimista das situações e sua tendência à autofrustração. Tão característica como isto ou mais é a tendência a pedir por meio de um “pôr-se doente”. A associação da atitude romântica com a enfermidade é suficientemente reconhecida para que tenha graça para qualquer um o chiste que encontrei tempos atrás em uma revista: um médico inclinado sobre o leito de um enfermo, dizia à sua mãe: “Seu filho é um poeta muito doente.”

Quanto menos permitido é o pedir e mais vergonhoso o desejo, maior é a necessidade de atrair o objeto do desejo “inocentemente”, quer dizer, sem culpa, através da intensificação da experiência – intensificação histriônica, pode-se dizer – da necessidade e sua frustração. Quanto mais proibida é a exigência, mais necessário se faz para este caráter exigir atenção e cuidados, aparentemente sem pretendê-lo, seja através do sofrimento, de seu papel de vítima ou de sintomas físicos e dificuldades variáveis.

Às vezes, chama-se a isto, “chantagem emocional” e observa-se não só entre amantes como entre pais e filhos. A sedução através da debilidade e da necessidade é para nós um recurso feminino tão conhecido como a sedução das irresistíveis, que um par de gerações atrás se expressava em desmaios. Não é, no entanto, mais que uma amplificação do pranto com que toda criança chama sua mãe pedindo-lhe a satisfação de suas necessidades ou socorro.

Contudo, é necessário distinguir o lamento da verdadeira compaixão por si mesmo. Apesar de sua busca de compaixão e sua queixa de não encontrá-la o EIV dificilmente a sente por si e nem sequer lhe resulta fácil recebê-la. Nem para receber coisas boas sente-se com direito, pois não só não se ama, odeia-se, desvaloriza-se e se rejeita.

O amor transpessoal, mais além do eu e do tu, pode-se dizer que não está caracteristicamente na esfera do religioso nem da do bem tanto como na esfera da beleza. Os valores superiores com os quais a pessoa se conecta são principalmente o amor à arte e o amor à natureza. Talvez o amor a um Deus pessoal se complique com o não se sentir merecedor, porque a evocação do divino só intensifica a dor da culpa. Além do mais admirar é coisa muito problemática para os competitivos.

O erótico pode ser veementemente perseguido, pois é algo que tira o indivíduo do ordinário e acalma sua sede de intensidade; porém existe neste caráter uma dificuldade de entregar-se ao prazer, e também ao outro. Tanto é assim que Wilhelm Reich interpretou o masoquismo como expressão de uma inibição orgástica. Também é proeminente a expressão do amor-dar, tipo ágape, que se manifesta como orientação ao serviço, defesa dos oprimidos e empatia. Os que necessitam de piedade não sabem recebê-la, porém se apiedam facilmente dos demais.

ENEATIPO VIII. AMOR AVASSALADOR.

Seguindo a mesma ordem de caracteres do capítulo anterior e abordando agora aqueles da área superior do eneagrama, vejamos a perturbação do amor nos luxuriosos.

Se a indiferença emocional constitui um *desamor*, seria próprio falar de *atração* luxuriosa mais que de *amor* luxurioso como de um *contra-amor*. Conseqüência da sede de intensidade, o impulso para a união sexual toma lugar mais do que conduz à união íntima entre as pessoas, enquanto que o luxurioso (tal como disse Stendhal de Don Juan) considera o sexo oposto como inimigo e busca somente vitórias. “O amor à maneira de Don Juan” – reflete Maurois - “assemelha-se ao gosto pela caça. É uma necessidade de atividade que precisa ser despertada por objetos diversos”.

O amor luxurioso é o amor como no protótipo do “Don Juan” original (quer dizer, o burlador) que antepõe seu desejo para o outro: um amor que invade, que utiliza, abusa, explora, e que exige por sua vez um amor que se confirme através da submissão e do deixar-se explorar. Custa-lhe receber porque não acredita no que recebe. Porque em sua posição cínica, não acredita no amor do outro, tem que pô-lo à prova. Põe à prova o amor do outro, por exemplo desequilibrando-o e observando-o em situações de emergência, ou pedindo-lhe o impossível, pedindo-lhe a dor e a indulgência como demonstração de sua sinceridade.

