O tabu frente ao problema da morte *

WILMA DA COSTA TORRES **

Análise sumária da interdição da morte como característica estrutural do século XX é aqui apresentada dentro de duas perspectivas: histórico-antropológica e psicológica. As possíveis causas do estabelecimento do tabu frente ao tema da morte são apontadas, bem como as recentes tentativas para vencer o interdito por parte das ciências humanas, inclusive a psicologia.

"Um único ser vos falta e tudo fica despovoado." Mas não se tem mais o direito de dizê-lo em voz alta.

Philippe Ariès

Sylvia Anthony (1, p. 8), citando Flugel, escreve: "Os organismos vivos morrem e se reproduzem e esses dois aspectos da vida exercem sobre nós um fascínio... Tanto o sexo quanto a morte são freqüentemente desagradáveis, uma vez que tendem a suscitar ansiedade, o que nos leva a reagir frente a ambos pelas mesmas estratégias de fuga, repressão, tabu e simbolismo".

Embora, nos últimos cinqüenta anos, progressos tenham sido feitos na remoção de muitas defesas que haviam transformado o sexo em tabu, o mesmo não ocorreu em relação ao tema da morte. A rigor, no século XX, a morte substituiu o sexo como principal tabu, ocorrendo verdadeira inversão, ou seja: quanto mais a sociedade foi relaxando seus cerceamentos vitorianos ao sexo mais foi rejeitando a morte. Assim, houve época em que se dizia às crianças que elas haviam nascido de

* Reprodução das páginas 1 a 15 da tese *O conceito de morte em diferentes níveis de desenvolvimento cognitivo: uma abordagem preliminar,* apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em psicologia aplicada no CPGPA/ISOP/FGV.

** Psicóloga do ISOP e Prof.ª Assistente do Instituto de Psicologia da UFRJ. A autora expressa seu agradecimento a Ruth da Costa Torres e Wanda Gurgel Guedes, suas interlocutoras permanentes durante a realização da tese. Será apresentada, em um número próximo desta revista, revisão da literatura psicológica relativa ao tema da morte, focalizando especificamente a área da psicologia infantil.

um repolho, mas estas assistiam às cenas de despedida de um moribundo. Hoje as crianças são desde cedo iniciadas na fisiologia do nascimento, mas quando se surpreendem com o desaparecimento de um ente querido alguém lhes diz que este descansa em um jardim.

Ora, se a morte é inevitável, sabemos conscientemente que é psicologicamente ingênuo ou filosoficamente insustentável negar sua importância. Por que então a existência do tabu?

Philippe Ariès (2), em sua análise histórica das atitudes do homem frente à morte, destaca inicialmente a morte familiar e humanizada, que se estende do período neolítico até o início do século XIII. Neste período, os homens ritualizam sem dramatizar e convivem fraternalmente com a morte. A partir do século XIII, a morte se transforma em drama pessoal e solitário. A ênfase não se encontra mais em um julgamento final coletivo, ritualizado, mas no julgamento final imediato, na hora da morte. Segue-se o terceiro período, do século XVII ao XIX, no qual o medo da morte pessoal é substituído pelo medo da morte do outro. Neste período a morte é mantida à distância, uma vez que não é tratada nem na perspectiva da ressurreição final, nem em função da angústia individual, mas existe como grande espetáculo de advertência. Finalmente, no século XX, o mundo ocidental passa a conhecer a morte oculta na estatuária comercial, proibida no discurso manifesto, ausente no luto das roupas, que reprime expressões e impede aprendizagens.

Como se poderá compreender o sentido das mudanças assinaladas por Ariès?

O estabelecimento de um tabu tem sentido profundo que não é fácil depreender. O interdito da morte parece ocorrer repentinamente após longo período no qual o que se constata é um sentimento duradouro e intenso de familiaridade com a morte – a morte domada. A morte é para cada um o reconhecimento de um Destino em que a própria personalidade é quase aniquilada. Esta atitude frente à morte exprimia o abandono ao Destino e a indiferença às particularidades da individualidade.

