UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

MESTRADO EM EDUCAÇÃO

**OS LABIRINTOS DA IMAGEM
QUEM É O DEFICIENTE PARA AQUELE
QUE O EDUCA?**

ANDRÉA CARLA DEUNER BRUNETTO

Dissertação apresentada como requisito final à
obtenção do grau de MESTRE.
Curso de Mestrado em Educação
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Márcia Simões Corrêa
Neder Bacha

**CAMPO GRANDE - MS
1999**

BANCA EXAMINADORA

Márcia Simões Corrêa Neder Bacha

Maria Anita C. Ribeiro

Alexandra Ayach Anache

David Victor Emmanuel-Tauro

Aquilo que não podemos alcançar voando

devemos alcançar mancando
O Livro nos diz que não é pecado mancar.

*Carta de 20/10/1895 a Fliess
Sigmund Freud*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1. Uma dicotomia na Educação Especial: integração ou institucionalização?.....	14
2. A psicanálise, Freud e um novo saber.....	17
CAPÍTULO I A <i>ARETÊ</i> E O IDEAL GREGO.....	22
1.1 A formação e o ideal grego.....	22
1.2 Uma aristocracia de guerreiros.....	24
1.3 A eugenia pregada pelos filósofos.....	28
1.4 Honra e <i>aretê</i>	32
1.5 Destoar de um ideal.....	34
CAPÍTULO II NARCISISMO E O EU IDEAL.....	37
2.1. O narcisismo: uma introdução.....	39
2.2. O eu e o corpo.....	44
2.3. A dimensão imaginária.....	47
2.4 O inferno são os outros.....	50
2.5 Wilde e a busca desmesurada da beleza.....	52
2.6 ‘Os ídolos das gentes são prata e ouro’.....	55
CAPÍTULO III O DEFICIENTE É O ESTRANHO?.....	58
3.1 O estranho.....	59
3.2 A castração do Outro.....	63
3.3 O homem é o lobo do homem.....	64
3.4 O desamparo.....	68
3.5 A Educação e o desamparo.....	70
CAPÍTULO IV O SUJEITO: ESTRANGEIRO E MANCO.....	73
4.1 Édipo, o tirano manco.....	74
4.2 O sujeito não é o indivíduo.....	78
4.3 A verdade da castração.....	81
CONCLUSÃO.....	85
BIBLIOGRAFIA.....	88

Este trabalho é dedicado a todos os professores e técnicos de Educação Especial da Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso do Sul, com os quais trabalhei tantos anos, compartilhando tanto as satisfações pelo trabalho realizado, como as agruras e os difíceis percalços que atravessam os que trabalham com educação neste país.

AGRADECIMENTOS

A meus pais e irmãos. A meu pai que com sua erudição muito precocemente me inseriu no mundo da literatura e filosofia. Mas só isso não bastaria: a minha mãe e seu ferrenho desejo que suas filhas fossem o mais estudadas possível, já que para ela na infância ir à escola foi impossível. A minha irmã Maristela, que com sua praticidade, tem tornado o meu dia-a-dia mais simples.

A Inês Silva Serenza, querida amiga de toda hora e de toda confiança.

Para Antonio Quinet e Maria Anita Carneiro Ribeiro, que apostaram comigo em um trabalho pela psicanálise lacaniana em Campo Grande, aposta que tenho considerado uma das mais difíceis e importantes que já fiz. Não teria sido possível sustentá-la sozinha. Agradeço também a Maria Anita por ter dado sua contribuição a esse trabalho de mestrado.

A Antonio Quinet o agradecimento é duplo: com respeito, carinho e grande alívio por nunca ter titubeado no desejo de conduzir minha análise.

A Márcia Simões Corrêa Neder Bacha, que acreditou que o projeto desse trabalho seria possível. Agradeço seu apoio e sua orientação paciente.

A David V.E. Tauro, o menos estrangeiro dos professores que já tive, pessoa de enorme coração, mais que um professor de mestrado, um mestre como quase não há mais. Agradeço seu apoio, seu empréstimo de livros e suas broncas - “deixa de fazer um monte de coisas e vai fazer sua dissertação” – para o término desse empreendimento.

Para os queridos amigos Sérgio Félix Pinto e Ihana Auxiliadora Fernandes; sobretudo a Ihana, que com seu senso de humor, sua alegria, seus deboches das situações mais sérias foi um bálsamo para o excesso de sobriedade que em alguns momentos me coloquei.

A querida amiga Marta Senghi Soares com quem trabalhei nas instituições de Educação Especial do Estado e tive longos debates sobre educação. Também a Eva Maria Silveira dos Santos.

A Taiana Brancher Coelho, Alba Abreu Lima, Rainer Melo, Andréa Helena Rodrigues e Nilda Deiró, com quem mais proximamente compartilhei as dificuldades de fazer uma Escola para a psicanálise.

A Capes, pela bolsa de estudos recebida, pois sem ela esse trabalho não teria se viabilizado.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar como o deficiente é visto pelos outros, seus semelhantes, e sobretudo pelo professor e técnico de Educação Especial que com ele trabalha. Partindo de uma abordagem psicanalítica, acreditamos que a constituição do sujeito se faz pela alteridade. A forma como é visto pelo outro, pelo professor, enfim, pela cultura, determina como o deficiente mesmo se vê. Elaboramos um perfil das duas instituições de Educação Especial nas quais trabalhamos, e analisamos a dicotomia entre integrar ou institucionalizar o deficiente: frequentar ensino regular ou serviços especializados? A partir dos relatos de discriminação aos deficientes tanto em nossa cultura, como a exposição que na Antigüidade Clássica os gregos faziam com as crianças que nascessem com alguma deficiência observável no corpo, analisamos porque o deficiente é o estranho, o diferente. Haveria uma tentativa de negar a deficiência, e por que? Definimos o sujeito psicanalítico como essencialmente um deficiente pulsional, desamparado, estrangeiro e manco, tal como Édipo e, posteriormente fizemos uma relação entre o deficiente, o feminino e a castração.

ABSTRACT

This work seeks to analyse the vision of the deficient as seen by others, their fellow-beings, and above all by the teacher and technician of Special Education with whom he works. Using a psychoanalytical perspective and with the conviction that the constitution of the subject is achieved through alterity, the other's vision, the teacher's or, in the last analysis, culture's vision, determines how the deficient person sees himself. A profile of the two institutions of Special Education where this researcher worked was made, as was an analysis of the dichotomy between integration and institutionalisation of the deficient: must he frequent establishments of regular teaching or those with specialised services? Starting with case histories of discrimination against the deficient in our culture as well as in the exposé done on Classical Antiquity, on what the Greeks did with children born with physical deficiencies, an analysis was made as to why the deficient is seen as a stranger, a different. Is there a tendency to negate the deficiency and, if so, why? The psychoanalytical subject was defined as essentially a pulsional deficient, bewildered, estranged and lame, like Oedipus and, finally, a relation was made between the deficient, femininity and castration.

INTRODUÇÃO

Trabalhamos quase dez anos com Educação Especial no Estado do Mato Grosso do Sul, participamos de pelo menos duas instituições de seu início até sua extinção, participamos de conferências, fóruns, capacitações e congressos de Educação Especial. Neles se escutava depoimentos de psicólogos, pedagogos, psiquiatras, que relatavam – não sem um certo pudor – que começaram a trabalhar em tal área para melhor lidar com o filho paralisado cerebral, ou porque eram pais de um deficiente auditivo. Essa cena era tão freqüente que, por vezes, entre professores que se apresentavam, surgia a pergunta: “você tem um deficiente na família?”.

Foi a partir da análise dessa situação que começou a se esboçar a questão que, posteriormente, viria a se tornar o objeto de nossa pesquisa. Trabalhávamos na área da educação e havia certa resistência à psicanálise. Fazíamos uma aposta solitária do sujeito como sujeito do inconsciente, feita por Freud e sustentada por Jacques Lacan e, como tal, diante da questão colocada acima pensávamos que o deficiente evocava no profissional que trabalhava com ele, uma representação angustiante e inconsciente, que deveria ser analisada. Ponto de partida que tomávamos porque tínhamos a psicanálise – tal como sustentada por Jacques Lacan, na sua proposta de retorno à obra de Freud, à genialidade dos textos freudianos - como referencial teórico.

Em algum momento nos deparamos com uma educadora, professora da UERJ, com mais de vinte anos de trabalho na Educação Especial e que se fazia o seguinte questionamento:

“Devem haver razões específicas que levam pessoas, principalmente as que não têm parentes deficientes, a trabalhar nesta área. Infelizmente, se existem estudos sistemáticos sobre esta questão, eu os desconheço. Inclusive nem mesmo sei direito o que me levou a enveredar, há vinte anos, pelo caminho da Educação Especial. Curiosidade sobre o diferente? Culpa por eu ser uma pessoa saudável e privilegiada socialmente? Desejo de me sentir importante realizando um trabalho socialmente significativo? Bondade e dadivosidade?” (GLAT, 1995: 34).

Diante dessa questão levantada pela educadora, delineou-se melhor nosso objeto de pesquisa: através de uma dicotomia sustentada pelos profissionais da Educação Especial – integração X institucionalização - afirmamos que o profissional

que trabalha com deficientes¹ - sejam físicos, mentais, visuais ou auditivos – ou tem uma tendência de afastá-los ou de superprotegê-los. Ou ele é aquele que precisa ser cuidado por tempo integral, precisa estar numa instituição, que o ônibus precisa buscá-lo na porta de casa, que não é aconselhável que se misture com os demais, que precisa estar sempre entre seus iguais; ou ele é incentivado a estudar no ensino regular, entre os alunos normais, isso independente de suas características pessoais, e aí chega-se ao extremo de “integrar” crianças surdas ou paralisados cerebrais em salas onde o professor reclama que não tem a mínima qualificação para atendê-lo.

Apostamos que por trás de tais procedimentos, existe a representação que o professor tem da deficiência. Pretendemos, neste trabalho, pesquisar como os deficientes são vistos, representados pelos professores ou técnicos da Educação Especial que trabalham com ele e que não deixam de estar de acordo com a representação cultural mais ampla. Assim, acreditamos que entenderemos os rumos e impasses da Educação Especial.

Durante nove anos trabalhamos em instituições subordinadas à Diretoria de Educação Especial da Secretaria de Estado de Educação. Essa diretoria norteava seu trabalho baseada nas diretrizes do Centro Nacional de Educação Especial (CENESP), que eram: normalizar, integrar e individualizar. O CENESP foi criado em 1971 para atender a clientela destinada ao ensino especial.

“Este órgão concentrou todas as atividades relacionadas à educação do “deficiente”: mental, visual, auditivo, múltiplos e superdotados, em todos os níveis (pré-escolar, 1º e 2º graus, superior e supletivo), visando a integração dessas pessoas na sociedade” (ANACHE, 1994:21).

Convém que definamos a Educação Especial, já que trabalharemos sua clientela – o deficiente. O capítulo XIV da *Lei de Diretrizes e Bases n.º 5692/71* trata da Educação Especial e a define como a “*modalidade da educação escolar oferecida preferencialmente na rede regular de ensino, para educandos portadores de deficiência*”(CARVALHO, 1997:42).

Em duas instituições subordinadas à Diretoria de Educação Especial estivemos presente da fundação à extinção: O CEDESP e as UIAPs.

¹ Embora não pretendamos aqui fazer uma exposição extensa das classificações na Educação Especial, usaremos a designação *deficiência*. A partir de 1986 desapareceu de relatórios da OMS e textos oficiais a expressão *excepcionais* e em seu lugar apareceu *portador de deficiência*. Segundo a OMS “a deficiência diz respeito a uma anomalia da estrutura ou da aparência do corpo humano e do funcionamento de um órgão ou sistema, seja qual for sua causa; em princípio, a deficiência constitui uma perturbação do tipo orgânico” (UNESCO, 1991: 32).

Em maio de 1989 foi criado o CEDESP – Centro de Educação Especial do Mato Grosso do Sul – instituição da Secretaria de Educação que visava oferecer um programa de serviços, de diagnóstico a terapêuticas necessárias, aos alunos portadores de alguma deficiência. O Objetivo da criação do CEDESP foi o seguinte:

“surgiu da necessidade de dar soluções a problemas práticos da Educação Especial, quanto à ampliação de sua área de atuação no Estado de Mato Grosso do Sul, através de uma estrutura centrada na definição da clientela, organização do atendimento, elaboração de programas e planejamentos, cumprindo à terminalidade e acompanhamento psico-educacional” (ANACHE, 1994: 72).

O CEDESP recebia os encaminhamentos de alunos provindos, na maior parte, da escola pública. Os professores preenchiam uma ficha de triagem dos alunos que consideravam que tivesse algum distúrbio; tal ficha era entregue ao coordenador pedagógico e da escola eram repassadas ao CEDESP.

No CEDESP cada aluno era diagnosticado por um psicólogo e um pedagogo. O pedagogo fazia avaliação de leitura, escrita e habilidades matemáticas e aplicava provas piagetianas para averiguar o desenvolvimento cognitivo. O psicólogo aplicava testes de inteligência e de personalidade. Ambos tinham que chegar a um consenso se aquele determinado aluno devia freqüentar o ensino regular ou classe especial.

Na *Lei de Diretrizes e Bases*, no capítulo acima citado, que trata da Educação Especial, é afirmada a prioridade de atendimento ao deficiente no ensino regular, norteado pela política de integração, que trataremos a seguir. O atendimento em escolas e serviços especializados é indicado para os casos nos quais, em função das condições específicas do aluno, é inviável sua integração no ensino regular. A classe especial entraria aí como um atendimento especializado, mas na escola comum, condizente com a política de integração. O aluno continua estudando no ensino regular, numa sala com menos alunos, recursos pedagógicos especiais, com um professor devidamente qualificado.

Se o aluno necessitasse de estimulação motora, reabilitação visual ou auditiva, poderia receber tais atendimentos no próprio centro de atendimento. O CEDESP foi alvo de muitas críticas, dos próprios técnicos que nele trabalhavam, da família dos alunos atendidos, dos coordenadores pedagógicos e professores das escolas que encaminhavam os alunos. Críticas diferentes e por motivos diferentes. Os professores, coordenadores pedagógicos e a família reclamavam que após feito o

diagnóstico, na maior parte das vezes, o aluno não recebia atendimento adequado. Eis algumas queixas que eram frequentes: não era fornecida orientação e qualificação ao professor, que na sala de aula não sabia como agir com o aluno; se o diagnóstico apontava para distúrbios emocionais, não havia atendimento psicoterápico disponível; os profissionais que diagnosticavam, faziam-no sem conhecer a escola, o professor e a família do seu sujeito em avaliação; enfim, distante de toda a realidade do aluno.

Se, por um lado, todas as críticas vindas da família e dos profissionais que trabalhavam na escola, colocavam em xeque o diagnóstico, por outro, os próprios profissionais do CEDESP o questionavam. Os pedagogos sentiam falta da avaliação da instituição escolar da qual o aluno era encaminhado e de ter contato com seu professor. Os psicólogos estavam às voltas com seus instrumentos de diagnóstico: que testes aplicar? Como avaliar com fidedignidade a inteligência de alguém?

Em março de 1991, logo após a eleição, mudam-se todos os cargos de chefia do órgão responsável pela Educação Especial no Estado, muda-se a política na condução da Educação Especial e o CEDESP é extinto, sendo criadas em seu lugar as UIAPs – Unidades Interdisciplinares de Apoio Psicopedagógico - com o objetivo de continuar o trabalho da Educação Especial. O CEDESP foi descentralizado e transformado em três UIAPs, situadas em áreas diferentes da cidade. Cada UIAP tinha sob sua responsabilidade o atendimento a um determinado número de escolas, que estavam situadas em determinada região. Participamos do trabalho de uma dessas unidades, do começo até sua extinção.

Segundo Anache, a trajetória dos atendimentos destinados ao deficiente no Mato Grosso do Sul – e do qual fizemos um rápido panorama - é marcada por alterações superficiais, onde *“mudam-se nomes, criam-se núcleos, além de várias salas especiais, porém, pouco se faz no sentido de se averiguar a eficácia desses atendimentos”* (ANACHE, 1994: 73).

A descentralização que o projeto de criação das UIAPs visava, foi elaborado como uma saída à crítica dos profissionais de que não tinham contato com a “realidade escolar do aluno”. A partir de então, nada mais de atendimentos na própria unidade, tal como era no CEDESP, agora, os psicólogos e pedagogos iam até a escola, diagnosticavam o aluno lá, tinham contato com o professor e o coordenador pedagógico.

A criação das UIAPs culminou com um movimento que a nível nacional se pregou a integração do deficiente no ensino regular. Foi um momento de grande entusiasmo, no qual se tentou fazer uma “anti Educação Especial”².

Mas os profissionais continuavam insatisfeitos com o diagnóstico: Como avaliar? Por trás de tal questionamento com relação ao diagnóstico – foi a leitura que fizemos do problema no momento - estava uma dificuldade em definir quem era o deficiente. Tal preocupação se tornava gritante no caso da deficiência mental. Se a criança tinha uma perda visual, parcial ou total, e necessitava aprender a usar o sistema Braille, não havia tantos debates e querelas quanto ao encaminhamento.

À querela dos testes de QI - aplicá-los ou não? Como, sem eles, mensurar a inteligência de alguém? – estava relacionada a dificuldade em designar o deficiente mental. Se no teste der um nível intelectual inferior realmente, deve-se encaminhar esse aluno para classe especial? Quando podemos dizer que alguma incapacidade significa uma deficiência mental? Atrás desses questionamentos que os psicólogos faziam havia uma indefinição que era teórica: o que é a inteligência? Nossa orientadora bem nos lembrou como Binet, autor de um teste famoso para mensurar a inteligência, o *Simon e Binet*, a definia: a inteligência é o que o nosso teste avalia.

Os psicólogos do CEDESP, entre os quais nos incluíamos, oscilavam entre aplicá-los, desaprová-los em seguida, abandoná-los por um tempo e, na falta de outro instrumento para avaliar a inteligência, utilizá-los novamente.

Assim, ao psicólogo sobretudo, a quem cabia a responsabilidade de definir o nível intelectual, mensurar a inteligência, a instituição o colocava como o responsável pelo destino do aluno: classe especial ou ensino regular? A tarefa lhe parecia árdua e difícil pois estaria decidindo seu futuro acadêmico. No CEDESP, primeira instituição que trabalhamos, quando o aluno era avaliado na própria instituição e apenas tínhamos uma entrevista com os pais, os testes eram mais aplicados, do que nas UIAPs, anos depois. Acreditamos que um dos motivos era porque a triagem passou a ser feita pelos próprios técnicos, pedagogos e psicólogos, que iriam avaliar os alunos, boa parte das suspeitas de deficiência eram logo desqualificadas.