À parte o aspecto excessivamente avassalador do amor luxurioso, existe um paralelismo de íntima desvinculação que deriva de sua grande necessidade de autonomia. Posto que se trata de um caráter duro que anda em guerra com o mundo, é naturalmente difícil que se possa falar de amor

no sentido de união ou de relação – exceto num sentido exterior. Recebe mal o amor do outro, por mais que constitua uma defesa da própria independência; nega o que lhe é dado e nega o próprio desejo de recebê-lo, posto que significa uma invasão de seu sistema e representa o perigo de sentir-se débil.

O amor (de casal) do EVIII não só é invasor, excessivo e avassalador, como também violento. Não poderia ser menos, já que o caráter violento se revela sobretudo na intimidade. Além de “castigador” exigente e provocador, é anti-sentimental: busca um amor-contato, concreto, não-emocional, que dura o que dura o contato; um amor no aqui e agora sem compromissos e com a negação da dependência, que põe a pessoa em relação com a sua fragilidade, sua insegurança.

O aspecto pseudo-amoroso está no erótico; também em uma sedução que é como uma “compra” do outro ou sua indulgência em certas situações. O amor compaixão é negado porque é incompatível com a notória ênfase do amor-necessidade. O amor-admiração, no entanto, está mais à mão. Por mais que a pessoa seja competitiva, pode reconhecer e admirar intensamente, sobretudo quando se trata de modelos fortes. O amor a si, todavia, é o mais forte; o amor ao próximo vem em segundo lugar, apesar de tratar-se de um ser aparentemente anti-social: é contrário às normas mais que às pessoas concretas, e não é tanta como parece a diferença entre os eneatis tipos I e VIII no que se refere aos impulsos. Em um caso a agressão está muito racionalizada e se percebe como um serviço de boas causas; no outro se reconhece a agressão como tal, e existe uma espécie de inversão de valores em que o bom é considerado mal e vice-versa. Porém existem laços humanos que vão mais além do que são, podem ser mais valorizados do que se considera bom, e a solidariedade social pode levar a atitudes de vingança, de clamor por justiça pelo outro, comparáveis a tomar-se a justiça nas próprias mãos quando se trata da própria vida. O amor a Deus ou ao ideal e transpessoal é o mais débil dos três.

O aparente amor a si mesmo do luxurioso se reconhece como um pseudo-amor, se visto de perto; porque na insaciabilidade avassaladora da busca de prazer, vantagem ou poder, a pessoa não reconhece sua própria necessidade mais profunda: a fome amorosa mesmo. Não é a criança de peito interior que se satisfaz, mas a um adolescente titânico que se propôs a conseguir o que lhe foi dado anteriormente, de tal forma que sua própria força em reclamá-lo passa a ser um substituto do desejo amoroso.

ENEATIPO I. AMOR SUPERIOR

Escassamente se distingue no uso habitual a ira e o ódio, posto que se chama ódio o oposto do amor. Segundo isto, a paixão do EI seria um antiamor. Seu caráter manifesto, no entanto, não é este “contra-amor”, que descrevemos como próprio da violência, o atropelo e a exploração do EVIII. Já vimos como o EI é um caráter bom – entendendo-o por alguém que não odeia, mas que ao contrário, professa o amor.

Assim como o amor do EI é um fenômeno emocional em que falta a ação, o amor do EII está constituído de intenções e atos em que falta a emoção: um amor pouco terno, duro inclusive, dir-se-ia, se a proibição da dureza e um empenho consciente em ser terno não o fizessem menos aparente.

As personalidades dos eneatisos VIII e I são comparativamente agressivas, só que em um a agressão (valorizada) está nua e em outro (desvalorizada), negada, e de certo modo supercompensada, especificamente na vida amorosa e no aspecto amoroso das relações e situações humanas. Enquanto que o EVIII é um “vilão” explorador que exige indulgência ou cumplicidade, o EI se põe frente ao outro como doador generoso e, em virtude disto, sentirá que tem direitos correspondentes.

Sua agressão não desaparece, no entanto, mas se metamorfoseia em exigência e superioridade, em um domínio ou controle sobre o outro não menor do que no caso do caráter avassalador – só que aqui se disfarça (ante os olhos do próprio sujeito) de algo justificado por princípios impessoais.