Sutilmente, entretanto, a morte deixou de ser a aceitação de um Destino sem discernimento para tornar-se o lugar onde as particularidades de cada vida aparecem no grande dia, quando tudo é pesado, pode ser mudado, perdido ou salvo. Assim, nos séculos XIII e XIV, um sentimento mais pessoal e interiorizado da morte traduziu o violento apego às coisas da vida bem como o gosto amargo do fracasso, confundido com a mortalidade, como assinala Philippe Ariès (2, p. 64): "... uma paixão de ser, uma inquietude de não ser bastante"

Portanto, a partir dos meados da Idade Média, o homem ocidental – rico, poderoso ou letrado – reconhece a si próprio em sua morte, descobre a morte de si.

Na época moderna, apesar da aparente continuidade dos ritos, a morte problematizou-se. No âmbito do imaginário, aliou-se ao erotismo para exprimir a ruptura da ordem habitual. Na religião, significou o desprezo pelo mundo. Na família, tornou-se a separação inadmissível, a morte do outro, do amado.

Assim, pouco a pouco, a morte foi assumindo forma mais longínqua e, no entanto, mais dramática. No século XIX, a morte aparecia em toda parte: cortejos fúnebres, roupas de luto, visitas aos túmulos, etc. Esta pompa, entretanto, ao que parece, já ocultava o relaxamento das antigas familiaridades.

Finalmente, deste eloqüente cenário da morte passa-se para a morte tida como *inominável,* oculta, silenciosa, do século XX. Neste caso, pergunta Philippe Ariès (2, p. 64): "Seria necessário admitir, por um lado, um recuo da vontade de ser no homem contemporâneo, ao contrário do que se passara na segunda fase da Idade Média e, por outro, a impossibilidade, para nossas culturas tecnicizadas, de reencontrar a confiança ingênua no Destino, que durante tanto tempo os homens simples manifestaram ao morrer? "

Ou ainda: "A correspondência entre o triunfo da morte e o triunfo do indivíduo durante a segunda fase da Idade Média convida-nos a perguntar se não existiria hoje uma relação semelhante, mas inversa, entre a 'crise da morte' e a da individualidade". (2, p. 157)

Na análise da inversão de sentimentos e de idéias ocorrida no século XX uma causalidade imediata aparece: a necessidade da felicidade e a obrigação social de contribuir para a felicidade coletiva, o que leva diretamente à América, onde nasceu esta atitude contemporânea diante da morte. Entretanto, seria apressado dizer que em uma sociedade hedonista não haveria lugar para o sofrimento e a morte. Seria tomar o efeito pela causa. A relação entre o hedonismo e o interdito da morte a rigor não é evidente. Mas, ao que parece, esta atitude se liga, principalmente, ao quase monopólio afetivo da família no mundo ocidental.

Assim, segundo Ariés, é na história da família que se deve buscar inicialmente a explicação para a renúncia do homem à sua propria morte. Este, que até o século XVII participava da própria morte, porque via nela o momento em que sua individualidade recebia forma definitiva, a partir de então divide-a com a família; no século XX, a conspiração da família acentua-se, privando-se o doente terminal de sua própria liberdade.

Além da pressão do sentimento familial, o progresso da medicina também contribuiu para escamotear a morte, na medida em que substituiu, na consciência do homem atingido, a morte pela doença. Cada vez se morre menos em casa e mais no hospital, e neste espaço hospitalar é o poder médico que programa o novo modelo de morte, a *morte aceitável.* De acordo com este modelo, é a equipe médica, em cumplicidade com a família, que prevê a hora da morte e estabelece a trajetória da agonia. Se o doente se conforma, o equilíbrio moral do meio hospitalar não será perturbado. Ao contrário, haverá estado de crise no hospital se o doente morrer de modo diverso do previsto, o que vem a ser a *morte embaraçosa.*