Mas em março de 1997, seis anos depois da criação das UIAPs, os psicólogos ainda não tinham encontrado o instrumento adequado para avaliar a

² Estamos aqui tentando fazer uma analogia com a antipsiquiatria e a tentativa de extinção dos manicômios. Nada mais de APAEs, nada mais de escolas especializadas, os deficientes – sejam auditivos, visuais, físicos ou mentais – têm de estar no ensino regular.

inteligência dos alunos – aquele instrumento que, tal como um oráculo de Delfos diria “Tu és”, daria a resposta se o outro era deficiente ou não – e a idéia de que estar *in locus*, na “realidade escolar do aluno”, resolveria os problemas não foi realidade e sim mais uma fantasia, em meio a tantas quimeras. E as UIAPs foram extintas. Em seu lugar foi criado o Centro Integrado de Educação Especial, do qual nos demitimos para cursar o Mestrado em Educação.

1 Uma dicotomia na Educação Especial: integração ou institucionalização?

Para entender a política da integração sustentada atualmente pelo órgão norteador da Educação Especial no país, e também sustentada pelos educadores, estudamos o que Bueno e Glat afirmam. Bueno questiona o ensino público como um todo. A partir dos índices alarmantes de desistência e repetência, levanta a seguinte questão: se isto ocorre e a grande maioria fica retida nas primeiras séries, por que não integrar a criança deficiente nas classes regulares, já que o resultado seria o mesmo?

Levantando essa questão, frisa as contradições das políticas educacionais no Brasil, marcando o caráter assistencialista com que a problemática da saúde e da educação é vista.

“Ocorre que, com relação aos deficientes, parece haver uma razão maior, já que estes são caracterizados pela **ausência de determinadas características da espécie**, o que favorece a disseminação da visão de auxílio aos desvalidos que perpassa não só a forma como a população em geral encara o problema do deficiente e as ações das chamadas entidades assistenciais, como a própria prática profissional de boa parte dos que militam na área. É dentro dessa perspectiva que surgem os centros de diagnóstico para pessoas deficientes (porque não serviços de diagnóstico para a população em geral?), as competições esportivas entre deficientes, as mostras de arte de pessoas deficientes?” (BUENO, 1993: 139).

Como saída para o problema que coloca, Bueno aposta na democratização da educação e na objetividade científica que propiciará uma nova análise dos padrões de normalidade; assim, o deficiente deixará de ser o diferente, o doente, o excepcional. Interessante é que em seu texto Bueno sublinha que os deficientes são caracterizados pela “ausência de determinadas características da espécie”, e que é disseminada a visão de que são desvalidos, perspectiva evidenciada na prática dos profissionais. O que o autor sustenta é que, além dos problemas que perpassam a educação como um todo, o fracasso na política de integração do deficiente está

relacionado a outra causa: no deficiente há uma falta, uma ausência, usando seu termo. Concordamos com sua afirmativa, mas discordamos da saída que propõe a esse impasse.

Glat, autora de *Integração Social dos Portadores de Deficiências: Uma Reflexão* (1995), analisa nesse livro a dificuldade em se transformar o discurso da integração em prática generalizada e permanente. Atribui tal dificuldade a vários fatores: número excessivo de alunos, professores despreparados, imprecisão no processo de avaliação. “Logo, dizem os cépticos (e seu número vem aumentando vertiginosamente) pensar em colocar nessa ‘selva’ crianças com deficiências é um jogo de cartas marcadas para perder” (GLAT,1995: 14).

Porém – nesse ponto acreditamos que Glat vai além de Bueno na compreensão do problema – conclui reconhecendo que a integração dos deficientes não é problema de políticas públicas. Define a integração como um processo “espontâneo e subjetivo” que envolve o relacionamento entre os seres humanos. “A proposta de integração implica antes de mais nada na transformação de relações sociais estabelecidas e sedimentadas entre os grupos humanos” (GLAT, 1995: 16).

Nesse sentido integrar não é apenas colocar junto na sala de aula do ensino regular. Pode haver uma lei, como de fato há, que garanta que os alunos com alguma deficiência freqüentem o ensino regular, mas nem por isso podemos dizer que a segregação não ocorre. A própria autora citada conclui que todos os fatores expostos por ela não são suficientes para entender a integração ou segregação de que o deficiente é alvo, pois é preciso primeiro entender “o significado ou as representações que as pessoas têm sobre o deficiente, e como esse significado determina o tipo de relação que se estabelece com ele” (GLAT, 1995: 17).

Tratamos até aqui, de vários impasses da Educação Especial – avaliação, integração ou institucionalização, instabilidade institucional – mas acreditamos que neles está incorporada uma questão que é maior: uma tentativa de negar a deficiência, que é decorrente da forma como o deficiente é visto pelo outro. No caso, o outro que iremos pesquisar é o professor e técnico da Educação Especial, que com ele trabalha.

No início da elaboração de nosso projeto de pesquisa, começamos a estudar a história da Educação Especial e nos deparamos com um autor, Pessotti, que faz um levantamento da eugenia praticada pelos gregos, para afirmar que até o século passado – quando a ciência trouxe-lhes alento, sobrevida e atendimento digno - os

deficientes eram segregados. Segregação que, segundo ele, começou e foi muito acentuada, na Antigüidade Clássica.

Para Pessotti os gregos tinham uma visão “elitista” da educação, onde não apenas as crianças marcadas por alguma deficiência, mas os filhos excedentes, em nome de um equilíbrio demográfico, poderiam ser condenados à morte. Analisa que os gregos eliminavam ou abandonavam as pessoas deficientes porque eram vistos como sem alma, *coisa imperfeita* que contradizia os ideais atléticos clássicos.

Com o cristianismo eles ganham alma e escapam do abandono, passando a ser “*les enfants du bon Dieu*”. Os ideais de redenção, humildade e perdão aos pecados, pregados pelo cristianismo, se tornam evidentes na forma como os deficientes são tratados: com tolerância e caridade. Segundo Pessotti, tal tratamento encobre o desencanto de “*quem delega à divindade a responsabilidade de prover e manter suas criaturas deficitárias*” (PESSOTTI, 1984: 04). Sua análise é que, com o cristianismo, mudam-se os ideais, o deficiente passa de “coisa a pessoa”, mas não uma pessoa com igualdade de direitos.

O autor critica tanto a visão grega da deficiência como a “redenção do deficiente” pregada pelo cristianismo, pois acredita que todos foram momentos primitivos, que antecederam o atendimento científico que começou a ser proposto a partir do século XVIII. O autor conclui seu livro propagando sua esperança numa pedagogia e didática que derive de uma teoria psicogenética do desenvolvimento. Acredita na ciência para o estabelecimento de diagnóstico e classificação, para a definição do que é a deficiência. “...o desafio para as últimas décadas deste século é o de ajustar a metodologia da avaliação e do ensino às peculiaridades motivacionais de cada deficiente em diferentes momentos da sua educação” (PESSOTTI, 1984: 194). Pessotti, assim como Bueno, acredita na ciência como a saída para todos os impasses que permeiam a Educação Especial.

Dizer, como Pessotti o faz, que na Grécia antiga os portadores de deficiências físicas e mentais eram considerados sub-humanos, o que autorizava sua eliminação, não ajuda a compreender o ideal grego, pois ele lê tal ideal com os olhos da modernidade, dos postulados de que “todos são iguais perante a lei” e “educação para todos” e assim, sua visão consegue apreender uma educação elitista nos gregos, criticar seus ideais, mas não entendê-los.

Para sustentar suas afirmações, aproxima a segregação do deficiente à situação civil das mulheres, que não tinham “status de pessoa”, colocando os

deficientes e as mulheres como os “excluídos”. Seguindo o autor, poderíamos dizer que de *coisa imperfeita* o deficiente passa a *pessoa imperfeita*. A marca de uma imperfeição, uma deformidade que exige tolerância – que os cristãos começaram a ter e que aos gregos faltava - persiste, quase como que fazendo uma insígnia à deficiência através dos séculos.

O ponto de partida que tomaremos em nosso trabalho é o mesmo de Pessotti: os deficientes perturbavam o ideal de homem, tanto dos gregos como do cristianismo. Porém, a análise de tal problematização não será a mesma, pois trabalharemos com um referencial psicanalítico e, com ele, analisaremos tal segregação – ou exclusão, para usar os termos de Pessotti - como algo que tem relação com o inconsciente e seus recalques. Porém, antes de chegarmos à psicanálise, vamos nos deter nos clássicos gregos, os mesmos que Pessotti analisa.

Pretendemos analisar a deficiência e sua representação para os profissionais que trabalham com sujeitos designados como deficientes, retardados ou excepcionais, mas temos claro que, para analisá-la, há que se contextualizar. O professor que trabalha na sala de aula, ou o técnico em Educação Especial que trabalha numa APAE³ ou em um centro especializado, possui instrumentos de diagnóstico, uma visão sobre a deficiência, um conceito de normalidade, métodos de intervenção que, estabelecidos como procedimentos científicos, nem por isso deixam de refletir um ideal da cultura.

2 A Psicanálise, Freud e um novo saber

Trabalhando com a doutrina psicanalítica, é necessário criticar toda visão psicológica que permeou as várias instituições de Educação Especial no Estado. Sustentando como critérios a dicotomia intelectual X afetivo, e a avaliação da “personalidade total” do educando, não sairíamos nunca dos impasses. Como de fato já aconteceu.

Se há algo que a experiência psicanalítica nos mostra é que não ganhamos nada utilizando a oposição entre afetivo e intelectual. A psicanálise nos mostra o homem como um sujeito preso e enredado pela linguagem. É essa a realidade do homem: que pela palavra ele instaura sua dimensão de ser. Isso é muito diferente de colocar afetivo de um lado e intelectual de outro; é diferente de defender uma

³ Associação de Pais e Amigos de Excepcionais.

dimensão intelectualizada do sujeito. Se o intelectual se situa em algum lugar, afirma Lacan, é no nível dos fenômenos do Eu. E o que a psicanálise vem nos mostrar é que nessa dimensão está o engodo e a resistência.

Não aplicaremos questionários ou entrevistas. Tal recusa se deve a dois motivos: em primeiro lugar, não é através de perguntas e respostas que surgirá a verdade do desejo. Apostamos num outro lugar, que a verdade se manifesta num tropeço, numa tapeação, deformada. Ela tem a estrutura do inconsciente. Esse motivo, então, tem relação com o estatuto de sujeito para a psicanálise. O segundo motivo é que não precisamos pesquisar a fala dos professores *in locus*, como uma pesquisadora que, a certa distância e imparcialmente, lê tal realidade. Os problemas que permeiam a Educação Especial fizeram parte do nosso dia-a-dia durante dez anos.

Apostar no inconsciente é retomar a verdade freudiana, sustentar a visão de um sujeito descentrado, dividido pelo seu inconsciente, por esse lugar de não saber, de uma outra cena; não é considerar a psicanálise como um irracionalismo, “...o freudismo não é um irracionalismo, ao contrário – mas o suporte de uma razão da qual ele é mais a vítima do que o senhor, e pela qual ele é de antemão condenado” (LACAN, 1992[1955-56]: 275).

É preciso definir melhor o inconsciente freudiano, pois a questão levantada por nós está diretamente ligada à noção freudiana da constituição do sujeito. A partir de 1886, quando Freud retorna de Paris, começa a atender em seu consultório pessoas portadoras de doenças nervosas. Sua técnica terapêutica consistia na hipnose, técnica que tinha visto e aprendido no período que estudou na França. Freud dava sugestões aos seus pacientes quando hipnotizados e percebia que eles tentavam cumpri-las no estado de vigília, mas sem saber por que estavam executando tal ato. Esse ato se explicava para o observador, mas não era consciente o motivo para quem o executava.

Freud conclui, então, que os verdadeiros motivos dos nossos atos nem sempre são conhecidos, se bem que nos possam ocasionalmente ser revelados. Ele insiste na importância dessa descoberta. Escreve que foi em Nancy que recebeu as mais fortes impressões relativas à possibilidade de potentes processos psíquicos que permaneciam escondidos da consciência humana.

Em 1893 Freud e Breuer escrevem o relato de uma paciente histórica atendida por eles a qual apresentava paralisias, anestésias e confusão mental, e que

era possível aliviá-la dos sintomas se a paciente pudesse expressar verbalmente o que sentia. Esse caso clínico está no volume II da obra de Freud, e é o relato do tratamento de Ana O. A própria paciente designou seu tratamento como *talking-cure*, a cura pela palavra. Freud e Breuer vão dizer que existia um vínculo entre a ignorância de certas lembranças e a existência de sintomas. Freud estuda, então, a histeria e tem a convicção de que ela é inexplicável se, em sua etiologia não for admitida a existência de um outro lugar psíquico. Nos sintomas histéricos viu a evidência da existência do inconsciente.

Em 1900 Freud escreve a *Interpretação dos sonhos*, obra fundamental à psicanálise. Nela sustenta que nos sonhos as faculdades mentais permanecem intactas, contradizendo toda uma corrente de autores que pregavam que havia uma irracionalidade na atividade onírica. Para Freud “*quando estamos adormecidos, retornamos às antigas formas de encarar as coisas e de senti-las, a impulsos e atividades que de há muito nos dominavam*” (FREUD, 1976[1900]:63).

Freud designa o lugar do inconsciente com um termo que lhe chamara a atenção em Fechner: *ein anderer Schauplatz*, uma outra cena. Afirma, assim, um lugar outro para o próprio sujeito que sonha, um lugar do qual ele não tem conhecimento senão através de sonhos, lapsos, chistes e sintomas, ou seja, de manifestações que deformam seus conteúdos. Essa é a estrutura do inconsciente e por isso não se fala dos desejos como conscientes. O caminho para os desejos, tal como Freud aprendeu com as histéricas, faz-se sempre por atalhos.

No trabalho *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1957), Lacan afirma que Freud, com sua descoberta do inconsciente, trouxe uma nova razão – e não uma irracionalidade – e mudou a noção de sujeito. Se *Penso, logo sou* (*cogito ergo sum*) era uma frase que refletia o apogeu de uma reflexão sobre as condições da ciência, o estatuto de sujeito para a psicanálise vem marcar o cerne dessa miragem no qual o homem moderno se encontra: de só estar seguro de seu ser no lugar no qual só há o amor-próprio. O que Lacan afirma nessa crítica, é que com a doutrina freudiana, devemos inverter o cogito cartesiano: *penso onde não sou, logo sou onde não penso* (LACAN, 1998[1957]: 521). Este lugar do qual o sujeito não pensa, e em que ele é mais ele mesmo, em que está implicado como desejante, é o inconsciente.

O que Freud faz é nos apontar o inconsciente como o lugar do desejo, do desejo como preso nas malhas da cadeia significante. Se há alguma verdade na obra

de Freud, é que o inconsciente tem a estrutura da linguagem, o que leva Lacan a afirmar que ele é o discurso do Outro, refutando o inconsciente como a sede dos instintos⁴ e afirmando que, é toda a estrutura da linguagem o que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente.

Essa dimensão simbólica presente no inconsciente é assegurada por Freud a cada duas páginas da *Interpretação dos Sonhos*, é por isso que o inconsciente pode ser objeto de uma leitura com que se esclarecem tantos temas míticos, poéticos, religiosos e ideológicos; não por significar a natureza mesma do homem, mas por sua estrutura linguageira, “...tal como se manifesta nas línguas que chamarei positivas, as que são efetivamente faladas por massas humanas”(LACAN, 1998[1957]:445). Quando Lacan sustenta tal concepção, retomando a verdade freudiana do inconsciente como o lugar do símbolo, está afirmando que não há barreira entre o que seria do sujeito e o que seria do mundo simbólico no qual ele está inserido.

O sujeito se constitui a partir do Outro e seus desejos estão presos numa cadeia simbólica na qual estão inseridas as massas humanas. Assim as fronteiras entre o sujeito e o outro são bem mais móveis e as relações que estabelece com seus pais, irmãos, enfim com todas as pessoas de sua convivência, e que tanto interessa na situação psicanalítica, são fenômenos sociais, alega Freud. Trata-se da vida do sujeito vivida como história.

“É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos pulsionais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social (FREUD, 1976[1921]: 91)

O que este trabalho pretende, então, é investigar como o deficiente é visto pelo outro, acreditando que entre como é visto pelo outro e como se vê há uma ligação indissolúvel. Ligação que diz respeito à forma especular como se constituem as identificações. A partir do registro do narcisismo, a certeza da alteridade na constituição do sujeito é discutida no capítulo dois. No capítulo um, traçamos um panorama histórico de como o deficiente era tratado na Antigüidade Clássica. No capítulo três, analisamos a questão se o deficiente é ou não o estranho, o diferente; e

⁴ Usamos aqui instintos mesmo e não a pulsão, *Trieb*, conceito freudiano.

no quarto, definimos o sujeito para a psicanálise: deficiente, coxo e manco, tal como Édipo.

CAPÍTULO I

A ARETÊ E O IDEAL GREGO

Os gregos não viam os deuses homéricos acima de si, como senhores, e não se viam abaixo deles, como servos, ao modo dos judeus. Viam como que apenas a imagem em espelho dos exemplares de sua própria casta que melhor vingaram, portanto um ideal, não um contrário de sua própria essência.
Nietzsche, *Humano, demasiado humano*

Das críticas de nosso professor de filosofia à abordagem que Pessotti sustenta sobre os gregos, surgiu nosso desejo de nos debruçarmos sobre os clássicos a fim de tentar entendê-los, analisá-los – tarefa hercúlea essa a que nos dispomos? Esse capítulo é justificado pela premissa de que, para entendermos como os gregos viam um indivíduo marcado por uma deficiência física ou mental, é necessário entendermos seu ideal de educação, família e Estado.

1. 1 A Formação do Homem Grego

Platão, para se referir à ação educadora, usou a palavra formação. A palavra *Bildung* em alemão é a que mais se aproxima do sentido grego. Para os gregos, a educação tinha como meta formar verdadeiros homens, “*como o moleiro modela a sua argila e o escultor as suas pedras*”. A bela analogia é de Jaeger, que marca que uma idéia tão criadora só podia amadurecer no espírito de um povo artista e pensador.

Jaeger define a educação como função universal da comunidade humana, envolvendo desde mandamentos como “honrar pai e mãe, respeitar estrangeiros”, para dar alguns exemplos, até preceitos sobre moralidade, regras de prudência que são transmitidos de uma geração à outra; apresenta-se, também, com a aquisição de conhecimentos e aptidões profissionais – que os gregos deram o nome de *techne*. O autor distingue a *educação* da *formação* do homem, porque esta última cria um tipo ideal coerente e definido.

“Esta formação não é possível sem se oferecer ao espírito uma imagem do homem tal como ele deve ser. A utilidade lhe é indiferente ou, pelo

menos, não essencial. O que é fundamental nela é a beleza, no sentido normativo da imagem desejada, do ideal” (JAEGER, 1989: 17).