Uma ilustração de Quino explica o profundo auto-engano dos “justiceiros morais” ou perfeccionistas (para distingui-los dos justiceiros amorais luxuriosos), que disfarçam seus desejos de exigências justas presumidamente desinteressadas: a justiça, que comumente se personifica em uma mulher cujos olhos vendados não distinguem pessoas nem interesses, leva uma venda sobre somente um dos olhos (que comicamente nos recorda o tapa-olho de um pirata, em sua imagem estereotipada), e com sua poderosa espada corta uma fatia de presunto.

A imagem do presunto aqui parece contradizer implicitamente essa pretensão desinteressada dos puritanos, caricaturada por Canetti no retrato de uma vestal incorruptível cuja boca está dedicada exclusivamente ao serviço das palavras e nunca se corrompe recebendo algo tão baixo como os alimentos dos que vivem, os comuns mortais.

A forma de afirmação dos desejos é, então, sua transformação em direitos; e assim como os desejos do rebelde se sustentam em seu poder bruto, os do virtuoso se apóiam em sua superioridade moral. A tal transformação do “eu quero” em “tu deves” alude Quino no resto do seu *cartoon*, que nos mostra, junto à poderosa mulher gorda (que como paródia da justiça cortava o presunto), sobre uma cadeira alta, um juiz; um juiz que, por sua estatura e tipo de cadeira que usa, assim como pela presença de um brinquedo no chão e seu gesto de lambe-se, enquanto come, é a imagem de uma criança, tão impotente como poderoso é o braço da justiça.

Aludir a esta perturbação do amor como “amor superior” implica em um “amor inferiorizante”: o outro, tão beneficiado em aparência por seus atos benévolos, vê-se privado de qualidade moral ou estatura espiritual; é em certa medida vilanizado enquanto é controlado e exigido.

A inferiorização do outro se faz através da crítica, seja a crítica explícita e consciente a seus rendimentos, decisões ou atitudes (“fizeste isto ou aquilo mal” ou “não aprovo tal aspecto de tua vida”) como a crítica menos explícita de um não se dar por satisfeito ante manifestações do outro que não alcançam o ideal de excelência perfeccionista.

Entre os três amores, o mais dominante aqui é o amor admiração: o amor à grandeza, ao ideal. O amor ao próximo vem em segundo lugar, porque é um amor à altura dos ideais, um amor que se associa ao dever, por ser um amor pobre em ternura. E, mais postergado, encontra-se o amor a si mesmo, inconsciente e negado. Sua moral não permite os próprios “desejos egoístas” assim como não permite os alheios. Pode-se falar neste caráter de uma atitude antívida, em vista do excessivo controle repressor dos próprios impulsos, do tabu de sua instintividade e da do outro. Ainda que se trate do amor superprotetor em relação aos filhos ou do amor possessivo em relação ao parceiro, não só há uma perda de espontaneidade do próprio indivíduo, mas também uma relação que destrói a espontaneidade do outro, que se vê envolto em um campo repressor invisível.

Este amor, excessivamente condicional, exige méritos inalcançáveis e perde a espontaneidade. Desconhece sua destrutividade; assume o papel parental não para apoiar, mas para interferir com a criança interior do outro.

ENEATIPO IX. AMOR COMPLACENTE

Neste caso pode-se pensar no amor preguiçoso como o de alguém que não está plenamente vivo. Um amor tíbio, a “meio-fogo”, em que a pessoa não está inteira; oposto ao amor-paixão, pode-se caracterizar como um amor fleumático.

Igualmente cabe dizer que é um amor distraído. Está disposto a dar muito no plano da ação, mas lhe falta atenção à verdadeira necessidade do outro. Vem à minha mente como instância concreta desta falta de atenção à verdadeira interioridade do outro o que alguém comentou uma vez de sua - por demais prestigiosa - analista: “É como uma nana.” Um cuidado bem intencionado onde falta comunicação profunda, empatia e entusiasmo. Seguramente são os EIX aqueles que mais freqüentemente dão ao outro aquilo a que se refere a expressão “presente de grego”: um presente caro com o qual o destinatário não sabe o que fazer nem onde por.