Aliás, Kübler-Ross (6, p. 8-9), ao analisar a morte contemporânea, refere-se também à substituição da família pelo médico ao afirmar: ". . . hoje em dia, a morte é mais solitária, mecanizada e desumanizada. Tornou-se solitária e impessoal porque o paciente é retirado de seu meio familiar, dopado para não protestar, levado para a sala de operações ou para a unidade de tratamento intensivo . . .

transformado em um objeto de grande preocupação e investimento financeiro . . . Será esta abordagem uma maneira de lidar com a ansiedade que um doente terminal desperta em nós e de reprimi-la? Será nossa concentração no equipamento uma desesperada tentativa de negar a morte inevitável? Será que deslocamos todo o nosso conhecimento para as máquinas por serem elas mais distantes de nós do que a face sofredora de um outro ser humano, que nos relembra a nossa impotência, os nossos próprios limites e a nossa própria mortalidade? "

A sociedade moderna, além de privar o homem de sua própria morte, vai além, proibindo aos vivos parecerem comovidos com a morte do outro e interditando o luto, o que leva à exclusão do culto dos cemitérios e, em suas últimas conseqüências, à aceitação da cremação.

Como assinala Ariès (2), esta aparente indiferença e insensibilidade contemporâneas diante do culto aos mortos – que recusa reconhecer no homem atingido pelo luto um doente que deve ser socorrido – leva o sociólogo Gorer a descobrir a generosidade dos hábitos ancestrais, a velha civilidade mais compreensiva, talvez mais "moderna", mais sensível aos efeitos patológicos de um sofrimento recalcado. Ariès se interroga então, da mesma maneira que Gorer, se grande parte da patologia social de hoje não teria sua origem na expulsão da morte da vida quotidiana.

A agressividade do homem moderno, um dos aspectos desta patologia social, tem preocupado alguns autores, conforme assinala Anthony (1) ao citar o exemplo de A. Koestler que associa esta agressividade com a inadequação do conceito de morte.

Domenach (4), referindo-se também ao desapossamento da morte individual, assinala o seguinte paradoxo: se por um lado, no mundo moderno, fala-se da morte de Deus; da morte dos povos, das línguas, etc., e vive-se uma época de destruição acelerada do meio humano e natural, por outro lado esforços crescentes são feitos no sentido de fixar o que está condenado a desaparecer, e não se fala da própria morte. Esta antítese leva a uma situação absurda: enquanto cada um é isoladamente convidado a esquecer que é mortal, paralelamente é obrigado a reconhecer-se como destruidor e assassino do meio e a tomar consciência de sua própria finitude.

Este desencontro do homem moderno com a morte leva-o, como observam Gold e Ollendorff (5), a adotar, não só em relação ao doente terminal mas também em relação à velhice, uma atitude que Margaret Mead chamou de "a conspiração do silêncio".

A interdição da morte como característica estrutural da civilização contemporânea é o reflexo de uma crise maior, a crise da individualidade, assinalada não só por P. Ariès (2) mas também por E. Morin (6).

Segundo Morin, a filosofia e a literatura são os barômetros do grau de angústia difusa, das desordens, das rupturas de uma sociedade doente. Refletem, no século XX, clima de angústia, neurose e niilismo, mostrando o abismo entre a individualidade e o mundo em estado de crise total.

Assim, a destruição do eu cultural, a exaltação biológica, o super-humano, o prazer, o jogo resumem todo o pensamento de Nietzsche, que representa a grande volta contemporânea ao biológico. Nietzsche procura negar e esquecer a morte, jogar-se no mar do querer viver, identificar-se, e encontrar a todo o preço a libertação. A obediência total ao querer viver é a vontade de curar a doença da individualidade pelo enxerto e domínio violento do biológico sobre o cultural, do animal sobre o humano. Mas, como assinala Morin, o homem nunca será animal e a consciência acompanha sempre as tentativas de esquecimento. O homem sabe que procura esquecer a morte e este saber, que ele não pode destruir, lhe traz continuamente o espectro.