A formação se manifesta de forma integral no homem, envolve uma “atitude interior” e procura realizar o ideal de um homem com méritos, com excelências. Esse ideal é reduzido a uma minoria: o ideal da nobreza. Segundo Jaeger não se pode utilizar a palavra *paidéia*, pois essa palavra só aparece a partir do século V. O termo essencial para entendê-la é o conceito de *aretê*. “*Na sua forma mais pura, é no conceito de aretê que se concentra o ideal de educação dessa época*” (JAEGER, 1989: 18). Para entendermos tal conceito temos que nos remeter a nobreza cavaleiresca, berço donde a palavra surgiu, e que Homero tão bem retratou.

Os gregos foram os criadores da idéia de cultura e, como educadores, firmaram a noção do indivíduo como parte de uma comunidade:

“É historicamente indiscutível que foi a partir do momento em que os gregos situaram o problema da individualidade no cimo de seu desenvolvimento filosófico que principiou a história da personalidade européia” (JAEGER, 1989: 07).

Para os gregos, a educação participa no crescimento da sociedade e sua finalidade se exprimia no seguinte ideal: a formação de um elevado tipo de homem, o homem nobre, de méritos. O espírito grego depende de seu enraizamento na vida da comunidade e os ideais que se manifestaram em sua arte só são compreensíveis assim. O homem grego é o homem político e uma das metas da educação é que ele possa viver bem na *pólis*. O fim da educação dos indivíduos é o equilíbrio da *pólis*.

O que é bom para a cidade é bom para cada um, individualmente. É por isso que Platão e Aristóteles tratam da educação em suas principais obras políticas. Em *A república*, no capítulo VII, a alegoria da caverna é a tentativa de Platão de explicar como a educação dele moldar a natureza humana para o bem e a felicidade pública.

Platão relata que é responsabilidade do Estado a criação e educação dos jovens, porque se os cidadãos forem convenientemente educados se tornarão homens de bem e reconhecerão a importância da família e do Estado, “...*facilmente discernirão a importância de todos esses pontos e de muitos outros que omitimos, como o que diz respeito às mulheres, ao casamento e a educação dos filhos*” (PLATÃO, 1959: 153). A família faz parte do Estado e o que convêm a ela é o que convêm ao bem do Estado. “*Ora, o mérito da parte deve referir-se ao mérito do todo. A educação das mulheres e das crianças deve ser alçada do Estado, já que*

importa à felicidade do Estado que as mulheres e as crianças sejam virtuosas” (ARISTÓTELES, 1991: 32). Este pequeno extrato da *Política* mostra como para Aristóteles a educação é uma tarefa do Estado. Nessa obra, os textos sobre a educação estão incluídos na explanação sobre o Estado ideal. A formação do homem se imiscui na do cidadão.

Aristóteles apregoa a superioridade da alma sobre o corpo, mas mesmo a alma, tão nobre, tem suas fraquezas: é sua parte instintiva, abrigo das paixões, dos desejos, desvarios. Um homem só alcança a *aretê* quando vence suas paixões carnis; quando subjuga sua cólera, suas vontades, a parte inferior de sua alma. Para Aristóteles o homem é um ser de desejo antes de se tornar um ser de razão. Assim, a *aretê* é a salvação de um homem, e seu alcance o objetivo máximo da educação.

À educação cabe a função de suplantar essa vocação à desdita, frear os desejos desenfreados que habitam o humano, esse seu lado negro. A educação tem que desenvolver a razão e incentivar bons hábitos. Como fazer isso? O próprio Aristóteles coloca a questão: O que torna um homem virtuoso?

As coisas úteis devem ser ensinadas, pois são necessárias à manutenção da vida, mas Aristóteles não se detém nas coisas úteis, pois

“...deve-se limitar a educação àquelas cujo exercício não é aviltante, e considerar vis toda arte e toda ciência que tornam o corpo, a alma e a inteligência das pessoas livres, incapazes para o exercício e para a prática da virtude”(ARISTÓTELES, 1991: 67).

Os meios para alcançar o objetivo máximo, a *aretê*, são a natureza (*physis*), o hábito (*éthos*) e a razão (*logos*). Estes são os três fatores que tornam os homens bons e plenamente virtuosos. A teoria de Aristóteles é a seguinte: como o corpo é gerado antes da alma, e a parte carente de razão da alma, antes da intelectual – veja os rasgos de cóleras nas crianças – e o raciocínio e a inteligência só vem naturalmente com a idade, então deve-se dar as primeiras atenções ao corpo, depois aos instintos, sempre recorrendo ao intelecto como apoio.

1.2 Uma aristocracia de guerreiros

Aquiles é um corajoso guerreiro, amante das aventuras, valente, nobre, justo. Suplanta todos os inimigos no manejo da lança e nas glórias alcançadas nas batalhas. Aquiles é o herói da coragem leonina, de compleição forte, vigoroso,

resistente. É um grande corredor, tanto que é chamado “o dos pés velozes”, é um guerreiro belo e admirável. Aquiles, o mais temível dos lutadores, é um personagem da *Iliada* de Homero. Homero diz num dos versos da obra como Aquiles foi educado: seu pai confiou-o ao velho Fénix e disse-lhe que fizesse dele um “homem de discursos e de ações”. Aquiles e Ulisses não são homens comuns, do povo. São guerreiros, heróis, homens da mais alta estirpe. Estes dois personagens de Homero são a representação, não só do ideal heróico de Homero, mas do ideal grego, da *aretê*.

A *Iliada* conta a saga de Aquiles e a *Odisséia*, a de Ulisses. Suas epopéias representem um tempo de guerras, lutas, façanhas e coragem. Aquiles e Ulisses mostram gosto pela guerra e aspiração à honra. Impossível imaginá-los num tempo de paz. São homens valentes, nobres, de posição: aristocráticos heróis.

É com Homero que começa a tradição da cultura grega, pois a *Iliada* e *Odisséia* são os mais antigos relatos sobre a antiguidade em que podemos analisar a educação clássica.

Embora Homero não fosse historiador e sim um poeta, em suas epopéias vemos claramente o ideal grego e os meios de alcançá-lo. A estrutura social e política que observamos nas obras homéricas é de uma comunidade de guerreiros, melhor ainda, de uma “aristocracia de guerreiros” (a afirmação é de Marrou), mas estes heróis homéricos não são guerreiros toscos, selvagens. Há, na sociedade homérica, refinamentos e elegância. Os guerreiros participam de cortejos, desempenham papel nos sacrifícios e nas cerimônias. Distinguem-se dos guerreiros bárbaros por serem cortesões e de notável refinamento, até no combate, e em todas as circunstâncias. Podemos ver essa polidez no episódio no qual o ajuizado Telêmaco, irritado com os pretendentes de Penélope, ainda assim, trata-os gentilmente. Cortesia, como portar-se, como reagir diante do inusitado, do imprevisto, tal é o ideal do “perfeito guerreiro”. Marrou afirma que há dois aspectos na educação homérica: um técnico, no qual a criança é progressivamente preparada para um modo de vida, e um ético, um ideal de existência, um tipo ideal de homem a realizar.

“O elemento técnico já nos é familiar: manejo de armas, esporte e jogos cavaleirescos, artes musicais (canto, lira, dança) e oratória; arte de bem viver, traquejo mundano; sabedoria” (Marrou, 1966, p.26).

Socrates afirma em um de seus discursos que Homero é tido por muitos como o *fundador da educação grega*, e como a ética do guerreiro permanece no

centro do ideal grego, Homero, intérprete desse ideal, foi escolhido como texto base da educação. Jaeger cita Hölderlin, “*O que permanece é a obra dos poetas*”, para exprimir uma lei fundamental da educação helênica: sua essência está na obra dos poetas. Homero como o maior deles. E é isso o que faz com que, em suas epopéias, esteja o espírito criador, educador. Segundo ele, o simples fato de sua obra manter viva a glória através do canto é, por si só, uma ação educadora.

O máximo do ideal grego está na figura de Aquiles, quando do Hades fala a Ulisses e à sua visão, as sombras vulgares se afastam; ele não se deixa consolar pelas glórias que Ulisses lhe devota: antes ser um homem pobre, filho de lavrador, do que reinar sobre os mortos, sobre esse povo extinto. Essa vida breve, essa angústia de morte, que pode soar como trágica a nós, os guerreiros a amam e buscam-na ferozmente.

“Esta vida tão breve, que seu destino de combatentes torna ainda mais precária, nossos heróis a amam ferozmente, com este coração tão terrestre, com este amor tão franco, sem segundo pensamento, que definem, a nossos olhos, certo clima de alma pagã. E, no entanto, esta vida cá embaixo, tão preciosa, não constitui a seus olhos o valor supremo. Estão dispostos – e com que decisão – a sacrificá-la por algo mais elevado que ela própria; por isso a ética homérica é uma ética da honra” (MARROU, 1966: 29).

Essa ética da honra, esse valor ideal, pelo qual a vida é sacrificada, é a *aretê*. A *aretê* é aquilo que faz de um homem, um herói. O herói homérico se consagra para alcançar a *aretê*, vive e morre para encarnar esse ideal. A *aretê* é o fim máximo de sua existência, o que busca é o reconhecimento de seu valor: a glória de ser proclamado o melhor.

“O herói homérico, como a seu exemplo, o homem grego, não é verdadeiramente feliz senão quando se sente, quando se afirma como o primeiro em sua categoria, distinto e superior” (MARROU, 1966: 30).

Ser sempre o melhor e superior a todos os outros, era o que Aquiles almejava e isso fez sua nobreza trágica. Por isso lutou com Heitor, mesmo sabendo que depois morreria, mas mesmo sabendo antecipadamente de seu destino, não o evitou. Entre perder a vida ou a honra, antes a vida, pois uma vida sem a *aretê* não é digna de ser vivida. Ofuscar todos os demais, ser o primeiro, sobrepor-se aos outros numa competição, vencer o inimigo na luta, isso o elevará diante de todos os homens e dos deuses.

“A mais alta medida de todo o valor da personalidade humana é ainda, na *Odisséia*, o ideal herdado da destreza guerreira; mas a ele se junta a elevada estima das virtudes espirituais e sociais destacadas com predileção naquele poema. O seu herói é o homem a quem nunca falta o conselho inteligente e que para cada ocasião acha a palavra adequada. A sua honra é a sua destreza e o engenho da sua inteligência que, na luta pela vida e na volta ao lar, sai sempre triunfante em face dos inimigos mais poderosos e dos perigos que o espreitam. Este caráter, não isento de objeções entre os gregos e sobretudo entre as tribos da Grécia peninsular, não é criação individual de um poeta. Séculos inteiros cooperaram na sua formação, o que explica suas freqüentes contradições” (JAEGER, 1989: 32).

Através de suas epopéias, Homero celebra a glória, mas os mitos e lendas heróicas de seus personagens contam situações comuns da vida dos homens. O mito, na sua ação educadora, instaura o ideal grego: Aquiles e Ulisses eram ideais para os gregos, ideal de uma vida gloriosa e de honra que todo homem almejava para si. Segundo os autores que pesquisamos (JAEGER, MARROU, KITTO), e que analisam com precisão e profundidade a *Odisséia* e a *Ilíada*, em vários momentos de seus cantos épicos afirma-se o ideal de mundo através dos mitos e lendas heróicas que relata. Homero descreve em várias partes da *Ilíada* a ira de Aquiles na guerra, para firmar seu caráter heróico. “*Lutar pela pátria é um bom augúrio*” escreve o poeta. Pátria, honra, família, Estado são os valores máximos que permeiam suas epopéias. É preciso alcançá-los pela *aretê*.

A história atesta o quanto as lições de Homero foram ouvidas pelos gregos, que mantiveram por muito tempo o ideal da glória. Com Homero os gregos aprenderam a buscar a glória e a subestimar uma vida longa.

Esse ideal grego de ir “além do homem”, Nietzsche descreveu no seu personagem Zaratustra.

“Qual é a maior coisa que vos pode acontecer? Que chegue a hora do grande menosprezo, a hora em que eu vos enfastie a vossa própria felicidade, de igual forma que a vossa razão e a vossa virtude.

A hora em que digais: ‘Que importa a minha felicidade! É pobreza, imundície e conformidade lastimosa.

A minha felicidade, porém deveria justificar a própria existência!’

A hora em que digais: ‘Que importa minha razão! Anda atrás do saber como o leão atrás do alimento. A minha razão é pobreza, imundície e conformidade lastimosa!’

A hora em que digais: ‘Que importa a minha virtude? Ainda me não enervou. Como estou farto do meu bem e do meu mal. Tudo isso é pobreza, imundície e conformidade lastimosa!’

(...)

A hora em que digais: ‘Que importa a minha piedade? Não é a piedade a cruz onde se crava aquele que ama os homens? Pois a minha piedade é uma crucificação.’

(...)

Vede: eu anuncio-vos o Super-Homem: É ele esse raio! É ele esse delírio!” (NIETZSCHE, s.d.: 25).

1.3 A Eugenia pregada pelos filósofos

Segundo Aristóteles, para alcançar o ideal de homem virtuoso, uma das coisas que cabe ao Estado é controlar os casamentos, até mesmo em aspectos como a idade dos cônjuges, os nascimentos, o número de filhos e, sobretudo, o destino das crianças que nascerem com alguma deficiência. Vejam como ele escreve sobre isso nos *fins da educação*:

Sobre o destino das crianças recém-nascidas, deve haver uma lei que decida os que serão expostos e os que serão criados. Não seja permitido criar nenhuma que nasça mutilada, isto é, sem alguns de seus membros; determine-se, pelo menos, para evitar a sobrecarga de um número excessivo, se não for permitido pelas leis do país abandoná-los, até que o número de filhos se pode ter e se faça abortarem as mães antes que seu fruto tenha sentimento e vida, pois é nisto que se distingue a supressão perdoável da que é atroz. (...) De fato, os filhos das pessoas de idade são, assim como os dos jovens demais, imperfeitos de corpo e de entendimento; os filhos dos muito velhos mostram-se absolutamente frágeis e débeis” (ARISTÓTELES, 1991: 62).

Dessa forma, “os imperfeitos de corpo e de entendimento” e “fracos e débeis”, e até mesmo os filhos excedentes, deviam ser sacrificados por destoarem dos ideais da educação: eram marcados por um defeito que os comprometia na busca da excelência.

Essa eugenia estava fortemente ressaltada na educação espartana. Em Esparta, a educação era organizada inteiramente em função das necessidades do Estado. Licurgo, primeiro legislador de Esparta, segundo relato de Plutarco, instituiu uma regra para a educação de seu povo que exigia que cada criança nascida deveria ser levada ao *Lesqueu*, uma comissão de anciãos, para ser examinada e, se era robusta e forte, os anciãos davam ordens de que fosse criada, se “esmirrada e disforme”, era levada aos *Apótetas* (o termo significa lugar de abandono), um monte à beira do Taígeto e deixada lá.

“Com base no princípio de que, nem para si mesma nem para a cidade, valia a pena que vivesse alguém que, desde o preciso instante de seu

nascimento, não estava bem dotado de saúde e força” (PLUTARCO, 1985: 309).

Podemos entender isso como uma preocupação primeira com o controle populacional? Glotz avalia que não. Em *A cidade grega* (1988), sua análise é de que essas práticas *malthusianas* propagadas pelos filósofos eram um “exagero”, um “egoísmo” e que resultou “numa verdadeira desorganização da família”, pois o que se verificava era o oposto pregado pelos filósofos: nada de exagero populacional, mas uma segregação tal que a população minguava cada vez mais. Por vaidade, avareza ou covardia, os homens não queriam criar filhos; quando muito um ou dois. Se a guerra ou a doença viesse reclamar o tributo de uma ou duas crianças, extinguiu-se a estirpe, e os homens tais como as abelhas que emigram de colméia, despovoando-se, perdiam sua força.

“Enquanto os filósofos acreditavam ainda no perigo do excesso de natalidade, no mundo dos fatos o excesso de mortes sobre nascimentos comprovava a lamentável eficácia das práticas malthusianas.(...) A população minguava tanto nas cidades democráticas quanto nas aristocráticas. (...) O melhor alvitre era ter apenas um filho; se, por infortúnio, os pais deixavam vários filhos, os mais moços instalavam-se em comunidade ou em propriedades diferentes do *klêros*, e tomavam apenas uma esposa, que servia ao uso de todos. Provocou isso um alarmante despovoamento. O Estado buscava reagir, imprimindo nos celibatários uma cicatriz moral, e concedendo determinadas vantagens aos pais de três ou quatro filhos. Mas, que poderia lograr com paliativos assim tão superficiais? O próprio Estado neutralizava os efeitos dessas medidas, com as restrições que impunha, ao acaso, à classe superior. Além disso, chegava a exigir que o recém-nascido que o pai desejava criar fosse submetido a um conselho de inspetores, antes que se lhe reconhecesse o direito de suceder ao *klêros*. Se os inspetores não o julgassem capaz de servir militarmente, era enviado à morte” (GLOTZ, 1988: 246).

Enfatizamos, citando o próprio texto de Glotz, sua visão de que tal controle de natalidade servia apenas ao que ele chama o “egoísmo” dos gregos. A esse despovoamento das cidades, que se intensificou a partir do século IV, Glotz chamou de “a crise do casamento”, que ocorreu por vários motivos: as guerras que ceifavam as vidas de grande número de jovens, o reinado das cortesãs e um pendor exagerado para festas, banquetes e orgias.

Explicamos os dois últimos. Segundo Glotz, para os gregos, as esposas eram apenas para perpetuar o nome, procriar e ter descendência. A partir do século IV começou a haver uma mudança muito intensa dos costumes, que em vários momentos ele chama de um “individualismo exagerado que destruiu o espírito

cívico”, o casamento não era mais um dever do indivíduo, passando a ser considerado uma instituição artificial. Ter filhos para propagar o nome de sua família estava deixando de ser uma preocupação dos gregos: “*não há necessidade de ter filhos*” (ESTOBEU, *apud* GLOTZ, 1988: 245). Essa sentença, segundo o autor, virou sabedoria popular. Nada mais infeliz do que um pai, a não ser que tivesse só um filho. Filhas mulheres era o que não se queria de modo algum. Se o ideal era só um, que então fosse homem.

O aborto só era considerado crime quando feito pela mãe sem autorização do pai. Se o chefe da família ordenasse, em nada o aborto interessava à justiça. Glotz salienta que os motivos apregoados para tal controle de natalidade eram aparentemente financeiros: os ricos não queriam mais de um filho porque acreditavam que iriam produzir uma “*ninhada de pobres*”; acreditavam que era seu dever não fragmentar o patrimônio. Os pobres também não queriam ter uma “*ninhada de pobres*” que não teriam como alimentar. Diz “*aparentemente*” porque acredita que eram motivos egoístas: receavam as preocupações e dificuldades diárias de uma família numerosa, o trabalho que os filhos dão até atingirem a maturidade e poderem cuidar de si mesmos.