O amor maternal do EIX pode ser inclusive percebido como invasão. Conheço, por exemplo, alguém que recorda haver-se sentido asfixiada pelo peito da mãe. Ainda que se trate de uma recordação real ou de uma extrapolação ao passado de experiências posteriores e inclusive presentes, seu conteúdo é significativo. A menina sentia-se também sufocada pela pesada colcha sobre sua cama, recordação em que parece cristalizar seu sentimento de moléstia ante a mãe que velava por ela em um sentido concreto, mas por quem não se sentia abrigada em um sentido íntimo.

Pode tratar-se de um amor que não escuta, mas que impõe ao outro sua própria compulsão de maternidade ou abnegação conjugal. A situação foi comicamente expressada por Woody Allen em uma imagem de seu filme *Tudo o que você sempre quis saber sobre sexo...*: um grande peito avança distribuindo leite como um abastecedor e assolando a paisagem.

O papel de uma pessoa generosa supõe quase uma segunda natureza, mais que um rol consciente, faz parte da estrutura da personalidade que a pessoa seja abnegada. Mais inconscientemente que em outros caracteres, trata-se de um amor sedutor pois o indivíduo começou

muito precocemente a sentir que necessitava renunciar seus próprios interesses para ser aceitável. Talvez não estivesse seguro de sua situação familiar – como no caso de uma criança adotada – e sentiu que não merece, que não está à altura, que poderia perder seu lugar. Ou foi o sétimo filho de uma família de dez e, para fazer-se ver e escutar, para sobressair, não encontrou outra maneira senão a de não dar problemas. Em outras palavras, seu presente aos pais é a negação de suas necessidades, de sua frustração, de seu clamor ou exigência.

Já que a adaptação aos desejos e exigências alheios se faz predominantemente através da conduta, o amor no EIX é – como no caso do EI – um amor ativo, e em seu aspecto aberrante pode caracterizar-se como abnegação ou benevolência sem a experiência do amor. Tanto na relação entre os sexos como na maternidade, trata-se de um amor institucionalizado, ajustado a um papel social costumeiro.

A desatenção ou desinteresse com respeito à experiência mais íntima do outro pode ser entendida como uma revanche por sua excessiva deferência para com o outro (no plano do concreto e prático): uma “agressão passiva”. Outras formas semelhantes são a negligência, os atos falhos, os esquecimentos e, inclusive, a obediência automática quando esta se torna destrutiva.

Ao examinar a experiência amorosa do EIX em termos da tríade de aspectos fundamentais do amor vemos que predomina o amor ao próximo, enquanto que o amor por si mesmo é sentido como a mais profunda proibição. O amor a Deus tende a ser uma experiência menos proeminente que o amor humano, ainda que uma forte tendência religiosa possa fazer pensar que às vezes não seja bem assim. A tendência religiosa deste tipo de pessoas tende a ser resultado da identificação com os valores da sociedade e de seu amor ao rito, e pode tratar-se de uma pessoa ativa e às vezes piedosa e, não obstante, desespirtualizada pois sua relação com o divino não implica em uma disposição (ou um interesse) à vivência mística.

Parece, no entanto, que para alguns o amor à atividade artística constitui uma ponte entre o material e o espiritual: a arte é um fazer, uma atividade (especialmente o esculpir ou pintar, cujo produto é concreto) e, contudo, um veículo de experiência espiritual e emocional às vezes velada. Chamou-me a atenção ao revisar diversas biografias, encontrar tanto políticos como artistas entre os eneatis IX. Parece que uns são os EIX “propriamente ditos” e, outros IX, aqueles que encontraram o contrapeso para uma vida excessivamente prática num fazer artístico interiorizante.

Há muito de mãe no EIX, como se o doador se intensificasse com o papel de mãe; ainda que em seu momento lhe faltou um profundo amor e se resignou a não senti-lo, é como se quisesse preencher esta carência com seu próprio dar ao outro, projetando sua necessidade em um terceiro. A renúncia é altruísta e a necessidade do outro passa a ser a própria; o outro passa a ser, pois, um substituto de si, de seu ser.