Já a filosofia existencial "vive" a crise da individualidade como experiência antropológica fundamental. A angústia vai-se tornar a grande detectora, o sexto sentido com o qual o filósofo da existência pressente o seu próprio destino e a sua própria morte. O esforço para assumir a morte vai-se efetuar na e pela experiência da angústia. A última resposta à angústia será encontrada na própria angústia. A angústia para Heidegger é a experiência do nada. Enquanto experiência do nada a angústia revela a estrutura fundamental da morte na existência humana. Assim, a angústia, e conseqüentemente a própria morte, é o fundamento da individualidade. Mas este êxtase nascido da angústia nega, ao que parece, o caráter angustiante da angústia e inverte-lhe o sentido. Assim, em Heidegger a angústia diante da morte se transforma em magia da morte como não-absurda. Em oposição à metafísica heideggeriana, o existencialismo cristão afirma que a própria angústia nos revela a morte e o nada como se opondo à tendência mais profunda e inevitável de nosso ser. A pessoa humana, em sua própria essência, não é existência para a morte.

E. Morin, em sua análise, restringiu-se à filosofia e à literatura porque estas nunca deixaram de falar da morte. Entretanto, como assinala Ariès (2), o silêncio em relação ao tema da morte começa a ser removido nas ciências humanas. Tanto assim que, depois do livro de Morin, editado em 1951, surgiu uma história da morte (A. Tenenti) e uma sociologia da morte (G. Gorer), bem como estudos interdisciplinares (H. Feifel).

Também a literatura de opinião fornece os primeiros sinais de redescoberta da morte. Atualmente, quase que mensalmente a imprensa francesa, inglesa ou americana destaca algum livro ou fato peculiar observado sobre a morte.

Alguns autores, entretanto, revelam certo ceticismo em relação a esta publicidade em torno da morte.

A. Dumas (7) considera que a morte ressurge como problemas mas não como encontro. Para ele, a morte morre de sua ausência de significado em uma sociedade que duvida da fé, do heroísmo e do medo. O homem necessita formar imagens da vida e da morte e assim atribuir à vida um sentido. Ora, esta tarefa foi sempre favorecida e auxiliada pela sabedoria de uma cultura com mitos e ritos, o que não ocorre no século XX.

Retrocedendo no tempo verifica-se, conforme a análise de Morin (8), que a

necessidade de mitos e ritos já foi sentida pelo homem de Neandertal que não só recusa a morte mas também a rejeita, que a vence, que a soluciona no mito e na magia.

Jung, citado por Evans, também chama atenção para o que uma educação sem humanidade está fazendo ao homem quando afirma: ". . . ele perde suas ligações com a família, com o passado . . . aquele passado em que o homem sempre viveu. Hoje, acredita-se que nascemos tábula rasa, sem história, mas o homem sempre viveu no mito (9, p. 137).

Domenach (4, p. 417) acha difícil que uma sociedade que coloca os indivíduos abaixo da instituição possa ter alguma contribuição a dar em relação ao tema da morte. Segundo este autor, "a elaboração do luto permanece incompleta quando nem a comunidade, nem a fé, nem a festa estão presentes para ajudá-la".

C. DeMuth Berg (10, p. 29) também se pergunta: "Que contribuições positivas poderá trazer com seus estudos sobre a morte uma sociedade tecnológica que perdeu a visão das necessidades humanas e individuais e que parece encaminhar-se para a aceitação da violência sem sentimentos como sendo um fato natural da vida? "

O interesse atual sobre o tema da morte será, portanto, apenas a conseqüência de um modismo passageiro, a volta do reprimido ou ainda, como assinala Giard (11, p. 529), "a procura desordenada de uma linguagem nova, adaptada à realidade da morte, como se procurar palavras para dizê-la nos proporcionasse novos gestos para vivê-la? " Talvez todas estas razões se completem . . .