Ainda segundo Glotz, havia uma legalização das concubinas e cortesãs, que desfilavam publicamente sem reprovação da sociedade ateniense. Cita, por exemplo, a ligação que Péricles, grande estadista, mantinha com Aspásia. O celibatário e a meretriz passaram a ser personagens comuns nas comédias. Alega que esse egoísmo/individualismo passou a ser tão intenso que algumas famílias que não quiseram descendência, sem filhos, gastavam todo o seu dinheiro em festas e banquetes, onde consumia-se vinho e cedia-se a propriedade aos amigos; parte da fortuna se gastava em celebrações entre amigos, “*e isso a tal ponto que muitos beócios organizavam mais jantares festivos num mês do que os dias que este tem*” (POLÍBIO, *apud* GLOTZ, 1988: 246).

Glotz, em uma frase, no meio de um parágrafo, afirma que talvez os gregos não queiram ter muitos filhos com receio de um amor excessivo por eles. É uma pena que não desenvolva mais a partir deste ponto, mas, embora não o faça neste livro sobre a cidade grega, no capítulo no qual analisa os novos costumes e novas idéias dos gregos, há um tom de reprovação, de indignação, com a forma pela qual os gregos tratavam seus filhos, a forma como os expunham quando ameaçavam seus interesses. A isso Glotz chama egoísmo, avareza ou vaidade.

É precisamente neste ponto que temos de discordar do autor, pois ele esquece que a “*cria do homem nem sempre foi a criança*” (RIBEIRO, 1999, conferência inédita, anotações pessoais). O conceito de criança é muito recente, remontando ao chamado Século das Luzes. Criança como esse ser pequeno que precisa ser cuidado, e por quem a família, o governo e a sociedade tem responsabilidades, deveres, é historicamente recente. Para os gregos, o filho não era a criança como entendemos hoje. Os pais, sobretudo o pai, tinham direito de vida e de morte sobre sua cria, não era propriamente uma criança.

Ribeiro chama a atenção para o fato de que, na Antigüidade, a criança era um bem que pertencia à casa paterna, ou uma força de trabalho, ou um herdeiro, se fosse menina, era um dote com o qual no futuro se iria negociar. Nesse sentido, não era um horror que Platão defendesse a exposição dos aleijados porque trariam uma marca de vergonha à casa paterna.

Em *A república*, Platão acentua que tudo depende da qualidade de seu povo, cada geração tem que superar a antecedente e essa é a função da educação: alcançar a excelência.

“Um bom sistema de educação e instrução, forma indivíduos de belo natural e estes, por sua vez, graças à educação recebida, se tornam melhores que os que os precederam e, entre outras vantagens, têm a de engendrar filhos que os superam em mérito, como acontece entre os outros animais” (PLATÃO, 1959: 154).

A superação em méritos é a cota de cada cidadão para o aperfeiçoamento do Estado. Para que a raça se mantivesse pura e, para evitar o descontrole do número de cidadãos, Platão pede a morte de todas as crianças inválidas ou nascidas de pais muito idosos. Podemos ver aí, nessas crianças, uma ameaça ao ideal da *aretê*. “*A virtude quer dizer saúde, beleza, boa disposição de ânimo; vício é, pelo contrário, doença, fealdade, fraqueza*” (PLATÃO, 1959: 452).

Seria um exagero dizermos que para Platão, Aristóteles, Licurgo – apenas para citar alguns – a cidade perfeita era aquela sem disformes, débeis, fracos e mutilados? Mas resta a pergunta: por quê?

1.4 Honra e *Aretê*

Temos mantido a palavra *aretê* sem traduzi-la, porque com ela há a mesma dificuldade que relatamos acima com relação a palavra *paidéia*: a inexistência no nosso idioma – e também em outros como o francês e o inglês - de uma palavra que exprima o que significava a *aretê* para os gregos. Muitos autores traduzem por “virtude”. Toda a obra de Platão e Aristóteles, que estamos consultando, está assim traduzida. Em *Os gregos* (1990), Kitto chama a atenção para essa tradução: a palavra grega *aretê* não significa o mesmo que virtude, que tem um sentido moderno muito ligado a moral. Segundo ele a palavra que mais define o termo grego é a excelência. Assim, a *aretê* de um cavalo de corrida é a velocidade; quando aplicada ao homem, num contexto geral, implicará excelência, na medida em que um homem tem possibilidades de ser excelente moral, intelectual e fisicamente.

Entendemos que tal dificuldade não se resume na falta de uma palavra adequada, mas de transpor para a modernidade todo um contexto cultural muito diferente do nosso.

A *aretê* é, geralmente, usada para designar a excelência humana, mas seu sentido é mais amplo: Platão dá um exemplo na *República* da *aretê* dos cavalos, que é algo como força e agilidade; outro exemplo é a *aretê* dos deuses, representada pelo seu poder sobre os humanos. A *aretê* é o atributo da nobreza, é um substantivo cuja raiz, no superlativo, significa distinto ou escolhido.

Em *O Banquete*, Alcibíades compara Sócrates a um sileno⁵ que, quando aberto, fazia aparecer estatuetas de deuses e, quando faz tal referência em grego, diz *agalma aretês*. Lacan traduz isso como a *maravilha das virtudes*, a *maravilha das maravilhas*. O *agalma* é um enfeite, ornamento, objeto brilhante e divino que está no interior de algo. No *agalma* é a função fetiche do objeto que é acentuada; o que mais se aproxima do sentido moderno é um ídolo ou ícone. Uma imagem feita para “encher os olhos” nos diz Lacan: “O objeto de que se trata aqui está situado no contexto de um valor de prazer, de fruição, de gozo” (LACAN, 1992[1960-61]: 148).

Vejamos dois exemplos da *Odisséia*. O primeiro, no canto III, no banquete que é dado por Nestor a Telêmaco, uma vitela é sacrificada e Nestor chama um

⁵ Também chamados Sátiros, os silenos eram divindades campestres que faziam parte do séquito de Dioniso

ourives para, com ouro, esculpir-lhe um enfeite, a fim de ser colocado nos chifres, o *agalma*, como uma homenagem a Atenas. No canto VIII, a tomada de Tróia, na qual os troianos levaram para dentro o cavalo que se tornou a ruína da cidade. Eles o puxaram para dentro e hesitaram no que fazer com ele: ou abrir-lhe o ventre para ver o que havia dentro ou usá-lo como um *méga agalma*, um grande fetiche. Esse exemplo citado acima, do *Banquete*, mostra um perfeito uso da palavra *aretê* no seu superlativo: para Alcibíades, Sócrates era o escolhido, o amado, distinto e nobre, parecia-lhe o ideal do homem meritório.

A palavra está profundamente enraizada na linguagem das sagas heróicas, e por muito tempo seu sentido se resumiu a valentia e, em segundo lugar, a prudência e a astúcia. Também o adjetivo, que corresponde ao substantivo *aretê*, conjuga a nobreza e a bravura. Em Homero designa o homem nobre, que em suas guerras tem seu código de conduta diferente dos homens comuns. Segundo Jaeger, esse código de nobreza cavaleiresca teve dupla influência na educação grega. Dela se herdou a ética posterior da cidade como uma das mais altas excelências a bravura e a virilidade, e os mais altos preceitos de conduta, no sentido de uma moral burguesa.

A luta e a vitória são, no conceito cavaleiresco, a prova da autêntica *aretê*. Elas não significam apenas a superação física do adversário, mas o exercício que o homem faz de suas qualidades naturais; natural aqui no sentido grego de *physis* que – expondo muito sucintamente e correndo o risco de ser insuficiente tal definição – significa as disposições intrínsecas do homem, como uma herança, o sentido e o objetivo de sua humanidade para qual está destinado a realizar. Talvez uma palavra que definisse melhor – é uma aposta – seria “estilo”: a noção da *physis* está intimamente ligada à noção de espírito para os gregos. Poderíamos dizer que tal estilo diz do Bem. E o grande bem dos gregos é a beleza. Natureza e beleza caminham juntas.

O máximo da *aretê* não é apenas evidenciado na bravura nos campos de batalha, na valentia com a qual Ulisses enfrenta os Titãs; a nobreza vai além disso. Ela é um misto da glória nas batalhas com o brilho na oratória. Há um bem dizer intrínseco à *aretê*. Por isso Aquiles é o máximo do ideal grego: um homem de palavras e ações. E Fênix, seu educador, lembra-lhe tal ideal, recordando numa hora decisiva, o fim para o qual foi educado. “*Para ambas as coisas: proferir palavras e realizar ações*”.

A ânsia de se distinguir dos demais, de suplantar os adversários, ser o melhor já que não poderia ser o único. Na sua aspiração a ser o melhor estava seu valor. Tal era seu ideal. Tal ideal destoava completamente da submissão e arrependimento sustentados pela ética cristã, na qual o orgulho é um vício e o homem deve buscar a humildade; na qual o desejo de sobrepujar e vencer os demais faz com que os homens carreguem seu quinhão de culpa.

1.5 Destoar de um Ideal

Hefestos era um deus grego filho de Zeus e Hera – segundo alguns mitólogos só de Hera com o auxílio do Vento – que nasceu muito fraco, com as pernas tortas e muito finas. Em tempos modernos poderíamos dizer que nasceu com uma deficiência física. Na *Ilíada*, Homero faz referência ao poder do deus em vários momentos, mas sempre o designa como o ilustre coxo. Hera ficou envergonhada de ter gerado um filho tão feio e disforme e o jogou no mar a fim de que eternamente ficasse escondido nos abismos. Foi recolhido por Tétis e Eurínome, as filhas do Oceano e, durante anos, viveu cercado de todos os cuidados das duas, numa gruta profunda, ocupado em fabricar-lhes brincos, broches, colares, anéis e braceletes.

Não é uma excelente metáfora que um ser marcado por tal fealdade seja capaz de criar tantos ornamentos e enfeites? Tantos objetos *agalmáticos*? O que queremos dizer é que o brilho dourado pode ser ouro de tolo. Dizendo de outra forma: a beleza tem um brilho, mas se engana e se perde na ofuscação da imagem, servindo ao narcisismo, que trataremos no capítulo a seguir.

Como não se é jogado no precipício pela mãe e se esquece facilmente, conservou durante muito tempo o ressentimento e, por causa disso, fez uma cadeira de ouro com uma mola misteriosa e lhe enviou no Olimpo. Hera admira tal presente brilhante, senta-se e imediatamente fica presa na armadilha; e aí ficaria para sempre se não fosse a ajuda de Dioniso.

Commelin salienta que esse deus tinha muitos templos em Roma e vários monumentos lhe foram feitos, mas quase todos os artistas esculpam-no com vestes até os joelhos e suprimindo a deformidade nas pernas. Além de Hefestos, era designado por vários outros nomes, como Tárdipes (o que anda devagar), Colapódion (que tem os pés tortos, zambros, coxos) e Anfigies (que coxeia dos dois pés). Segundo os mitólogos, viveu toda sua vida isolado nas ilhas Eólias, cobertas de

rochedos, cujo cimo vomitava turbilhões de chama e fumaça. Conta Homero que sua amada Afrodite se deitou com Ares e Hefestos, já desconfiado com provável traição, coloca uma armadilha no leito que os detém. Vendo sua amada Afrodite, lhe diz:

“Afrodite não cessa de desonrar-me com Ares nocivo, por ver que sou coxo. A Ares nocivo ela tem afeição, por ser belo e bem feito; eu, nasci coxo e mal feito; mas culpa não tenho de tanto; sim, meus dois pais; melhor fora se nunca me houvessem gerado” (HOMERO, 1978: 140).

Teve uma vida bem diferente da de Aquiles não é mesmo?

Agora acreditamos poder responder à questão que formulamos anteriormente, na qual perguntamos o motivo por que a cidade perfeita era aquela sem disformes, débeis e mutilados. A resposta é que o homem mutilado, disforme, deficiente físico ou mental destoava do ideal, colocando-se como um obstáculo à fórmula dos gregos de ‘fazer sua a beleza’.

“(…) O eu não é o sujeito físico, mas o mais alto ideal de homem que o nosso espírito consegue forjar e que todo nobre aspira a realizar em si próprio. Só o mais alto amor deste eu, em que está implicada a mais elevada aretê, é capaz de ‘fazer sua a beleza’”(JAEGER, 1989: 25).

Destoar do ideal é a explicação de Freud para toda a negação da sexualidade das crianças que os pais fazem. E este é um ponto importantíssimo: os pais renovam todos os privilégios e reivindicações infantis, que já haviam abandonado, em favor da criança. Se o pai não conseguiu ser um grande médico, agora seu filho o será. Se a mãe não conseguiu ter toda a beleza como almejava, agora sua filha será uma beldade em seu lugar.

“A criança terá mais divertimentos que seus pais; ela não ficará sujeita às necessidades que eles reconheceram como supremas na vida. A doença, a morte, a renúncia ao prazer, restrições à sua vontade própria não a atingirão; as leis da natureza e da sociedade serão ab-rogadas em seu favor; ela será mais uma vez realmente o centro e o âmago da criação – ‘sua majestade o bebê’ – como outrora nós mesmos nos imaginávamos. A criança concretizará os sonhos dourados que os pais jamais realizaram - o menino se tornará um grande homem e um herói no lugar do pai, e a menina se casará com um príncipe como compensação para sua mãe” (FREUD, 1976[1914]: 108).

O grande problema surge a partir do momento em que por alguma deficiência que lhe é peculiar, o filho é visto como impossibilitado de realizar esses desígnios parentais. Freud afirma que os pais projetam na criança seu ideal e para

esse eu ideal vai agora todo o amor de si. Assim, uma pessoa erige em si mesma um ideal com o qual mede o seu eu e assim o ideal condiciona o recalque. Explicando melhor: quando nos deparamos com algum desejo em nós que ameaça nosso ideal, nós o excluimos, proscrevemos. A forma de excluí-lo da consciência é recalcando.

Chegamos até aqui para fazer a analogia da eugenia dos gregos com o recalque para a psicanálise: em ambos os casos há uma tentativa de afastar a ameaça ao ideal. Com relação à ameaça que os sujeitos disformes e mutilados faziam à *aretê*, espartanos mandavam-nos ao *Apótetas*. Para a psicanálise, o que ameaça o ideal é mandado ao inconsciente. Talvez abandonar no *Apótetas* fosse mais eficiente, pois não há retorno. No inconsciente é um semi abandono, pois o proscrito insiste, retorna, faz questão. Enfim, continua ameaçando.

A partir do conceito psicanalítico de narcisismo, queremos entender essa ameaça que a deficiência faz ao ideal.

CAPÍTULO II

NARCISISMO E O EU IDEAL

“Eu não tenho filosofia: tenho sentido. Se falo na natureza não é porque saiba o que ela é, mas porque a amo, e amo-a por isso. Porque quem ama nunca sabe o que ama, nem sabe porque ama, nem sabe o que é amar. Amar é a eterna inocência. E a única inocência não pensar”. Fernando Pessoa

Hefestos não conseguiu representar para sua mãe “a sua majestade, o bebê” e por isso ela o jogou ao mar. Sua mãe não o amou? O que uma mãe ama num filho para além dele mesmo? Se retomamos o mito com essa questão é para colocarmos que o ideal anda de braços dados com o amor.

O que é o amor? Essa questão é tão cara aos filósofos, aos poetas e aos psicanalistas – cara no seu duplo sentido: tão prezada, à qual se tem tanto apreço; e também por que lhes custa muito desenvolvê-la – tendo em vista que todo o eixo do tratamento psicanalítico se dá sob transferência, que Freud chama de *amor transferencial*, é um amor como outro qualquer.

Comecemos com a definição dos poetas:

“Agora, como falarei de um amor que não tem senão aquilo que se sente, e diante do qual a palavra ‘amor’ é um objeto empoleirado? O inferno pelo qual eu passara – como te dizer? – fora o inferno que vem do amor. Ah, as pessoas põem a idéia de pecado em sexo. Mas como é inocente e infantil esse pecado. O inferno mesmo é o do amor. Amor é a experiência de um perigo de pecado maior – é a experiência da lama e da degradação e da alegria pior. Sexo é o susto de uma criança. Mas como falarei para mim mesma do amor que eu agora sabia? É quase impossível. É que no neutro do amor está uma alegria contínua, como um barulho de folhas ao vento” (LISPECTOR, 1991: 136).

A visão sobre o amor que Lispector sustenta é diferente do amor cortês do século XVIII, do “felizes para sempre”. Ela vê no amor um grande perigo, uma moeda de duas faces: o inferno e a alegria maior. Sua definição de amor é condizente com a socrática.

A tentativa de responder sobre o amor é antiga. Talvez *O Banquete* seja o texto mais ilustre e mais completo sobre a questão. Nele, Platão relata uma ceia de ilustres homens gregos - dentre os quais Sócrates - na casa de Agatão, onde cada um

fez um discurso sobre o amor. Nesses discursos temos várias visões: para Fedro, o amor é um grande deus que só ama o belo e se envergonha do feio – tal visão faria entender a atitude de Hera com relação a seu filho Hefestos. Para Pausânias, o amor é mérito, *aretê*. Erixímaco fala como médico, o amor é saúde, a harmonia do corpo. Define-o como a adequada composição de uma unidade: o homem é a natureza.

Feitos os discursos, queremos nos deter no de Sócrates. Se para todos que falaram antes dele, o amor era beleza, *aretê*, saúde, sono tranquilo, coragem, harmonia, enfim, o amor se constituía como tão poderoso pelas suas aquisições, Sócrates inverte tal perspectiva:

“É quando se tem que se ama ou deseja, ou quando não se tem? O que carece de beleza e de modo algum a possui, porventura dizes tu que é belo? Não. Ainda admites, por conseguinte, que o amor é belo? O amor é carente do belo e do bom e por isso o deseja” (PLATÃO, 1987: 32).

Continua seu discurso afirmando que falará o que escutou sobre o amor do discurso de uma mulher, Diotima. Ela conta o mito de Pênia e Poros e designa o amor assim:

“O amor é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe (*Pênia*), sempre convivendo com a precisão.” (PLATÃO, 1987: 40)

O mito é o seguinte: Pênia, que poderíamos traduzir por Pobreza ou Miséria, vai ser a mãe do amor, é a sem recursos, que se apaixona por Poros, o Recurso ou o Expediente, e vai aos festejos do nascimento de Afrodite, vê Poros adormecido e embriagado, aproxima-se dele e, à revelia de seu consentimento, gera o Amor. Assim, durante o sono de Poros, o todo-poderoso, sem que ele saiba de nada, a Pobreza, à revelia do desejo dele, faz-se engravidar do Amor. Lacan afirma que esse mito mostra que se o masculino é o desejável, o feminino é o ativo.