Os acidiosos (e particularmente um subgrupo deles) se permitem, contudo, uma forma especial de amor a si mesmos; uma forma particular de amar-se a si próprio que é às vezes um desvio ou perversão: o amor-comodidade. Por muito trabalho que possa dar o pôr-se cômodo, é um substituto do verdadeiro amor a si mesmo, uma compensação - através da comodidade, o não-

conflito e a suavidade - de uma frustração mais profunda. Expressões deste amor-comodidade são o álcool, o tabaco e a comida. O afeto, inalcançável, é substituído por tais estímulos em tipos como o gregário Mister Babbit, com seu charuto.

A falta de amor a si mesmo no EIX manifesta-se no desconhecimento de suas próprias necessidades profundas, a desconexão da criança interior, a perda de espontaneidade lúdica, o ter-se feito adulto antes do tempo e muitas vezes, de forma muito visível, a tomada de responsabilidades.

ENEATIPO III. AMOR NARCISISTA

Enquanto me pergunto como ou o que é o amor-vão, evoco uma cena de um antigo filme sobre as mulheres de Henrique VIII em que uma de suas amantes irrompe na sala do palácio no mesmo momento em que o verdugo se dispõe a cortar a cabeça de sua predecessora. Vai perguntar-lhe qual é o vestido que deve usar esta noite. O que sobressai na cena é a monstruosa desconexão de um mínimo laço amoroso por sua rival, absorta como está em seu próprio prazer. Porém não se trata de um prazer propriamente dito, mas de um produto deserotizado do eros: a paixão por sua aparência.

Que a vaidade seja um produto da degradação do amor, recorda-me particularmente o sonho de uma mulher de caráter vaidoso no qual, em meio a uma grande conflagração mundial, só queria que a levassem para comprar um vestido, dando claras mostras de que não lhe interessava o que estava acontecendo. Sente-se na cena como uma menininha que quer a si mesma e deseja que a queiram por esta distinção.

Tal preocupação com a imagem chama-se comumente “narcisismo”, e por isto se poderia falar do amor do vaidoso como um amor narcisista. Ainda que o termo “narcisista” tenha sido aplicado a diversos tipos humanos, e o interesse por roupas, cosméticos e aparência pessoal seja somente uma das manifestações do narcisismo próprio do eneatiipo III, tão freqüente como a imagem de si como pessoa competente, como alguém que pode fazer, e tem capacidades. Antecipando-me um pouco ao tema do capítulo final (sobre os males da sociedade) direi que o competitivo afã de eficiência asfixia a própria capacidade amorosa e torna irrelevante a alheia. Uma breve historietta de Quino o expressa muito bem: vê-se num primeiro quadro, alguém como um empresário, sentado em seu escritório, lendo uma passagem do evangelho que diz que “é mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus”. Na imagem seguinte, ele aparece telefonando para o Museu de História Natural do Cairo para informar-se das dimensões de um camelo. Em seguida, encarrega sua secretária de fazer uma chamada para a metalúrgica Krupp... somos narcisistas tanto quanto vendemos nossas almas pela glória – uma entidade que só existe no olho alheio. É paradoxal que um aparente amor a si mesmo (indulgência quanto ao próprio desejo tipo menininha que quer que lhe comprem um vestido) conviva com uma incapacidade de valorizar a si mesmo. A própria valorização faz-se dependente de um espectador

que aprova, quer e distingue ou, mais exatamente, a valorização do mundo torna-se um paliativo que distrai da vivência de vacuidade, artificialidade e perda de identidade.

Trabalhar para a própria imagem distrai de trabalhar para si, e do mesmo modo constitui uma anteposição ao natural e espontâneo resultando em uma boa capacidade de controle sobre os próprios atos. Porém um excessivo autodomínio supõe um obstáculo para a capacidade amorosa, pois implica em uma não-capacidade de entrega. Tão acentuada está a valorização do controle que empalidece a do amor, que pode ser sentido como algo secundário em relação ao trabalho ou ao êxito, algo sentimental, piegas, de mau gosto.