Do ponto de vista psicológico e psicanalítico observa-se o mesmo tabu e a mesma situação paradoxal em relação ao tema da morte.

Wahl (12, p. 16-29) assinala: "É um fato surpreendente e significante que o fenômeno do medo da morte ou da ansiedade em relação à mesma (tanatofobia), embora não seja clinicamente raro, quase não tenha descrição na literatura psiquiátrica ou psicanalítica . . . Isto significa que os psiquiatras, assim como os outros mortais, relutam em considerar ou estudar um problema que é tão íntimo e pessoalmente indicativo da condição humana? Talvez eles, tanto quanto seus pacientes, estejam confirmando a observação de La Rochefoucauld de que 'não se pode olhar diretamente nem para o sol nem para a morte'"

Freud (13) aconselhou ao homem que lidasse honestamente com suas atitudes frente à morte, a fim de tornar a vida mais suportável. Entretanto, a análise da obra de Freud revela uma rejeição do medo inconsciente da morte, a qual, provavelmente, desempenhou importante papel na elaboração de sua teoria sobre o instinto de morte.

Na formulação final da teoria de Freud (14, 15), dois instintos básicos impulsionam a ação humana, um para o amor e a integração, e outro para a desintegração e a destruição.

Segundo assinala Jones (16), Freud contentou-se inicialmente em enunciar o conflito mental em termos dos impulsos eróticos, derivados do instinto de reprodução, e dos impulsos do Ego, incluindo-se aí, predominantemente, o instinto de

conservação. Esta postulação foi reformulada em 1914, quando chegou ao conceito de narcisismo, no qual deveria ser incluído o instinto de conservação. Assim, o único conflito visível era entre duas formas de instinto sexual: Os impulsos narcisísticos e os aloeróticos. Ora, isto era insatisfatório uma vez que Freud sempre esteve certo da existência de outra forma de instinto, além do sexual. Temporariamente o rotulou de *auto-interesse*. Pouco depois, dois fatos ocorreram: Freud chegou à conclusão de que o instinto agressivo era distinto do instinto sexual e constituía elemento primário do Ego, e constatou que a compulsão à repetição, observada em comportamentos lúdicos, nos sonhos dos neuróticos de guerra e no comportamento autodanificante dos masoquistas, era característica da vida instintiva que em sua natureza, portanto, era essencialmente conservadora. A partir de então, ultrapassando a esfera biológica, Freud, dá importância transcendental à compulsão à repetição. Provavelmente por influência de Fliess, que explicava todos os acontecimentos da vida através de inevitável periodicidade, e da doutrina nietzschiana do "eterno retorno", Freud igualou a tendência à repetição com a tendência a voltar a uma etapa prévia, o que, como observa Jones, está longe de ser evidente.

O fato é que Freud chega à conclusão de que o objetivo fundamental de todos os instintos é a reversão a um estado anterior. E se os instintos visam o passado, por que haveriam de estancar diante da possibilidade de reduzir um organismo vivo ao estado pré-vital, o da matéria inorgânica? Assim, o fim último da vida deveria ser a morte. Desta maneira surge o célebre conceito do instinto de morte.

Ernest Jones faz a essa teoria duas objeções. A primeira é que Freud usa como base para sua argumentação uma teoria da recapitulação já ultrapassada na embriologia. Além disso, o fenômeno da recapitulação, dentro desta postulação, não implica retroceder? A célula está influenciada por sua história anterior, porém como algo que a guia para frente e não como estímulo para voltar ao passado. A segunda objeção é que Freud parece confundir *telos* e *finis*. O fato de que o corpo é composto de matéria que é e se tornará inorgânica não fornece embasamento para o argumento de que este é o objetivo do organismo.