Com o mito de Poros e Pênia, Sócrates introduz no seu discurso a função da falta no próprio cerne do enigma do amor. Nesse sentido, Clarice Lispector é absolutamente socrática:

“Ah, meu amor, não tenhas medo da carência: ela é o nosso destino maior. O amor é tão mais fatal do que eu havia pensado, o amor é tão inerente quanto a própria carência, e nós somos garantidos por uma

necessidade que se renovará continuamente. O amor já está, está sempre” (LISPECTOR, 1991: 174).

A partir do discurso de Sócrates, afirmamos que aquele que ama está sempre como o faltoso, que não tem beleza, não tem abrigo, não tem excelência, não tem nada. E esse amante vê no amado, como Pênia viu em Poros, o recurso. Poderíamos dizer que o recurso é o que realiza o ideal. Para os pais, o bebê que nasce é o recurso, “sua majestade”, para um apaixonado seu objeto amado é a “alma gêmea”.

Para o analisante, o analista é um *agalma*, o objeto amado, idealizado. Identificar-se ao eu do analista é a teorização do final de análise sustentada por Michaël Balint, na qual diz que nesse final há um renascimento para uma nova vida. “Normalmente o paciente parte, após as últimas sessões, feliz mas com lágrimas nos olhos e – creio poder admitir – o analista se encontra em um estado de espírito muito semelhante”(BALINT *apud* RIBEIRO, 1997: 47). Para Balint, no final da análise há um amor transbordante que é sentido reciprocamente entre analista e analisante.

Freud estava atento ao engodo do amor, via em Eros a única saída para o mal-estar na civilização, mas uma saída insuficiente. Saída paradoxal e ambígua na medida em que há uma incompatibilidade entre o amor e a civilização: o que o amor almeja é a exclusividade. O que vai levar Lacan a afirmar que “*O amor é impotente ainda que seja recíproco porque ele ignora que é apenas desejo de ser Um*” (LACAN, 1993[1972-73]: 14).

Foi do amor que Freud tratou quando escreveu sobre o narcisismo, que iremos discorrer a seguir. No fundo de todo amor, por mais abnegado e altruísta que seja – e sobretudo nesse – há um amor a si mesmo, ao ideal erigido para si, impossível de ser alcançado, que é projetado no outro.

2.1 O Narcisismo: uma introdução

Em 1914, Freud escreve *Sobre o Narcisismo: uma introdução*, texto capital no qual introduz o conceito de narcisismo. Porém, a primeira referência ao termo foi em uma nota de rodapé, acrescentada em 1910 na obra *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*. Freud, estudando a etiologia da homossexualidade, alega que em todos os casos que analisou, houve na infância uma fixação muito grande na mãe. Depois de ultrapassada essa fase, os homossexuais identificavam-se com uma mulher

e consideravam-se eles próprios seu objeto sexual. Esse amor tem sempre uma *base narcísica*.

No final de 1910, Freud publica *Leonardo Da Vinci e uma lembrança da sua infância*, e ao analisar uma lembrança de Da Vinci, afirma que o amor incestuoso pela mãe não acontece apenas nos casos de homossexualismo. Em relação a Leonardo, o amor pela mãe, maior e incestuoso amor – estamos falando aqui do sujeito masculino - sucumbe ao recalque e o menino identifica-se com ela tomando a si próprio como um modelo com o qual irão se parecer todos os seus novos amores. Então a mãe, ao invés de objeto de amor, torna-se modelo de identificação.

Para Freud, o que acontece nesse caso é uma escolha narcísica, pois os objetos amados e buscados pelo homossexual não serão mais que um espelho de si mesmo e de como foi um dia amado pela mãe. Esse tipo de escolha de objetos amorosos segue o modelo do *narcisismo* afirma: “*pois Narciso, segundo a lenda grega, era um jovem que preferia sua própria imagem a qualquer outra, e foi assim transformado na bela flor do mesmo nome* (FREUD, 1976[1910]: 92).

Se nesse texto sobre *Leonardo* a referência ao narcisismo fazia-se presente, seu conceito não estava burilado, desenvolvido, como seria quatro anos depois, vindo a se tornar um conceito *princeps*, norteador da teoria edipiana, do conceito de Complexo de Castração, da teoria da libido. Enfim, o conceito de narcisismo reorganizou toda a teoria e a clínica psicanalítica.

Vamos ao texto de 1914. Logo no início, Freud situa o narcisismo no curso regular do desenvolvimento humano. Se as citações anteriores o situavam dentro de transtornos sexuais, nesse texto Freud é preciso: “*o narcisismo (...) não seria mais uma perversão, mas o complemento libidinal do egoísmo do instinto de autopreservação, que, em certa medida, pode justificavelmente ser atribuído a toda criatura viva*” (FREUD, 1976[1914]: 90).

Freud alega que o motivo pelo qual afirmou que o narcisismo era um componente normal e primordial do desenvolvimento psíquico, foi o estudo sobre a demência precoce (assim designada por Kraepelin) ou esquizofrenia (por Bleuler). Os pacientes – que Freud propunha fossem designados de parafrênicos - exibiam duas características fundamentais: megalomania e desinteresse pelas pessoas e coisas do mundo. Distingue que o afastamento do parafrênico da realidade é bem diferente do afastamento do neurótico, porque na neurose também há uma perda da realidade:

o neurótico afasta-se das pessoas, corta suas relações eróticas com elas, retendo-as na fantasia, isto é, os objetos imaginários continuam investidos de libido.

Com o psicótico⁶ é diferente. Ele retira sua libido de pessoas e coisas do mundo externo, sem substituí-la por outras. A questão que surgiu para Freud é a seguinte: o que acontece com essa libido que o psicótico retira dos objetos externos? A libido desinvestida do mundo é investida no eu, o que justificaria a megalomania.

Freud teve todo um debate com Jung, pois este acreditava que a libido era uma energia psíquica geral e não estritamente sexual. O debate deu-se a respeito da psicose que ambos concordavam que nela havia uma introversão. Mas que introversão era essa? Jung fez uma crítica a Freud alegando que a psicanálise falhou na tentativa de explicar a psicose, contrapondo-se à afirmação de Freud de que a retirada da libido dos objetos e seu conseqüente investimento no eu seria a causa da perda da realidade na psicose. Para Jung isso ‘resultaria na psicologia de um anacoreta ascético, não em demência precoce’.

A réplica de Freud mostrou que Jung equívaleu genital a sexual, pois evocou a sublimação, falando dos diferentes interesses que o homem tem, derivados de uma fonte erótica. Para Freud tratava-se de estabelecer uma diferença estrutural na retração da realidade que acontecia nas neuroses e nas psicoses. Diferente de Jung que “*submergia a libido no magma universal que estaria no fundo da constituição do mundo*” (LACAN, 1983[1954]: 137).

Freud entendeu que processo é este a partir de um psicótico, que nem foi paciente dele e cujas memórias analisou. Estamos referindo-nos ao Presidente Schreber. Nesse ponto Freud é absolutamente preciso: fala que se aprendeu sobre as pulsões com seus estudos sobre a neurose, a psicose foi a que lhe ensinou sobre o narcisismo e sobre a estruturação do eu. Para entender um pouco mais a megalomania e a introversão da libido - a fim de teorizarmos sobre o narcisismo - vamos, então, ao caso Schreber.

Daniel Paul Schreber era *Senatspräsident*⁷ em Dresden e publicou, em 1903, as suas *Memórias de um Doente dos Nervos*. Em junho de 1893, Schreber foi informado de sua indicação como *Senatspräsident* e assumiu o cargo em outubro do mesmo ano. Nove anos antes tinha tido um esgotamento nervoso que no relatório médico descoberto anos depois, soube-se que tivera uma grave crise de hipocondria.

⁶ Dizemos *psicótico* porque o conceito de parafrenia que Freud propunha não “pegou”; assim como o de demência precoce proposto por Draepelin também não. O próprio Freud, em um texto de 1914 – *A perda da realidade na neurose e na psicose* – vai trabalhar com duas categorias: neurose e psicose.

No final do primeiro mês no novo cargo ficou doente, com terríveis crises de insônia e rapidamente o quadro clínico evoluiu. Era tomado por idéias hipocondríacas, queixava-se de amolecimento do cérebro, apresentava ilusões visuais e auditivas (FREUD, 1976[1911]: 29). Acreditava estar morto ou em decomposição, que seu corpo estava sendo aviltado, usado para os piores horrores que alguém podia imaginar. Mas tudo em nome de um certo propósito sagrado. *O ponto culminante do sistema delirante do paciente é a sua crença de ter a missão de redimir o mundo e restituir à humanidade o estado perdido de beatitude* (FREUD, 1976[1911]: 32).

A forma como Schreber iria redimir a humanidade era se transformando em mulher, a fim de, sendo copulado por Deus, ser o instrumento para o nascimento de uma nova geração divina. Viveu durante anos o horror absoluto de saber-se vivente com um corpo despedaçado, seus órgãos sofriam danos terríveis que levariam qualquer homem à morte, dizia ele, isto no caso de não ser imortal viveu muito tempo sem pulmões, com o esôfago rasgado, sem bexiga, com as costelas despedaçadas; algumas vezes, engoliu parte de sua laringe com a comida. Escutemos Schreber nos relatar seus tormentos como objeto de gozo de um Deus nada compassivo:

“...uma parte considerável de minhas costelas foi temporariamente destruída, sempre com o resultado de que depois de algum tempo aquilo que fora destruído era de novo restaurado. Um dos milagres mais abomináveis era o chamado *milagre de compressão do peito*, que eu sofri pelo menos algumas dúzias de vezes; a caixa torácica era comprimida de tal modo que o estado de opressão provocado pela asfixia se transmitia para todo o corpo...quanto aos demais órgãos internos, quero recordar ainda apenas o esôfago e os intestinos, que muitas vezes foram dilacerados ou desapareceram, a laringe, que mais de uma vez degluti junto com o alimento, e finalmente o cordão espermático, no qual algumas vezes se operaram milagres bastante dolorosos...” (SCHREBER, 85: 157).

Este pequeno trecho nos dá uma idéia da megalomania de Schreber e de sua construção delirante⁸. No caso da psicose, Freud vai dizer que a megalomania surge como uma tentativa de elaboração dessa libido que se desprendeu dos objetos e voltou ao eu. É exatamente porque a megalomania é uma elaboração, uma tentativa

⁷ É um juiz que preside uma divisão de um tribunal de apelação na Alemanha.

⁸ Em *O seminário 3*, Lacan brilhantemente assinala que a construção delirante de Schreber é a marca indelével de um nome que não fez metáfora, de um pai que, por falta de se instituir no simbólico, dá significação no real: o sobrenome do pai, além de Schreber era Gotlieb, literalmente *amor de Deus*, significante que permeia toda sua construção delirante.

de dar sentido a um *mundo que desmoronou*, como no caso Schreber, em que o delírio, na teoria freudiana, não é a doença, mas um processo de recuperação.

Voltando ao texto *Sobre o narcisismo: uma introdução*, Freud, em um primeiro momento, alega que há uma antítese entre libido objetal e libido do eu⁹. Quanto mais uma é empregada, mais a outra se esvazia. O eu é o grande reservatório da libido, afirma Freud, e ele investe nos objetos que ocupam o lugar do ideal. Uma pessoa apaixonada parece desistir de sua própria personalidade em favor do objeto amado, ao passo que acontece o oposto na fantasia do paranóico de *fim do mundo*. Estamos falando da construção delirante do Presidente Schreber que para redimir o mundo e restituir à humanidade o estado perdido de beatitude teria como tarefa transformar-se em mulher, copular com Deus e dar a luz a uma nova geração de homens.

“O paciente retirou das pessoas de seu ambiente, e do mundo externo em geral, a catexia libidinal que até então havia dirigido para elas. Assim, tudo tornou-se indiferente e irrelevante para ele, e tem de ser explicado através de uma racionalização secundária, como ‘miraculado’, ‘apressadamente improvisado’. O fim do mundo é a projeção dessa catástrofe interna; seu mundo subjetivo chegou ao fim, desde o retraimento de seu amor por ele” (FREUD, 1976[1911]: 94).

Há situações em que há a retirada da libido dos objetos e que Freud faz um paralelo – sem achar que são similares – com a megalomania e a hipocondria, que ocorrem na psicose. São elas: o estar apaixonado, o sono e os males orgânicos. Quando uma pessoa fica enferma, sua preocupação resume-se ao seu corpo, todos os seus outros interesses são desviados para essa. Sua libido e os interesses do eu estão todos voltados para o corpo que sofre. Mas é uma situação transitória, pois quando sara, o sujeito volta a se interessar pelos objetos do mundo. A condição do sono assemelha-se à doença e toda a libido está investida no desejo de dormir. A completa abdicação de sua personalidade, que a pessoa apaixonada faz, não é tão abdicação assim, já que o amor ao outro está fortemente ligado a um ideal de eu¹⁰. Cai por terra todo o altruísmo do amor já que amando os outros, amamos também muito de nós mesmos.

⁹ Vamos desconsiderar a tradução para o português das instâncias psíquicas como ego, id e superego. É uma tradução incorreta, decorrente do erro da tradução do alemão para o inglês. O uso de termos latinos como ego para designar o *Ich* freudiano, avilta o objetivo de Freud que era usar termos correntes do idioma para conceituar as instâncias psíquicas. Usaremos então *eu*, *supereu* e *isso*. O *isso* seria a tradução mais próxima do *Es* freudiano.

¹⁰ Como diz Clarice Lispector: “*No fundo amamos o que amaríamos e não o que é*”.

A libido objetal esconde uma libido do eu, o que também explica a escolha de objeto nas crianças, que derivam os seus objetos sexuais de suas primeiras experiências de satisfação, ou seja, as pessoas que as alimentam e as cuidam: a mãe ou quem a substitua. Para Freud há dois tipos de escolha objetal: a anaclítica e a narcisista. O anaclítico, *Anlehnungstypus*, tipo de inclinação, tem sua origem no termo *Anlehnung*, que significa apoio, indicando uma tentativa do sujeito de amar algo além de si mesmo. Para Freud, a escolha objetal anaclítica seria uma tentativa de escolher um objeto que fosse além do narcisismo: uma aposta de amar algo além de si mesmo.

Analisando o *Caso Schreber*, Freud separa o auto-erotismo do narcisismo. O estágio inicial da libido, que ele denominou auto-erotismo, existe no indivíduo desde o começo e só por uma nova ação psíquica, adicionada a ele, é que vai surgir o narcisismo. Esse momento de surgimento do eu, a partir de uma nova ação psíquica, no qual só o eu é investido, Freud chama de narcisismo primário.

2.2 O eu e o corpo

Freud postula que uma organização como o eu não pode existir desde o começo, pois o eu tem de ser desenvolvido. No início encontram-se as pulsões auto-eróticas e é necessário que algo seja adicionado ao auto-erotismo – *uma nova ação psíquica*, a fim de que surja o narcisismo. Essa nova ação psíquica, intermediária entre as pulsões auto-eróticas e o amor objetal, dá-se com a entrada do outro. Assim, o eu vai se constituir a partir de uma imagem primária, arcaica, *Urbild*. Se no auto-erotismo a criança tinha como objeto só ela mesma, no registro do narcisismo há a articulação de uma imagem.

Ainda em 1910, a propósito de um caso de cegueira histérica, Freud fala de um eu ligado à pulsão. No texto *A Concepção Psicanalítica da Perturbação Psicogênica da Visão* - alega que o eu estaria tanto a serviço das pulsões sexuais como das de auto-conservação. É relevante que as perturbações da visão sejam a via para a revelação do eu como objeto libidinal. O que queremos introduzir aqui é a constituição do eu como sendo, a priori, um eu corporal.

Lacan afirma que no texto sobre a regressão do aparelho psíquico, Freud coloca o sistema percepção - consciência do âmago da recepção do eu no outro, “*pois*

toda referência imaginária do ser humano está centrada na imagem do semelhante” (LACAN, 1992[1954-55]: 155).

Já que o eu não é preexistente – ao contrário do que Melanie Klein afirmava - mas surge de uma nova ação psíquica, que Lacan teoriza como o estágio do espelho. Em *O estágio do Espelho como formador da função do Eu tal como se revela na experiência psicanalítica*, Lacan afirma que a criança tem uma imagem fragmentada de seu corpo, ela o vê apenas aos pedaços, sendo puro campo das pulsões parciais. Quando ainda vivenciando fantasias de um corpo despedaçado, fragmentado, ela encontra uma unidade a partir da imagem do outro. É uma imagem antecipatória, porque ainda em um momento de grande fragilidade fisiológica, antecipa uma imagem total, que não é sua, é do outro. A visão desse corpo inteiro no espelho desperta júbilo e ela olha para o adulto para encontrar nele a confirmação do que vê.

“O estágio do espelho é um drama cujo empuxo interno se precipita da insuficiência à antecipação; e que para o sujeito preso da ilusão da identificação espacial, maquina as fantasias que se sucederam desde uma imagem fragmentada do corpo até uma forma que chamaremos ortopédica de sua totalidade. Este corpo fragmentado (...) se mostra regularmente nos sonhos, quando as moções da análise tocam certo nível de desintegração agressiva do indivíduo” (LACAN, 1990[1949]: 90).

Lacan no *Seminário I* (1954) refere que na concepção de auto-erotismo primordial em Freud, há uma libido que constitui os objetos de interesses e que por uma espécie de prolongamento se reparte. “*É a partir dessa emissão pelo sujeito dos seus investimentos libidinais, que se faria o progresso pulsional e que se elaboraria seu mundo*” (LACAN, 1983[1954]: 138). O que Lacan vem demarcar é que assim há uma concepção bipolar – de um lado o sujeito e do outro o “outro”, seu semelhante. Ou ainda, de um lado o sujeito e do outro seu mundo.

É por essa concepção bipolar que Freud é levado a conceber o narcisismo como um processo secundário. O eu não está desde o início e Lacan afirma então que o eu humano constitui-se sobre o fundamento da relação imaginária¹¹. Essa relação imaginária o reenvia a suas identificações formadoras. É isso o que o estágio do espelho prova.

¹¹ “Ein neue psychische, un den Narcissmus zu **gestalten**”. FREUD, S. In: Zur Einführung des Narzissmus. Studienausgabe. Frankfurt, Conditio Humana, 1994. Assinalamos esse recorte do texto de Freud no original para sublinhar que para ele também na constituição do eu, havia uma imagem que o sujeito assumia. Lacan afirma que essa dimensão de forma, gestalt ficou perdida na tradução.