Uma complicação é a competição com o companheiro; outra, o excessivo controle do companheiro ou dos filhos; uma terceira, a dificuldade da entrega, que pode manifestar-se a nível físico como na caricatura de Jodorowsky: um super-homem sexual elástico com infinitos dedos que terminam em línguas, com uma extraordinária capacidade de dar prazer que tanto o absorve que não lhe sobra atenção para gozar. Por trás desta incapacidade de entrega está a desconfiança, o medo da rejeição, o medo de cair no vazio; uma desesperança de fundo num caráter aparentemente otimista: sentir que tem que manter tudo sob controle, cuidar de si mesmo.

Para a pessoa cuja imagem exige autodomínio e domínio das situações pode ser que o anseio de amor se associe a um anseio de deixar-se dominar, e com razão, pois somente com a renúncia do seu próprio domínio e manipulação pode permitir-se ser profundamente tocada. Lembrome de ter visto este tema tratado no cinema em *Swept away*, onde uma mulher desenvolve uma paixão intensa por seu companheiro de naufrágio depois que este a seduz. No entanto, passado o período em que o amor envolve sacrifício de vaidade, este pode ser reinterpretado como mero masoquismo, e igualmente ocorre quando o sacrifício da própria imagem não chega a ser correspondido com o amor desejado.

O amor narcisista é um falso amor, diferente do amor acariciante do EII já que se expressa mais em atos do que na expressão emocional. Associa-se a uma atitude efetivamente mais serviçal. No entanto é mais terno que o EI, cuja benevolência é menos sentida. Todavia, ante a frustração, torna-se acusador e adota uma posição de vítima agressiva. Não é que reclame como o EIV, pois fala pouco o que sente, porém com sua acusação fere a autoestima de quem o frustrou. Expressa a sua raiva sem escândalo aparente, porém com palavras cortantes, precisas e afiadas – e preferivelmente diante de testemunhas. É nestes momentos, nestas fases da relação, que se torna mais notório o fato de que não acredita verdadeiramente no amor. Mesmo quando o recebe não pode acreditar nele, pois não poderia ser resultado de sua arte de seduzir e de sua aparência, de sua capacidade de deslumbrar e de ocultar os próprios defeitos? A dúvida – mesmo que afastada da consciência – alimenta a sedução, e quanto mais se entrega ao cultivo de sua imagem, mais à mercê do outro fica e mais se defende dele através do domínio de si e do cultivo da independência. Sua independência se nutre da dependência de outros: é o poder que confirma o haver-se tornado indispensável. O amor do EIII, portanto sabe fazer-se indispensável e alimenta a dependência.

Enganam-se o homem e a mulher plásticos, ao desconhecer sua inumanidade e assim poder manter uma ilusão de benevolência. Dominam o papel amoroso, como dominam eficientemente todos os papéis; ignorantes do seu sentir, confundem facilmente o sentimento imaginado com a realidade. O mesmo rol amoroso pode ser difícil de sustentar, dado que a intensidade da paixão por gostar gera intolerância à crítica ante o perigo da frustração. As facetas da perturbação amorosa que então aparecem são a frieza e a agressão.

O amor ao tu está submerso na própria imagem. É, um amor cimentado na necessidade de validação pelo outro; orienta-se a serviço da necessidade do outro e pode-se dizer que o segundo serve ao primeiro (quer dizer, a necessidade do outro é primária, e a generosidade, uma estratégia sedutora).

No mundo das relações em geral, pode-se afirmar que este caráter necessita do outro, por que se sente através do seu reconhecimento; é mais amistoso do que a maioria, mais extrovertido, mais voltado para o outro. Irradia alegria, benevolência e adaptabilidade, mas também superficialidade. Tanto no plano social como no das relações sentimentais pode-se falar de um amor sedutor, já que aparenta estar mais com o outro do que verdadeiramente está, e encobre a forma como se serve dele. Uma obra prima na retratação desta situação é o personagem de Becky em *La feria de las vanidades (A feira das vaidades)* de William M. Thackeray.¹⁰

O amor a Deus no caráter vaidoso tende a ser eclipsado pelo amor humano em suas duas formas: amor a si e ao próximo. Este traço característico seguramente contribui para a secularização da cultura norte-americana e do mundo moderno em geral. O sentido prático e o utilitarismo predominam sobre os valores universais; admira-se as pessoas porém não se valoriza o abstrato ou transpessoal. Quanto a um caminho espiritual trata-se no geral do tipo de pessoa que diria: “Que caminho?” Enfim, uma pessoa mundana, como caricaturiza Chaucer no personagem do monge elegante e prático em *Contos de Canterbury*.