Cabe acrescentar que Freud, apesar de defensor da teoria evolucionista, ao postular o instinto de morte não está aceitando a concepção darwiniana do instinto como um princípio genérico de explicação. Pois, como observa Money-Kyrle (17) os instintos, na acepção de Darwin, se desenvolvem pela seleção de mutações que favorecem a sobrevivência dos filhos e dos pais que os geram. Como imaginar, então, o desenvolvimento, por seleção, de um instinto de autodestruição?

Anthony (1) assinala, ainda, que o próprio comportamento de Freud entra em contradição com sua teoria. Sua biografia informa que, ao ser deflagrada a guerra de 1914, o pacifismo não fez parte de suas reações. Durante a segunda guerra, entretanto, o próprio Freud, em carta aberta a Einstein, escreve: ". . . por que devemos protestar contra a guerra . . .? Não podemos fazer mais que odiá-la.

Somos pacifistas porque nossa natureza orgânica nos fez assim". Ora, à luz de seu comportamento anterior, observa Anthony, este argumento é estranho, uma vez que dificilmente Freud pode estar sugerindo que entre 1914 e 1932 sua natureza orgânica e constituição psíquica tenham mudado radicalmente.

O fato é que, como decorrência de sua teoria do instinto de morte, Freud usa o argumento analítico contra a existência de um medo básico da morte afirmando que o que se pensa conscientemente ser o medo da morte é, na verdade, uma cobertura para outros medos inconscientes. Assim, para Freud (18), o medo da morte surge subseqüentemente ao período edipiano, como produto simbólico do medo de castração, para ele o maior dos medos.

Esta interpretação do medo da morte como produto simbólico do medo de castração é, como sugere o próprio Jones (16), o produto de preocupações subjetivas mais do que de observações científicas, tanto assim que Jones recusa essa teoria e a interpreta à luz do próprio complexo edipiano de Freud.

Na teoria de O. Rank o medo da morte é tratado também como fenômeno derivado e secundário. Rank (19) considera que todas as ansiedades são causadas pela experiência do processo de nascimento e que as reações fisiológicas e psicológicas associadas com o medo, inclusive o da morte, recapitulam as reações do nascimento. Afirma que "a tendência à angústia, inerente à criança, tendência que deriva do trauma do nascimento, se transfere facilmente para todos os objetos possíveis; manifesta-se ainda, de modo direto, biológico, por assim dizer, na atitude característica da criança com relação à morte . . . De modo geral, a criança não possui nenhuma idéia abstrata da morte, mas reage a cada caso de morte particular. 'Estar morto' equivale para a criança a 'estar ausente', isto é, separado, o que se refere diretamente ao traumatismo inicial".

Em relação ao tema da morte, parece que, na perspectiva psicanalítica, quem mais corajosamente o enfrentou foi M. Klein, ao afirmar que a fonte mais profunda do medo no homem é o medo da morte. Assim, como observa Riviere (20), para M. Klein, todos os medos estão profundamente relacionados com o mais profundo dos medos de que, em última instância, "qualquer perda" possa significar "perda total".

Freud (21) negou o medo da morte como ansiedade primária baseado na observação de que o inconsciente, aparentemente, nada contém que dê substância ao conceito de aniquilamento da vida. M. Klein (22) discorda deste ponto de vista justamente porque suas observações analíticas demonstram a existência, no inconsciente, de um medo de aniquilamento da vida. Ao se supor da existência de um instinto da morte é preciso supor, igualmente, que nas mais profundas camadas da mente existe uma reação a este instinto na forma de medo de aniquilamento da vida. Assim, o perigo resultante da atividade interior do instinto de morte é a primeira causa de ansiedade.