“O que foi que tentei entender com o estágio do espelho? Que aquilo que existe no homem de desvinculado, de despedaçado, de anárquico, estabelece sua relação com suas percepções no plano de uma tensão totalmente original. É a imagem de seu corpo que é o princípio de toda unidade que ele percebe nos objetos. Ora, desta própria imagem, ele só percebe a unidade do lado de fora, e de maneira antecipada. Devido a esta relação dupla que tem consigo mesmo, é sempre ao redor da sombra errante do seu próprio eu que vão-se estruturando todos os objetos de seu mundo. Terão todos um caráter fundamentalmente antropomórficos, podemos até dizer egomórfico. É nesta percepção que é evocada para o homem, e a todo instante, sua unidade ideal, que, como tal, nunca é atingida e que a todo instante lhe escapa.” (LACAN, 1992[1949]: 211)

O eu é decorrente da projeção da imagem do corpo. Segundo Freud, o eu deriva das sensações corporais, sobretudo das que se originam da superfície do corpo. Mas que corpo é esse? Essa é uma pergunta bastante pertinente, pois não estamos falando do corpo como o organismo biológico. Nem Freud o via assim, pois na análise das paralisias e analgesias de suas pacientes histéricas, buscava uma explicação fantasmática que justificasse tais sintomas. Em termos lacanianos poderíamos dizer que Freud buscava esse corpo imaginário que lhe era trazido à análise.

Como, por exemplo, em relação ao caso de Elizabeth von R que arrastava a perna, Freud alega que o caminhar é doloroso porque está simbolizando um ‘mau passo’ que ela julga ter dado, apontando aí para a incidência do significante sobre o corpo. “*Elizabeth não pode mais ‘manter-se de pé (allein stehen) porque sofre por estar ‘só’ (allein); ela não pode ir em frente (sie komust nicht von der Stelle), no sentido próprio do andar, porque alguma coisa a retém no sentido figurado*” (ANDRÉ, 1994: 134).

O corpo para a psicanálise se faz pelas palavras, é diferente do corpo para a ciência médica, que é um equivalente do funcionamento do organismo. Para Lacan, o corpo só existe pela incorporação da estrutura da linguagem. E à medida que é linguagem, ele possui a mesma consistência da estrutura simbólica. Assim, o sujeito não nasce com um corpo, ele precede o corpo. É o que faz com que Lacan se pergunte se Joyce tinha um corpo. Lacan suspeita que James Joyce era psicótico em função de sua relação com seu próprio corpo. Em *Retrato do artista quando jovem*, Joyce conta a surra que levou de seus companheiros e que enquanto apanhava sua cólera se dissolveu, “*..não se manteve como seria normal para alguém que amasse seu corpo, sua imagem, o bastante para amá-lo como a si mesmo*”(apud SOLER, 1997: 196). Todo seu narcisismo se dissipou enquanto levava a sova dos “amigos”.

“Todas as descrições de excessivo amor e ódio que havia encontrado nos livros tinham-lhe parecido, portanto, irreais. Inclusive esta noite, quando regressava para casa titubeando na Jones Road, sentira que algum poder o despojara dessa cólera subitamente trançada, tão facilmente como um fruto despojado de sua pele tenra e madura” (JOYCE, *apud* SOLER, 1997: 75).

Lacan salienta que encontra nesse pequeno relato de Joyce o evanescimento das paixões narcisistas que tanto tem relação com o corpo e com o eu. E tal evanescimento faz Lacan afirmar que “o abandono do corpo próprio é suspeito de psicose”. O sintoma como um acontecimento do corpo, como mostramos em Elizabeth von R. e sua ausência em Joyce – seu sintoma era a escrita, diz Lacan – mostram que “*a pulsão é a eficácia da linguagem sobre o corpo*” (SOLER, 1997: 199).

2.3 A dimensão imaginária

A identificação narcísica, para Lacan, se dá sempre que uma transformação se produz no sujeito porque ele assume uma imagem. O que faz com que afirme que o eu vem sempre acompanhado do outro.

Quinet afirma que não é uma relação simples, pois o eu e o outro não constituem um nós. “*Mas o eu e o outro não constituem um nós, pois o eu e o outro nunca estão do mesmo lado; ao contrário, e um vai tentar sempre tomar o lugar do outro. É esse outro que é o inferno para o neurótico*” (QUINET, 1994: 07). Se as coisas se dão dessa forma tão pungente é porque a relação imaginária é inteiramente submetida a dialética do ciúme.

“Isto não quer dizer que uma consciência não possa perceber uma outra consciência, mas sim que um eu, inteiramente pendente da unidade de um outro eu, é estritamente incompatível com ele no plano do desejo. Um objeto temido, desejado, é ou ele ou eu quem o terá, tem de ser de um ou de outro. E quando é o outro que o tem é porque ele me pertence” (LACAN, 1992[1954-55]: 71).

No momento em que o sujeito antecipa a visão totalizante de si mesmo, que Lacan vai chamar de ortopédica, essa imagem de potência é atribuída ao outro especular. Daí o temor para o sujeito de que o outro o subjogue e o despoje de seu lugar.

“Na verdade, o outro para o neurótico, já ocupa o seu lugar na medida em que o sujeito situa o outro como seu eu-ideal, comparando-se sempre com este e jamais estando a altura. A miragem da potência bascula assim entre o eu e o outro fazendo com que o sujeito se sinta ora Zeus ora um lixo, comparado com o outro” (QUINET, 1994: 08).

A identificação ao outro provoca duas reações no sujeito. Uma de júbilo, poder e triunfo - é quando se sente um Zeus - e outra de dilaceramento, rivalizando com essa imagem de si mesmo que ele vê no outro. Para falar dessa rivalidade, desse antagonismo “ou eu ou o outro” – ou eu existo e aí não há outro; ou se o outro existir está tudo perdido para mim - Lacan retoma Hegel, a partir de sua dialética do senhor e do escravo.

Kojève salienta nas *Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, dadas de 1933 a 1939, na École des Hautes Études, que na dialética hegeliana do senhor e do escravo não há um reconhecimento propriamente dito. O senhor é a potência do ser, se servirá do escravo como se fosse seu próprio corpo, mas do ponto de vista do senhor, ele não é senhor só por si mesmo, ele é considerado como tal pelo escravo. Mas este é um reconhecimento unilateral, porque o senhor, por sua vez, não reconhece a dignidade humana do escravo. O senhor lutou e arriscou sua vida para ser digno do reconhecimento, mas o reconhecimento que ele obtém lhe é sem valor.

Kojève assinala que o reconhecimento que o escravo dá ao senhor não lhe é suficiente, pois é um reconhecimento que vem de alguém que ele, senhor, não acha digno de ser reconhecido. O impasse existencial do senhor é que ele só é senhor porque seu desejo o levou a outro desejo, o desejo de reconhecimento, mas nesse ele não se reconhece.

O senhor está congelado na sua senhoria, ele deve vencer – tornando-se mestre e continuando como tal – ou morrer. Se ele arriscou a vida para se tornar senhor, ele vai se congelar nessa posição. Na leitura que Kojève faz de Hegel, salienta que o senhor não é o homem verdadeiro, é só uma etapa, porque o senhor sempre se coloca diante de um impasse: não se satisfará nunca. O homem verdadeiro é o escravo. Kojève demarca bem que na filosofia hegeliana, a satisfação definitiva só pode vir de um reconhecimento mútuo.

Lacan, em *Seminário 17* demarca que Hegel encontra o meio de mostrar que é o escravo com seu trabalho quem dá a verdade do senhor. “*Em virtude desse trabalho forçado, como podem notar desde o começo, o escravo chega, no final da história, a esse termo chamado saber absoluto*” (LACAN, 1992[1954-55]: 110). Lacan toma a dialética do senhor e do escravo para marcar dois pontos: o caráter

fundamental da alteridade na constituição do sujeito e o caráter alienante do eu. Vamos explicá-los.

Para Hegel, o sujeito humano humaniza-se na relação com o outro, com o outro encontra sua verdade, seu reconhecimento e também sua alienação. Na teoria hegeliana não temos que escolher o que é do sujeito e o que é do outro, entre o nosso pensamento e o do outro, “*pois o outro a quem me dirijo e eu que me expresso estamos ligados sem concessão*” (MERLEAU-PONTY, 1991: 97). Na teoria freudiana, essa ligação entre o eu e o outro surge em 1914 em *Sobre o narcisismo: uma introdução* quando afirma que o eu é um objeto fundado em uma imagem que vem do outro.

Essa imagem arcaica e primordial que funda o eu, relacionando-a com a dialética do senhor e do escravo, é rainha. Em francês poderíamos dizer *l'image règne*, equivocando pela homofonia ‘a imagem rainha’ com ‘a imagem reina’ - que foi tema do V Encontro Brasileiro do Campo Freudiano e da fundação da Escola Brasileira de Psicanálise em 1995, no Rio de Janeiro - porque captura o sujeito e é identificatória. Permite que o sujeito possa dizer “tu és isso”. O sujeito é posto a identificar-se, a buscar sua unidade na captura especular.

A cadeia de antagonismo e rivalidade que o senhor e o escravo fazem, o sujeito faz nas suas identificações narcísicas. Se a identificação a uma imagem dá um sentido ao sujeito, por outro lado, o aprisiona e o aliena, pois o fixa nesse sentido e impede o desejo inconsciente de advir.

Sartre escreve uma peça intitulada *Entre quatro paredes* na qual conta a história de três pessoas que estão presas numa sala, pois cada uma cometeu um crime, e pode ver o inferno da culpa do outro, mas não a própria. Ainda assim sente a culpa sem saber ao certo de onde provém. Cada um só consegue ter a dimensão de seu crime a partir do dos outros. Quase ao final da peça surge a frase “meu inferno são os outros”. Lacan constrói um enigma lógico, fazendo analogia com a peça de Sartre, em que três prisioneiros estão numa cela, sendo que só um deles será beneficiado com a liberdade e os outros morrerão, porque estão condenados à morte.

O jogo é o seguinte: cada um dos prisioneiros tem um disco nas costas que pode ser branco ou preto. Existiam cinco discos ao todo, três brancos e dois pretos, e o diretor da prisão escolheu três, um para cada prisioneiro. Eles não podem ver o próprio disco, mas podem ver o dos outros. Depois de cada um analisar o enigma por um certo tempo, os três saem juntos da cela. Chegam ao mesmo tempo à conclusão

de que todos eram brancos, por meio de um raciocínio que poderia ser expresso assim:

“Sou branco, e eis como sei disso. Dado que meus companheiros eram brancos, achei que, se eu fosse preto, cada um deles poderia ter inferido o seguinte: ‘Se eu também fosse preto, o outro, devendo reconhecer imediatamente que era branco, teria saído na mesma hora, logo, não sou preto’ (LACAN, 1998[[1954]: 198).

Lacan demarca com esse enigma que, embora a resposta tenha sido alcançada por cada um individualmente, só foi possível por um cálculo coletivo. Assim, só nos conhecemos como sujeito por intermédio dos outros.

“Quando ele diz que a verdade só pode ser alcançada ‘par les autres (através dos outros), esta é uma resposta direta a ‘o inferno são os outros’ de Sartre. A estrutura das três pessoas condenadas e um disco faltoso é exatamente a estrutura edipiana de pai, mãe e filho capturados em seu inferno particular” (LAURENT, 1997: 35).

2.4 O inferno são os outros

Pretendemos trabalhar a função da imagem no conto de Poe, relacionando-o com a obra de outro escritor tido como maldito. É o *Retrato de Dorian Gray*, de Oscar Wilde. As duas obras são muito parecidas no trato da imagem. Não estamos, ao fazer tal relação entre dois brilhantes escritores, tirando a originalidade de suas respectivas obras, mas não há tantos tormentos humanos que não possam se repetir nas obras literárias. O inferno de William Wilson era seu homônimo e o de Dorian Gray, sua própria imagem refletida no quadro.

Edgar Allan Poe, brilhante romancista americano, nascido em Boston em 1809, autor do célebre conto *A Carta Roubada*, que foi trabalhado por Lacan nos *Escritos*, é tido como um *escritor maldito*, fatalista, que fala de mentes inquietas, que constrói personagens neuróticas, angustiadas, o duplo de cada homem. Os cenários que aparecem em seus contos são obscuros, plenos de fatalidades, fazendo com que seu leitor não saiba se o episódio aconteceu de fato ou é “pura imaginação” de suas personagens. Por isso, seus críticos alegam que Poe escreve com um realismo

à beira do irrealismo - como se o conceito de realidade fosse simples. Se vivesse hoje em dia, Poe seria chamado de depressivo.

Poe escreve um conto chamado *William Wilson*, que consta do livro *Histórias Extraordinárias*. A personagem que relata a história é um homem jovem, de família nobre e poderosa, mas que tem um nome muito abaixo de sua nobreza e altivez. Este nome, objeto de seu horror e desprezo, não o diz, e no lugar do vazio do nome repudiado, não contado, diz que se designará William Wilson. É o próprio personagem quem conta sua infância num colégio interno, como era admirado e idolatrado pelos demais alunos, menos por um que era mais ou menos de sua altura, parecido fisicamente com ele, que tinha uma voz muito parecida com a sua - e que ele conclui que este aluno tenta imitá-lo - e que se chamava, também, William Wilson. Este homônimo era orgulhoso, perverso, não reconhecia sua superioridade, então ele não tinha nenhuma ascendência/influência sobre este outro. William Wilson não suportava este duplo de si mesmo, não tolerava a forma abjeta como o outro tentava imitá-lo.

Em uma noite vai até o quarto do homônimo, disposto a pregar-lhe uma peça, a assustá-lo, a mostrar a ele seu poder, e quando chega uma vela bem perto de seu rosto, fica absolutamente horrorizado ao ver no outro suas próprias feições. Diante do horror dessa constatação foge do colégio interno. Muitos anos se passam. Um dia, já adulto, está com uns amigos a jogar cartas e a trapacear com todos, quando entra um homem cabisbaixo, com um sobretudo exatamente igual ao seu e com uma voz ecoando tão familiar. William Wilson imediatamente reconhece seu homônimo e fica profundamente aviltado e humilhado diante de todos os seus amigos, porque o outro põe a nu suas trapaças. Depois desse episódio William Wilson tem mais um encontro - o derradeiro e fatal - com seu homônimo. Estando em um baile a seduzir e a cortejar a jovem esposa de um nobre, novamente se depara com o olhar censurador de seu perseguidor.

Constata que até aquele momento tinha fugido em vão; tomado de cólera e frenesi, desembainha a espada e duelando com seu homônimo, enterra-a no peito do outro. Nesse momento é tomado de horror, vê sua imagem no vasto espelho da sala, seu rosto pálido, seu peito ensangüentado. Constata, naquele exato momento, que não havia no outro uma linha sequer que não fosse também a identidade de si mesmo. E no minuto derradeiro, enquanto sua vida se esvaía, escutou o que o outro lhe disse:

“venceste e eu me rendo. Mas, de agora em diante, também estás morto...morto para o mundo, para o céu e para a esperança! Em mim tu existias...e vê em minha morte, vê por esta imagem, que é a tua, como assassinaste absolutamente a ti mesmo” (POE, 1978: 107).

2.5 Wilde e a busca desmesurada da beleza

Dorian Gray é um rapaz com cerca de vinte anos, de rara beleza, que atrai todos os olhares e provoca deleite e admiração em todos que o observam. Um pintor, fascinado pela sua beleza, se oferece para pintá-lo a fim de immortalizar essa beleza. Estão a observar o quadro, o artista, Dorian e um amigo do artista. Este, chamado Lorde Henry, extremamente hedonista, personagem sadiana, faz a apologia da busca incessante do prazer e da beleza como a única forma de alcançá-lo.

“É uma das realidades absolutas do mundo, como o sol, a primavera ou o reflexo, nas águas sombrias, dessa concha de prata que chamamos lua. É uma soberania de direito divino. Tornam-se príncipes os que a possuem. Para mim, a beleza é a maravilha das maravilhas. Só o medíocre não julga pelas aparências. O verdadeiro mistério do mundo é o visível, não o invisível” (WILDE, 1975: 30).

Dorian Gray, encantado com a apologia do outro, com sua beleza, que até minutos atrás nem sabia que tinha, expressa diante do quadro o desejo de nunca envelhecer, de nunca tornar-se horrível, espantoso, de que todos os sulcos que o tempo traz, de que a marca de todos os seus pecados, paixões e dores, não se expressem em seu rosto, mas na imagem pintada pelo artista, no quadro.

Assim, Dorian consegue que o quadro seja *o emblema visível de sua consciência*. A partir daí começam suas perversidades. Seduz uma moça pobre e órfã, promete-lhe casamento, mas quando se desencanta, decepciona-a e diz que não se casará mais. Esta se suicida. Volta para casa e sentado em sua poltrona, distraidamente olha o quadro, fica assustado com a mudança, com a expressão de maldade que o mesmo assume. E então, a partir de cada maldade sua, a imagem no quadro adquire uma expressão cada vez maior de vileza. Sua imagem no quadro assume o peso de todas as suas culpas.

Passam-se anos, décadas e o rosto de Dorian Gray continua intocado pelo tempo. Quando chega perto dos quarenta anos, toda a cidade comenta que Dorian deve ter feito um pacto com o diabo. Todas as pessoas próximas a ele afastam-se, seu

hedonismo e sua capacidade de destruir todos os que dele se aproximam, é comentado por todo mundo, mas as pessoas não têm coragem de se indispor com ele e o evitam. O pintor do quadro, que foi um de seus maiores admiradores, ao ver no retrato a expressão de crueldade, diz “*Meu Deus, que coisa terrível adorei eu...se isto representa o que você fez de sua vida, deve ser muito mais perverso do que o crêem aqueles que o difamam e do que você mesmo imagina*”(WILDE,1975: 186).

Aqui a máscara começa a cair para Dorian e ele, absolutamente aturdido, transtornado por não conseguir fugir das palavras do artista, o próprio criador da obra, o esfaqueia. Ao matar o artista, imediatamente, no quadro, suas mãos se mancham de sangue. Dorian engana todos, menos essa imagem. A partir desse momento, toma a firme decisão de se tornar bom, estava a seduzir perfidamente uma donzela e desiste de tal empreendimento, esperando que a imagem se amenize. Mas, ao ver o quadro, está com uma expressão ainda pior. Então reconhece que só quer se tornar bom por vaidade, por interesses próprios. Mas como enganar a imagem do quadro, que é sua própria imagem? Vive cada dia mais aterrorizado com a possibilidade de que alguém veja sua imagem. O quadro está escondido no sótão de sua casa, trancado a sete chaves, mas mesmo assim é assaltado pelo medo de ser descoberto; de que algum ser vivo descubra que por trás de seu rosto angelical, esconde-se tal monstruosidade. Decide-se pela destruição do quadro. Depois que destruir aquela imagem sua, varrê-la da face da terra, aí sim começará nova vida, se tornará um homem diferente, bom e se encontrará a salvo, pois ninguém descobrirá seus crimes. Espera a noite chegar, sobe até o sótão, pega a faca com que matou o artista e crava sobre a tela.