ENEATIPO VI. AMOR SUBMISSO E AMOR PATERNALISTA

Falta-nos apenas considerar as perturbações da vida amorosa do medroso. Falar de medo é falar de desconfiança, e existe incompatibilidade entre a desconfiança e o amor – porque falar de desconfiança é falar de sentir-se ante um possível inimigo, e não é fácil amar os inimigos.

Se há temor, e porque o temor exige estar em guarda, teme-se a entrega. Teme ser enganado, submetido, humilhado, controlado; e isto leva também ao autocontrole e à inibição da corrente da vida em vista de uma excessiva necessidade de proteção.

Não menos importante que tudo isto é, no entanto, a contaminação do amoroso com as motivações autoritárias que caracterizam este tipo de personalidade. Digo “motivações”, no plural,

¹⁰ Editorial Planeta, Barcelona, 1985.

para abarcar com o termo tanto a paixão de mandar como a mais comum paixão de obedecer – ou, melhor, de ter uma autoridade para seguir.

Ainda que na apresentação que fiz dos caracteres não assinali as três variedades de cada um deles segundo a *protoanálise*, faz-se necessário, no caso dos autoritários-suspícazes que constituem nosso EVI, diferenciar aqueles demasiado inclinados ao culto de heróis, daqueles que tendem à grandiosidade e a uma visão heróica de si mesmos. No primeiro caso, trata-se de pessoas muito dependentes, para quem a angústia de escolher e a insegurança com respeito a suas próprias capacidades os leva a uma excessiva necessidade de pai. No segundo, aqueles que, em rivalidade com seu próprio pai (às vezes em corpo de mãe) *assumem* a autoridade e se elevam em relação aos demais esperando sua subordinação. Assim como a angústia dos primeiros se acalma ao encontrar protetores, tranqüiliza aos segundos sentirem-se poderosos e obedecidos – como mostra uma caricatura de Hitler: ante uma imensa assembléia, rodeado por seu estado maior, em um estádio em que se ergue uma grande suástica, abre seu discurso dizendo: “Creio poder dizer sem medo de equivocar-me...”

É de interesse saber que Hitler, mal-tratado por seu pai quando criança, desenvolveu a intenção de dar um bom pai ao seu país. Os exemplos extremos (assim como o exagero da caricatura) nos ajudam a compreender o mais sutil, como no caso de muitos que vão pela vida oferecendo-se como pais aos necessitados de autoridade. Para alguém que gosta de mandar, a obediência é uma declaração de amor, para conseguir filhos obedientes, não obstante, terá que se oferecer como pai benevolente, como o lobo vestido de ovelha na fábula.

No entanto, não é mais amoroso que o rol de pai o rol de filho, e a maioria dos covardes passam a vida como orfãozinhos, buscando a proteção de alguém mais forte. Sua posição poderia traduzir-se em um intercâmbio de admiração e reconhecimento. “Aceita-me como filho e te darei minha devoção filial”.

Não é que não existam diferenças de estatura na mente como no corpo, e não é que numa relação determinada esteja bem que um ou outro tome certo tipo de decisões; porém não é igualmente certo que a maior parte das pessoas é incapaz de relações fraternais igualitárias? É esta a perturbação do amor que surge em resposta ao medo, e que é característica das pessoas em cuja personalidade ele é central. Assim como alguns vão pela vida demasiado orfãozinhos buscando proteção, existem outros que vão demasiado “paternalisticamente”. Um seduz pela inofensividade; o outro oferecendo orientação e seu conhecimento de certas verdades. Trata-se, pois, de um pai que diz como são as coisas, que se apaixona em ser um mestre, e que pede adesão, fidelidade e obediência não só com os atos, mas também na maneira de ver.