Freud (18) sugeriu que a principal técnica ao alcance do instinto de vida em sua luta contra o instinto de morte é o desvio deste último para o exterior. Considerou este mecanismo a origem da projeção. Seguindo essa linha de pen-

samento, M. Klein (22) formulou a hipótese de que a ansiedade é suscitada pelo perigo que ameaça o organismo, decorrente do instinto de morte. Para Klein a capacidade de um organismo para "reconhecer" o perigo oriundo de seus inimigos potenciais resulta da evolução de uma tendência para projetar neles a agressão que se sente dentro do referido organismo. Sendo assim, o medo da morte não seria o medo do instinto de morte originalmente dirigido contra o próprio organismo, mas sim o medo da agressão projetada para atender aos interesses da própria autoconservação.

Finalmente, cabe salientar que também na psicologia resistências começam a ser sentidas contra a morte interdita. Nos últimos dez anos publicações cada vez mais numerosas têm por objeto as condições e as reações sociais e individuais frente à morte.

Summary

A brief analysis on the interdiction of death as a structural characteristic of the twentieth century is presented here under two perspectives: historic-antropological and psychological. The possible reasons for the development of a taboo towards the dealth topic are pointed out, as well as the recent efforts developed by the human sciences, including psychology, to overcome this interdiction.

Referências bibliográficas

1. Anthony, Sylvia. *The discovery of death in childhood and after.* New York, Basic Books, 1972.

2. Ariès, Philippe, *História da morte no ocidente.* Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.

3. Kübler-Ross, Elisabeth. *On death and dying.* New York, Macmillan, 1969.

4. Domenach, J. M. Energie du deuil. *Esprit*, Paris, 3: 415-21, mar. 1976.

5. Gold. M. S. & Ollendorff, R. H. U. The unencounter with death. *Humanitas.* 10 (1): 43-60, fev. 1974.

6. Morin, E. *L'homme et la mort dans l'histoire.* Paris, Corrêa, 1951.

7. Dumas, A. Le retour de la mort. *Esprit*, Paris, (3) 501-15, mar. 1976.

8. Morin, E. *O enigma do homem.* Rio de Janeiro, Zahar, 1973.

9. Evans, R. L. *Entrevista com Jung e as reações de Ernest Jones,* Rio de Janeiro, Eldorado, s/d.

10. Demuth Berg, C. *Cognizance of death taboo in counseling children.* Separata de *The school counselor, 21* (1): 28-33, 1973.

11. Giard, L. Petite bibliothèque. *Esprit*, 3: 529-36, mar. 1976.

12. Wahl, C. W. The fear of death. In: Feifel, H., ed. *The meaning of death*. New York, McGraw-Hill, 1959.

13. Freud, S. Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte. In: *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1974. t. 2. p. 2101-17.

14. Freud, S. *Más allá del principio del placer*. In: op. cit. t. 3. p. 2507-41.

15. Freud, S. *Nuevas lecciones introductorias al psicoanalisis*. In: op. cit. t. 3 p. 3101-206.

16. Jones, E. *Vida y obra de Sigmund Freud*. Buenos Aires, Nova, 1962. t. 3.

17. Money-Kyrle, R. E. Uma contribuição inconclusa para a teoria do instituto de morte. In: Klein, M.; Heimann, P. & Money-Kyrle, R. E. *Temas de psicanálise aplicada*. Rio de Janeiro, Zahar, 1969, p. 232-45.

18. Freud, S. *El "yo" y el "ello"*. In: op. cit. t. 3. p. 2701-28.

19. Rank, O. *El trauma del nascimiento*. Buenos Aires, Paidós, 1972. p. 35-6.

20. Riviere, J. *A fantasia inconsciente de um mundo interior refletida em exemplos da literatura*. In: Klein, M.; Heimann, P. & Money-Kyrle, R. E. op. cit. p. 50-79.

21. Freud, S. Inhibición, síntoma y angustia. In: op. cit. t. 3. p. 2833-83.

22. Klein, M. Sobre a teoria de ansiedade e culpa. In: Klein, M. et alii. *Os progressos da psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar, 1969. p. 290-312.