No quarto dos empregados e mesmo na rua escuta-se um grito atroz, agonizante. Um policial invade a casa, a fim de descobrir o que aconteceu, e com alguns empregados vão até o sótão, porque vêem uma luz acesa. Ao entrarem, a primeira coisa que observam é o belíssimo quadro de Dorian pregado na parede, com sua imagem bela como nos dias de áurea juventude. Estendido no chão, encontrava-se um homem morto, com uma faca cravada no peito. Era velho, cheio de rugas, com um rosto pérfido que inspirava repugnância e que só reconheceram quando examinaram seus anéis.

Não pudemos deixar de relacionar Dorian com William, ambos numa rivalidade com o duplo de si mesmo, com este outro que faz seus respectivos infernos. Para Wilson é sempre aquela voz ecoando tão familiar e, ao mesmo tempo,

tão estranha, que lhe faz as vezes de sua consciência moral - própria função do supereu. Em Dorian é o quadro que captura seu olhar e mostra todos seus pecados. No conto de Poe, o supereu faz suas imposições, o *tu debes*, pela voz; no romance de Wilde é pelo olhar de Dorian, ao se defrontar com sua perversidade refletida no quadro. Se, por um lado, o outro é rival de Wilson, por outro, é admirado por sua altivez e imponência. Aliás, qualidades que William Wilson vê em si mesmo.

Podemos dizer que no momento em que William Wilson aproxima a vela do rosto de seu homônimo e vê suas feições, há uma sensação de dilaceramento, que remete à imagem especular. Se o homônimo existe e tem suas feições, significa que ele, William Wilson, não pode existir. Para fugir desse aniquilamento, do horror que tal encontro com este outro lhe traz, foge, afasta-se de seu duplo. Mas o engano que comete é o de achar que ele é perfeitamente separado do outro, que a destruição do outro implica sua vitória.

Mesmo engano que Dorian tem quando decide destruir o quadro, destruindo-o crê que escaparia de suas faltas. A pergunta que William Wilson faz ao seu homônimo é a mesma que Dorian repete à contemplação do quadro: o que o outro quer de mim?

William Wilson e Dorian Gray são dois narcisos contemporâneos e o fim de suas histórias é o mesmo que do narciso mitológico: indo ao encontro de suas imagens, encontraram a morte. Aliás, esse é o sentido pleno do mito de narciso: a morte, a imagem do duplo como central, a insuficiência da imagem especular; ou como Lacan alega, a ilusão da imagem. Ilusão, porque a percepção do outro não consegue prover uma identificação na qual o sujeito se sustente, que o tire de seu isolamento afetivo. A imagem do semelhante aparece como uma intrusão narcísica: introduz uma unidade com a qual o sujeito se identifica, mas ao mesmo tempo confunde-se, perde-se e aliena-se. Poderíamos dizer que nas perversidades de William Wilson e Dorian Gray havia a ingenuidade de se acreditarem a salvo com a morte do outro, quando era o contrário: porque existia o homônimo é que William Wilson era quem era, e Dorian só gozava de sua beleza porque existia o quadro. Assim, o outro não era o inferno, mas única possibilidade de vida, ainda que infernal.

O que se evidenciou para Wilson diante do duplo e para Dorian diante do quadro foi o vazio da imagem. Houve, num relance, um ponto de opacidade em que as identificações especulares não se sustentaram. Diante de seu duplo a pergunta que William Wilson fez é a de todo neurótico: o que o Outro quer de mim? Mesma

questão que Dorian faz ao quadro: onde isso vai dar? O que é outra forma de se perguntar sobre o desejo do Outro.

Afirmamos, então, que em determinado momento o brilho da imagem *agalmática* ofusca-se e a inconsistência do Outro aparece. É nesse ponto que o sujeito se angustia e é colocado diante da castração do Outro.

“A imagem ideal de domínio e ambição vacila. Aparece, em seu lugar, a inquietante imagem do duplo. Tenta, desesperadamente, fugir desse vazio que se anuncia, ainda tentando se sustentar na imagem que o fascina e o aliena. Mas a voz retorna” (SCHERMANN, 1994: 125).

2.6 “Os ídolos das gentes são prata e ouro”

Freud explica o recalque como provindo do eu. O que faz com que um homem recalque impulsos, desejos, experiências que um outro resolve conscientemente, tem relação com o ideal com o qual mede seu eu. A formação do ideal é o fator que condiciona o recalque. Esse eu ideal é o alvo do amor de si mesmo, a busca da perfeição narcísica que o sujeito acredita possuir.

“Ele não está disposto a renunciar à perfeição narcísica de sua infância; e quando, ao crescer, se vê perturbado pelas admoestações de terceiros e pelo despertar de seu próprio julgamento crítico, de modo a não mais poder reter aquela perfeição, procura recuperá-la sob a nova forma de um eu ideal. O que ele projeta diante de si mesmo como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal.” (FREUD, 1976[1914]: 111)

Freud define que na idealização o objeto visado é “engrandecido e exaltado na mente do indivíduo”. Essa supervalorização do objeto aponta para um empobrecimento do eu em favor do objeto amoroso. Diferenciando idealização de sublimação, alega que a primeira incide sobre o objeto e a segunda sobre a pulsão.

No trabalho *A Coisa Freudiana*, Lacan faz uma crítica à noção do eu como autônomo e afirma:

“Sente-se aí que ele irá desmoronar de um minuto para outro, quando um estrondo de cacos de vidro vem informar a todos que foi no grande espelho do salão que o acidente acabou de acontecer, havendo o Gólem do narcisismo, evocado às pressas para socorrê-lo, feito sua entrada ali” (LACAN, 1998[1955]: 413).

Ribeiro, em um trabalho minucioso, pesquisa essa metáfora que Lacan usa para falar do narcisismo: “o *gólem* do narcisismo”. No folclore judaico é uma imagem investida de vida. O termo aparece no salmo 134, versículos 15 a 18, que diz: “*os ídolos das gentes são prata e ouro, feitura das mãos dos homens, têm lábios e não falam, têm olhos e não vêem, tem ouvidos e não ouvem, e não há alento de vida em sua boca. A eles se assemelham os que os fabricam e àqueles que neles põem a sua confiança*”. Ribeiro relata que a lenda dos *gólens* proliferou na Idade Média, eram estátuas inertes, seres criados por homens sábios que só ganhavam vida quando um papelzinho era introduzido em sua boca pelo seu criador - no salmo ‘não há alento de vida em sua boca’ - no papelzinho está um encantamento, uma palavra mágica, na maioria das vezes um dos nomes de Deus.

“Temos então a imagem inerte, ídolo de ouro ou prata, inanimada, que ganha vida ao ter na sua boca introduzido o alento do Nome-do-Pai, Deus. O papelzinho também pode ser afixado na cabeça do *gólem* ou introduzido na boca. Afinal, é pela boca que ele falará ou pela cabeça que ele pensará, e os pensamentos – nos relembra Lacan na Conferência de Genebra – são feitos de palavras. Pela boca ou pela cabeça o *gólen* cobra a vida pela palavra.” (RIBEIRO, 1994: 13)

A partir dessa lenda, e seguindo a metáfora de Lacan, Ribeiro faz uma analogia do *gólem*, estátua inanimada, que tem o nome de Deus introduzido em sua boca pelo seu mestre, como com a criança que se olha no espelho e espera do adulto uma confirmação, uma palavra que a funde, que lhe dê o reconhecimento.

O investimento amoroso vem do próprio narcisismo dos pais, de seus ideais de perfeições e maravilhas. Ribeiro afirma que “sua majestade o bebê” é a imagem rainha freudiana e a relaciona com o *gólem*, matéria inanimada e inerte que “cobra vida com o alento da palavra”. Citando a Bíblia “os ídolos das gentes são prata e ouro”.

“De prata e ouro é moldada a imagem de sua majestade o bebê, que se reconhece e sorri no espelho (...) De prata e ouro é a ilusão do ser falante, que na imagem se reconhece e se aliena. Pior, jubila, e nesse júbilo se perde, já que há uma hiância mortífera entre a sua própria experiência – bebê nada majestoso nos braços de quem o sustenta, sem controle ou domínio sobre o seu corpo – e a perfeição antecipada e coordenada que a imagem sedutora lhe promete. *Gólem*, a ele só resta acreditar na ilusão da imagem. ‘A eles se assemelham os que os fabricam e aqueles que neles põem a sua confiança’ (RIBEIRO, 1994: 16).

A teorização sobre o ideal e a imagem justifica-se para afirmar que todo amado está aquém do que se espera dele, pois há no ideal algo de irrealizável. Assim, não apenas Hefestos - bem como as pessoas que apresentam uma deficiência física ou mental - esteve aquém do ideal da mãe, mas todo filho está. Todo filho, em algum momento, é jogado no abismo também: é a sua derrocada do lugar de majestade.

A Educação Especial vive uma dicotomia entre integração versus institucionalização. Há uma corrente que defende que os alunos deficientes não devem ficar em uma classe do ensino regular e sim em instituições especializadas, pois lá estará com outras crianças também com limitações como a sua. Discurso, cujo lema é o de que estar entre os iguais resolve todos os problemas. Outra corrente sustenta que a criança com uma deficiência tem de estar com outros alunos ditos normais. Os defensores da instituição especializada afirmam que os integracionistas negam a deficiência. Os defensores da integração afirmam que aqueles a enfatizam, condenando o deficiente a uma segregação.

Sustentamos que, assim como todo filho está aquém de sua majestade, todo aluno também. Estariam os alunos normais para o deficiente tal como Aquiles para Hefestos? Haveria especificidades na relação do professor ou do técnico de Educação Especial quando o outro, o aluno, é marcado no real do corpo por uma deficiência? Haveria um impedimento de ocupar no imaginário do outro o lugar de ídolo de prata e ouro?

No registro imaginário, o outro é sempre um rival e nosso narcisismo tenta negá-lo, é isso que Freud teoriza em *O mal-estar na civilização* - que discutiremos a seguir - afirmando que para o outro temos sempre primeiro ódio e depois amor. Sustentamos, a partir da psicanálise, que quando o outro é o deficiente, ameaça-nos apontando uma inconsistência e então o vemos como o estranho. Integrado no ensino regular ou institucionalizado - formas diferentes de negação - ele ameaça o nosso narcisismo.

CAPÍTULO III

O DEFICIENTE É O ESTRANHO?

Um total estranho, num dia negro bateu, tirando de dentro de mim o inferno – e ele achou difícil o perdão porque (assim se revelou) ele era eu mesmo – mas agora aquele demônio e eu somos amigos imortais.
e. e. Cummings

Os gregos entregavam ao *Apótetas* os débeis e disformes, mas também os filhos excedentes, em nome do aprimoramento da raça e da busca da excelência. Tudo com a melhor das intenções. Atualmente tal idéia causa simplesmente horror. Hoje o poder público procura favorecer as condições de adaptação dessas pessoas, ensinar-lhes um ofício e tornarem-se pessoas produtivas, em nome da igualdade de direitos. Segundo os educadores já citados, isso também ocorre em nome de uma vontade humanista de “fazer o bem ao outro”, resultando um caráter assistencialista nas instituições.

Por isso cada vez mais campanhas de informação contra a segregação e preconceitos que atingem a pessoa portadora de deficiência - vejam que ela não é mais a deficiente, mas a “portadora”. Ela não é, ela tem. Institucionalização e integração seriam os novos nomes dos *Apótetas*?

Imediatamente, diante de uma criança (ou adulto) mutilada, cega, surda ou com uma deficiência mental, deparamo-nos com o que é diferente e tal percepção inquieta-nos. Diante desse outro, o vemos como estranho e diferente. Freud afirma que ao estranho tenta-se subjugar ou exterminar. Mas diz também que o estranho só nos incomoda porque é ‘estranhamente próximo’, demarcando que quando algo nos soa estranho está relacionado a um conteúdo recalcado. A partir desse ponto, surge a questão: se o deficiente inquieta seu próximo, não será porque ele - no caso o professor e/ou técnico em Educação Especial - enxerga na deficiência do outro seu próprio desamparo?

Fédida sustenta que o deficiente é “*sempre o sobrevivente, o que escapou de um cataclismo, de uma catástrofe que já se produziu e que ameaça interiormente, que nos pode acontecer*” (FÉDIDA, 1984: 145). Cada instituição, tanto CEDESP como UIAPs, tinha uma forma diferente de lidar com a *catástrofe* já acontecida, fazendo analogia com o que Fédida afirma.

O CEDESP diagnosticava, institucionalizava, fazia “terapias” e carregava uma idéia de que lugar de aluno deficiente não era no ensino regular. Por qualquer prejuízo intelectual evidenciado nos testes de QI o melhor a fazer era encaminhar à classe especial. Negava a deficiência até mesmo acentuando as dificuldades acadêmicas dos alunos e encaminhando-os para classes especiais, ou instituições como APAE, Pestalozzi e até para serviços de psiquiatria, isto é, mandando-os para longe, segregando-os.

Acreditamos que as UIAPs, na sua proposta de integrar o aluno deficiente no ensino regular, vieram exatamente denunciar tal erro, mas acabaram caindo em um exagero oposto. Por vezes observamos alunos com graves prejuízos sem atendimento adequado. Lembramos de uma criança com paralisia cerebral e necessitando de recursos materiais especializados freqüentando uma classe regular com um professor sem qualificação adequada para atendê-la.

Acreditamos que a posição da primeira instituição era segregativa, mas o questionamento que tínhamos já na época das UIAPs era se ali a tentativa de negar a deficiência não tinha tomado uma nova faceta. Perguntávamos se por trás de lemas como ‘você pode tudo’, ‘você consegue, não precisa atendimento especializado’ não haveria uma impossibilidade de reconhecer as limitações do aluno.

Fédida afirma que o reconhecimento explícito de *déficits* funcionais não significa o reconhecimento de uma realidade que é a própria essência do humano: seu desamparo primordial. Então vem a questão: o professor que trabalha com o aluno que é marcado em seu corpo por *um a menos*, ou como diz Fédida, por um *déficit* funcional, não se protegeria de sua deficiência/desamparo quando prontamente reconhece no outro o que não vê em si mesmo?

3.1 O estranho

Freud escreveu um trabalho intitulado *O estranho* - em alemão *Das Unheimliche* - no qual relaciona o tema do estranho com o que é assustador, com o que causa medo e horror. Aborda questões que não interessam à estética, diz ele, pois ela só se interessa pelo belo, atraente e sublime - as virtudes platônicas. O que faz com que Freud se pergunte: que núcleo comum é esse que nos permite distinguir como ‘estranhas’ determinadas coisas que estão dentro do campo do que é amedrontador?

Em alemão a palavra *'unheimlich'*¹² é o oposto de *heimlich*, o estranho é denominado pela mesma palavra que designa o que é conhecido e familiar. Em português não é assim. Mas bem acentua Freud que nem tudo que é novo e não familiar é sentido como estranho. Algo tem de ser acrescentado ao novo para se tornar *'unheimliche'*. Faz, então, uma análise semântica do termo *heimlich* - pois o prefixo *un* só marca o oposto - e resume os diversos usos da palavra a dois: um como significado de doméstico, familiar e íntimo (“não conseguia encontrar prontamente outro lugar tão íntimo e *heimlich* como aquele”) e outro como o significado de escondido, oculto da vista (“comportar-se *heimlich*, como se houvesse algo a esconder”). Ou ainda citando Schelling: “*'Unheimlich'* é o nome de tudo que deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz” (FREUD, 1976[1919]: 281). Nesse caso, *Umheimliche* é usado como oposto ao segundo significado.

A partir da análise lingüística, Freud mostra a íntima relação do oculto e perigoso com o que é familiar. “*Às vezes sinto-me como um homem que caminha pela noite e acredita em fantasmas; cada esquina para ele é heimlich e cheia de terrores*” (KLINGER *apud* FREUD, 1976[1919]: 283).

Freud atribui à estranheza uma ambivalência que remonta aos medos infantis, a um desejo ou simplesmente a uma crença infantil. Dá um exemplo pelo qual ele mesmo passou: em certa tarde de verão, caminhava por ruelas desertas de uma cidadezinha italiana e encontrou-se em um quarteirão onde havia mulheres pintadas nas janelas das casas e apressou-se a deixar a rua na esquina seguinte. Mas, depois de ter andado algum tempo sem pedir informações sobre o caminho, encontrara-se novamente na mesma rua. Afastara-se apressadamente e, ainda uma vez mais, uma terceira, depara-se com a mesma ruela. Conta que lhe sobreveio uma sensação que caracterizou como estranha e sentira bastante alegria ao chegar à *piazza*.

Depois do relato de tal experiência, relaciona a estranheza à sensação de desamparo. Assim, continua Freud, alguém pode se perder em um nevoeiro e a cada vez que perde o caminho, retorna ao mesmo ponto.

Essa repetição seria bastante inocente se não impusesse a noção de fatídica e inescapável. Definitivamente, ‘estranha’. Freud afirma que sensações de estranheza acontecem com freqüência em sujeitos obsessivos e dá um exemplo de um paciente seu que, em uma segunda visita a uma clínica, descobre que não pode ficar no

¹² *Unheimliche* é traduzido como o que não é doméstico (*heimlich*), usual, o que não é simples.

mesmo quarto porque já estava ocupado por um senhor de idade. “Quero que ele caia morto por causa disso”. Duas semanas depois o senhor realmente morre, levando Freud a afirmar que sempre que um obsessivo diz ‘há muito tempo que não tenho notícias de fulano’ podemos estar certos de que ele pensa que algo de ruim acontecerá com fulano.

A sensação de estranheza e desamparo é muito evidente nos contos de Hoffmann, que Freud nos conta em detalhes e, a partir do conto, propõe o ‘estranho’ como o retorno do recalado. Acreditamos ser importante seguir o trajeto feito por Freud no texto. Então vamos a uma sùmula do conto.

Freud mostra muito interesse pelo conto ‘O Homem de Areia’ de Hoffmann, pois vê nele a distinção entre o que é real e fantástico, e que dá a sensação de incerteza e estranheza no leitor. O conto é sobre o estudante Nataniel, a quem a mãe e a babá, para que ele dormisse, o assustavam com uma história do homem de areia, que arrancava os olhos das crianças jogando punhados de areia nelas, assim os olhos saltavam, ele os colocava num saco e os levava para alimentar seus filhos. Apesar de não ter mais idade para dar crédito a essas histórias, Nataniel ficava a imaginar como seria a aparência do tal homem de areia.

Uma noite, a família recebe para jantar o advogado Copélio, figura repulsiva às crianças, que a partir de então é identificado como o homem de areia. A seguir há uma cena na qual ficamos em dúvida se é imaginação do pequeno Nataniel ou se realmente aconteceu. O pai e Copélio estão trabalhando com um braseiro incandescente e o menino ouve Copélio dizer: “Aqui os olhos, aqui os olhos”. Solta um grito e desfalece. Um ano depois, durante outra visita de Copélio, o pai é morto numa explosão e Copélio desaparece.