Independente de ser um problema a desconfiança ou a excessiva entrega a partir de um sentimento de obrigação ou dever temeroso, existe o problema da ambivalência: existem amor e ódio; confiança e desconfiança; domínio e, outras vezes, submissão – e uma contínua pergunta acerca de qual seja o sentimento verdadeiro ou a atitude certa.

Penso que quando Freud definiu a maturidade como um deixar para trás a ambivalência infantil, disse algo de validade universal, porém especialmente descritivo da situação do EVI, para quem chegar a amar é destituir-se do ódio inerente à sua situação de inimidade frente a um mundo fantasmagórico.

Além da presença da agressão no ambivalente mundo do temeroso, o amor dificulta seu caráter acusatório que pode fazer-se torturador.

Não se pode falar de amor a alguém quando se tem a posição autocondenadora característica da *psiquis* do EVI. Falta amor pela própria criança interior nesta *psiquis* que funciona a partir do controle – enaltecendo o dever – mais que a partir do desejo. Pode-se dizer que, acusatoriamente, o temeroso se endemoniza: um demônio interior aponta para fora de si dizendo “lá está o demônio” e os principais acusados são a espontaneidade e o corpo. Tudo tem que passar pelo controle consciente, porque implicitamente se pensa (na linha de Freud) que se tem um fundo monstruoso que, se liberado seria algo horrível e incompatível com a vida civilizada.

No tocante às relações de casal e ao mundo social, aparecem o medo e a agressão em contínuo intercâmbio. Teme-se a espontaneidade como se fosse agressão e a repressão engendra agressão verdadeira. Seguramente a quantia de agressão em nosso mundo é, em parte, reflexo da grande proeminência do caráter EVI em seu seio.

Com respeito ao mandamento de amar a Deus sobre todas as coisas, pode parecer que os EVI não são culpáveis como o são em sua falta para com os outros dois amores. Existe uma tendência religiosa, uma tendência ao arquetípico, ao mundo ideal, que às vezes se torna um substituto de valor no mundo da ação, como sugere esta história de Nasruddin na qual um alfaiate diz que vai entregar um traje para certa festa “se Deus quiser”. O cliente lhe pergunta: “E quando seria se deixarmos Deus fora do assunto?”. Também o religioso substitui o aspecto emocional interpessoal. Basta pensar no amor de tantos nazistas por sua mitologia, seus clássicos e a grande música, em uma atitude segundo a qual “meu Deus é maior que teu Deus, minha cultura é maior que a tua” ou “estou mais próximo da grandeza que tu”.

O indivíduo sente-se endeusado pela proximidade a seu Deus, porém nisto existe algo dessa paixão de endeusamento que é parte do sistema paranóide. Nele a busca de amor se transforma em anseio de poder, que é por sua vez desejo de identificar-se com o pai poderoso. Canetti o ilustra em seu personagem que rugiu do alto do Sinai com grande juba. De forma paternalista quer confundir o outro (e seguramente se confunde) em interpretar, como amor aos demais, sua paixão de lhes impor a verdade segundo o Livro dos Livros. É assim como o amor a ideologias ou a personagens quase divinos se sente próximo ao amor a Deus, porém trata-se de uma espécie de narcisismo vicário; como uma criança que diz à outra de sua idade “meu pai é maior que teu pai, olhe como é grande o meu pai”.

Ainda que em geral não me considere uma pessoa especialmente severa, com frequência o sou no meu papel terapêutico e cada vez que falo ou escrevo acerca dos eneagramas da

personalidade. Quando dizia, no final do preâmbulo deste livro, que me havia saído severo, referia-me implicitamente a este capítulo. Espero que alguns de meus leitores tenham este “bom estômago” de que fala uma das resenhas norte-americanas sobre minha obra anterior dedicada à psicologia dos eneatis. ¹¹

“É uma demolição, tu te encolhes, choras, porém se tens um mínimo de honestidade não podes deixar de olhar. Suas descrições tocam demasiado no íntimo. A evidência é demasiada; os fatos se amontoam com demasiada precisão (...) não há para onde fugir, nem onde se esconder: está falando de ti (...) Este não é um caminho para aqueles que têm um estômago frágil. Porém, quem disse que a transformação poderia ser fácil?”

¹¹ Enneatype Structures, op. Cit.