Nataniel, já rapaz, crê ter reconhecido esse fantasma de horror de sua infância em um oculista chamado Giuseppe Coppola, que vende barômetros na sua cidadezinha. Recusando o oferecimento do vendedor de barômetro, Nataniel escuta: “Não quer barômetros? Não quer barômetros? Tenho também ótimos olhos, ótimos olhos”. O oculista estava se referindo a óculos, mas Nataniel é tomado de terror e sucumbe a um acesso de loucura.

Freud demarca que histórias como essas são tão apavorantes porque tocam em um dos medos mais terríveis das crianças: o medo de ferir ou ter os olhos

arrancados, e que o medo de ficar cego que tal história revela é um substituto do temor de ser castrado.

Nos contos de Hoffmann e de outros autores que lidam com o ‘estranho’ aparecem muitas histórias sobre o ‘duplo’, histórias sobre reflexos, espelhos e sombras, diz Freud, onde há uma divisão do eu, ou o eu é substituído por um estranho. cremos já ter analisado suficientemente a figura do duplo com os personagens William Wilson e Dorian Gray.

Freud relaciona os exemplos de estranheza à onipotência dos pensamentos, a uma antiga concepção animista do universo.

“Caracterizava-se esta pela idéia de que o mundo era povoado por espíritos dos seres humanos; pela supervalorização narcísica do sujeito, de seus próprios processos mentais; pela crença na onipotência dos pensamentos (...) e a atribuição de poderes mágicos a várias pessoas” (FREUD, 1976[1919]: 300).

Freud define o estranho como uma representação insustentável, que foi recalçada e tenta retornar à consciência. Então, o estranho não é nada novo ou alheio, porém como na definição de Schelling, algo que deveria ter permanecido oculto, mas que veio à luz. E para o sujeito o que deveria ter permanecido oculto e sempre retorna é a angústia de castração.

Poderíamos então inferir que o lugar ‘estranho’ para o próprio sujeito é seu inconsciente, esse lugar outro. Freud afirma um lugar outro para o próprio sujeito que sonha, um lugar do qual ele não tem conhecimento senão por meio dos sonhos, de lapsos, chistes e sintomas. Lacan vai tomar a obra freudiana a partir daí para dizer que o inconsciente manifesta-se como tropeço, desfalecimento, rachadura. Alguma coisa é dita, pronunciada e estatela-se, o que faz o próprio sujeito que a diz sentir-se siderado pela sua fala e escutá-la com estranheza. O inconsciente realiza-se como um achado, por que não dizer, um ‘achado estranho’. “(...) *a surpresa, aquilo pelo que o sujeito se sente ultrapassado, pelo que ele acaba achando ao mesmo tempo mais e menos do que esperava – mas que, de todo modo, é, em relação ao que ele esperava, de um valor único*” (LACAN, 1995[1964]: 30).

Lacan diz que o inconsciente é o capítulo esquecido da história do sujeito, ocupado por um vazio ou por uma mentira, o capítulo censurado. É o que faz com que o ser humano seja um “*Estrangeiro aqui como em toda parte, casual na vida como na alma*” (PESSOA, 1959: 86).

3.2 A Castração do Outro

A partir da identificação imaginária, que discorremos no capítulo dois, inferimos que o sujeito diante do outro, seu igual, o vê como um rival, o outro especular que o ameaça. Lacan separa esse outro especular, escrito com minúscula, do Outro, o grande outro com letra maiúscula. O Outro, diz Lacan, é o tesouro dos significantes, lugar do código, do símbolo, da linguagem. Quando se refere ao Outro materno, não é à pessoa da mãe, mas a um lugar simbólico que se estabeleceu a partir das primeiras experiências do sujeito, podendo ter se constituído - como de fato o é - em função de várias pessoas.

O Outro não se resume a uma miscelânea de traços identificatórios de todas as pessoas com quem o sujeito conviveu. É um lugar estrutural *“em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer. E eu disse – é do lado desse vivo, chamado subjetividade, que se manifesta essencialmente a pulsão”* (LACAN, 1995[1964]: 194). O Outro não é um ser, mas se afirmamos que é o lugar do código, a conclusão é que o Outro se presentifica na fala. Assim, o Outro é o lugar do inconsciente, lugar outro, hetero, absolutamente radical.

“O que Lacan quer apontar é que não há barreira entre o que seria do sujeito e o que seria do mundo simbólico em que ele está inserido. Os significantes que constituem o inconsciente são os significantes que estão aí o tempo todo e que, no momento em que alguém fala, que evoca alguma coisa no sujeito, isso já faz parte de seu inconsciente, que é esse lugar extremamente difícil de localizar, que é a linguagem” (QUINET, 1998: 40).

Freud afirma que no inconsciente não há registro da diferença sexual. Em 1909 escreve o Caso do pequeno Hans, em que o menino Hans se depara com algo que ele crê faltar ao corpo da mãe, o falo. Dizemos ‘crê faltar’ para acentuar que a mãe não é privada de nada, não há um objeto no real que lhe falte.

Trata-se do falo, elevado a significante, que entra nas cadeias simbólicas de cada sujeito. O falo não é um pênis, mas um objeto mítico promovido na relação com a mãe, um objeto que tenta responder à pulsão. Dizemos ‘tenta responder’ porque nenhum objeto o consegue inteiramente, pois a pulsão, no seu cerne, é insaciável.

Hans, em determinado momento, depara-se com algo que falta à mãe, conta ao pai que entrou no quarto e viu a mãe nua e de camisola. O pai diz que das duas

uma: ou nua ou de camisola. Lacan vai marcar que para Hans era as duas coisas. No exato momento no qual percebe a castração do Outro, coloca um véu, uma imagem - no caso, uma camisola - que a encobre. Mas não tanto - não é possível encobri-la tanto. A menos que ele fosse um psicótico - surge a angústia e logo a seguir a fobia por cavalos.

Para Freud a castração é herdeira do Complexo de Édipo, é esse momento estrutural no qual a criança deve separar-se da mãe, da ilusão de unicidade com ela. A fantasia que Hans sustentava de uma mãe que possuía um pênis, não era mais do que efeito da relação narcísica mãe-filho. O sujeito é jogado na heterossexualidade, deparando-se com a diferença sexual.

Depois da análise do pequeno Hans, Freud estudou a castração em *Totem e Tabu* (1912), bem como no *Homem dos Lobos* (1914). Em 1926, na obra *Inibição, sintoma e angústia*, ela se constituiu como o âmago da neurose e em 1937 em *Análise terminável e interminável*, teoriza a castração como o rochedo com o qual todo sujeito se depara em uma análise, é o que faz com que uma análise possa se tornar interminável.

O Complexo de Castração é o centro de toda a teoria psicanalítica e o centro da vida de cada sujeito. É aquilo contra o qual o sujeito vai infindavelmente se defender. “(...) *defesa em psicanálise dirige-se contra uma miragem, um nada, um vazio e não contra tudo o que existe e pesa na vida*” (LACAN, 1992[1955-56]: 246). A castração é esse vazio, esse nada, essa ausência que está sempre presente.

3.3 O homem é o lobo do homem

Frederico II, o Grande, rei da Prússia, subiu ao trono em 1740 e governou até 1786, quando morreu. Foi um déspota, um tirano que elevou a Prússia a uma grande potência. Afirmava que “nenhum soberano podia furtar-se as suas perfídias”. Grande incentivador das artes e da literatura, era chamado de “o rei filósofo”, atraiu para sua residência muitos sábios e filósofos, entre os quais Voltaire. Seu lema era “tudo para o povo, mas sem o povo”. Freud em *O mal-estar na cultura* cita uma das ácidas frases do tirano: “em meu Estado, cada homem pode salvar-se a sua própria maneira”.

A afirmação de Freud é que a vida humana é muito árdua porque proporciona sofrimentos, decepção e tarefas impossíveis. A tarefa impossível de que

Freud está falando é a busca incansável que o homem empreende à felicidade, busca solitária que cada um deve empreender porque sua solução não vale para os demais. Assim entendemos a referência a Frederico II: diante da busca da felicidade, cada um se salva a sua maneira.

Segundo Freud se há algo para o qual o homem foi criado é para buscar o prazer. A busca da felicidade é a busca do prazer, que é o propósito do aparelho psíquico desde o início. Os homens querem ser felizes: alcançar o prazer e nele permanecer. Mas esse projeto de ser feliz agora e sempre está em desacordo com o mundo inteiro. Se esse é o Bem almejado, ele é inalcançável. É de saída um projeto fracassado. Para Freud, a intenção do homem de ser feliz não estava incluída no plano da 'Criação'.

Não há nada no microcosmo nem no macrocosmo que possa responder a este apelo humano. Em *O Banquete*, o discurso de Aristófanes é uma tentativa de explicar essa busca humana: houve uma época na qual os homens viveram completamente felizes, em gozo e deleite indescritíveis, eram dois em Um, dois seres num só corpo, colados tão completamente que morriam de inanição porque não se importavam com o mundo a sua volta. Tamanha satisfação irritou Zeus que os cortou e soltou pelo mundo separadamente, fazendo-os infelizes para sempre.

A visão de Aristófanes é ilusória, porque diante dessa 'tarefa impossível', que é o encontro perene com a felicidade, ele responde assim: está certo, o homem vive na falta, mas um dia, num tempo mítico, ele foi feliz, todo feliz. O que é imprescindível no seu discurso é a noção que Freud irá desenvolver séculos depois, de que o excesso de felicidade faz mal.

Se ser feliz é tão difícil, ser infeliz é mais fácil. O sofrimento nos ameaça a partir de três dimensões: a do próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução; a do mundo externo e a dos relacionamentos com os outros homens. O que provém do relacionamento com o Outro é o mais penoso.

O homem procura o prazer que compartilharia com o outro, no qual dois seriam um só, e assim seriam felizes, mas encontra o gozo, esse excedente, além do princípio do prazer, que não se compartilha. Se o relacionamento com o Outro é a tarefa mais penosa é porque o homem tem um potencial à agressão, à desagregação. Seu próximo não é digno de amor, mas seu inimigo. Os homens não são seres gentis que desejam amar e ser amados, e que no máximo usam a agressão quando atacados. *“Pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes pulsionais deve-se levar em conta*

uma poderosa quota de agressividade” (FREUD, 1976[1929]: 133). É Freud citando Plauto: *homo homini lupus est*.

Os ideais da civilização, como o da busca de perfeição, por exemplo, visam unir os membros da comunidade, vinculá-los por meio de uma meta comum, evitando que eles se destruam ou destruam os seus semelhantes. Uma das reivindicações mais conhecidas desses ideais é o “amarás o teu próximo como a ti mesmo”.

Freud diz que amamos o próximo quando ele for de tal modo semelhante a nós, em aspectos importantes que podemos nos amar no outro, ou então se “*for de tal modo mais perfeita do que eu, que nela eu possa amar meu ideal de meu próprio eu*” (FREUD, 1976[1929]: 131). Freud alega que amaríamos o filho de um amigo, por exemplo, mas não com tanta facilidade amaríamos um estranho.

“Se, no entanto devo amá-lo (o estranho) meramente porque ele também é um habitante da terra, assim como o são um inseto, uma minhoca ou uma serpente, receio então que só uma pequena quantidade de meu amor caberá à sua parte – e não em hipótese alguma, tanto quanto, pelo julgamento de minha razão, tenho o direito de reter para mim. Qual é o sentido de um preceito anunciado com tanta solenidade, se seu cumprimento não pode ser recomendável como razoável? (FREUD, 1976[1929]: 131).

A pergunta freudiana é mais ou menos assim: quando algo é indigno de meu amor, não seria mais razoável que despertasse minha hostilidade, o lobo adormecido em mim?

Vamos responder com Lacan:

“...em primeiro lugar o próximo é um ser malvado, cuja natureza profunda vocês viram ser desvelada em sua escrita. Mas não é só isso. Freud diz mais (...) meu amor é algo precioso, não vou dá-lo inteiramente a cada um que se apresente como sendo o que é, só porque ele se aproximou” (LACAN, 1995[1959-60]: 227).

Lacan afirma que em *O mal-estar na cultura* Freud situa o gozo como um mal, um: “para além do princípio do prazer”, que diante do mandamento de amar o próximo o que surge é a presença dessa maldade profunda que habita o próximo, mas que daí ela habita também em mim.

“Enquanto se trata do bem não há problema – o nosso e o do outro são feitos do mesmo pano. (...) Imagino suas dificuldades e suas dores no

espelho das minhas. Certamente não é a imaginação que me falta, é sobretudo o sentimento, ou seja, o que se poderia chamar essa via difícil – o amor ao próximo” (LACAN, 1995[1959-60]: 228).

O que Lacan marca é que queremos o bem do outro, mas a imagem do nosso. O que não vale grande coisa. ‘O que quero é o bem do meu próximo contanto que ele seja à imagem do meu’. A questão é problemática: como amar esse próximo, quando por seu gozo malévolos, ele me é estranho?

Verdade sobre o gozo que Malraux muito bem percebeu num romance, que não deve ser por acaso que se chama *A condição humana*. Kyo, que ama May, só sente ciúmes dela imaginando-se no lugar de outro homem que tinha feito sexo com ela, do lugar desse outro tinha ciúmes até de si mesmo. *Nunca seremos ciumentos senão do que supomos que outrem supõe?* (MALRAUX, 1972: 49). É essa segundo Malraux a ‘triste humanidade’ do homem: que no gozo ele viva atrelado ao Outro. Para todos os homens, Kyo era o puro ato, mas para ele mesmo o que ele era?

“Ouve-se a voz dos outros com o ouvido, a nossa com a garganta...Mas eu, para mim, para a garganta, o que sou eu? Uma espécie de afirmação de louco: uma intencionalidade maior que a de tudo o mais. Para os outros, eu sou o que fiz” (MALRAUX, 1972: 52).

A única saída dessa ‘tristeza’ é o amor: “*Não a conheço senão na medida em que a amo, no sentido em que a amo. Não possuímos de um ser senão aquilo o que nele mudamos, diz o meu pai*” (MALRAUX, 1972:52). Com May, amando-a, eles tentavam fazer algo diferente da relação com todos os semelhantes.

“O amplexo pelo qual o amor mantém dois seres colados um ao outro contra a solidão, não era ao homem que trazia auxílio; era ao louco, ao monstro incomparável, preferível a tudo, que todo ser é para si mesmo e que ele cria no coração. Depois que sua mãe morrera, May era o único ser para o qual não fora Kyo Gisors, mas a mais estreita cumplicidade. Uma cumplicidade consentida, conquistada, escolhida”(MALRAUX, 1972:53).

A definição que Malraux dá do encontro de um homem com seus semelhantes, é uma pérola de clareza e com o brilho nas palavras que só os poetas conseguem alcançar, por isso a citamos integralmente.

“Os homens não são meus semelhantes, são quem me olha e me julga; os meus semelhantes são aqueles que me amam e não me olham, que me amam contra tudo, que me amam apesar da decadência, apesar da baixaza, apesar da traição, a mim e não ao que eu fiz ou farei, que me

amariam tanto quanto eu me amaria a mim mesmo (até o suicídio, é claro...)” (MALRAUX, 1972:53).

Só com May, Kyo conseguia a cumplicidade porque com ela compartilhava não o amor almejado, mas uma esperança de amor, uma esperança consentida, um ‘amor despedaçado’, com ela ele não se sentia como com todos os homens: crianças doentes que podiam morrer a qualquer hora. Mas mesmo com ela não escapava da constatação que o que esperava nela não era o mesmo que ela esperava nele. Mais ainda: algo de incomensurável nele a amava, um louco, um ‘um monstro incomparável’. Poderíamos dizer que amando-a, Kyo gozava, não com ela, mas dela. Ao se deparar com isso, com esse inominável, novamente a solidão.

“Não era por certo a felicidade, era qualquer coisa de primitivo que estava de acordo com as trevas e fazia subir nele um calor que terminava num abraço imóvel, como de face contra face – a única coisa nele tão forte como a morte” (MALRAUX, 1972:53).

3.4 O desamparo

A psicanálise mostra-nos que o outro¹³ é, em primeiro lugar, sempre uma ameaça e não apenas o deficiente. Esse é o lugar estrutural no qual o sujeito coloca seu semelhante, o amor vindo como o apaziguador desse impulso de destruição que temos com relação ao outro. “*É precisamente porque teu próximo não é digno de amor, mas pelo contrário, é teu inimigo, que deves amá-lo como a ti mesmo*” (FREUD, 1976{1929}: 132). Seja ele portador de uma deficiência ou não. Com o deficiente essa ameaça fica mais evidente, às claras, como espelho à nossa castração: a “catástrofe realizada”.

No texto *Reflexões sobre a guerra e a morte* (1915) Freud afirmou que nossa atitude de negação da morte desmorona diante das condições da guerra, que nela nos vemos confrontados com nossa finitude, de que devemos à natureza nossa própria morte. Caem por terra nossas ilusões, que tínhamos acolhido porque nos poupava sentimentos desagradáveis. Chamou atenção à ambivalência diante da morte de entes queridos: se é tão difícil para um sujeito reconhecer a morte dos seus entes

¹³ Estamos aqui nos referindo ao pequeno outro, o semelhante e rival que aparece na relação imaginária

queridos é, não apenas pelo amor por eles, mas porque não pode reconhecer a si mesmo como morto.

Propomos transpor esse mecanismo freudiano de negação da morte para entendermos a negação da deficiência. Por um lado, situar a deficiência no outro, protege o técnico em Educação Especial do encontro com o que chamamos ‘sua deficiência’, sua angústia de castração e isso pode trazer-lhe certo júbilo - ‘entre mim e ele, a catástrofe realizou-se nele’ - por outro, tal júbilo não se sustenta, uma vez que a deficiência do outro evocará em espelho seu próprio desamparo, e uma negação terá de ser constantemente reassegurada.

Pretendemos agora avançar um pouco mais no conceito de deficiente. Para a psicanálise o que é recalcado é que a catástrofe, seguindo a nomeação de Fédida, é realizada em cada um de nós, cada sujeito é submetido à castração, dividido, não-todo. Apesar de alguns sujeitos terem um perda visual, auditiva ou um déficit intelectual, ou ainda alguma mutilação, há um desamparo ao qual todo sujeito é submetido.

Em *Projeto para uma psicologia científica* (1895) Freud afirma que, a princípio, o organismo humano é incapaz de uma ação específica que o levaria a alcançar uma experiência de satisfação, precisando de ajuda alheia para tal, “*o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais*” (FREUD, 1976[1895]: 422). Assim, o desamparo inicial criará a necessidade de ser amado que o acompanhará por toda a vida.

O desamparo inicial do bebê, incapacitado de alcançar o objeto que satisfaria suas necessidades é apenas o protótipo de um desamparo pulsional que será perene: o eu está sempre desamparado em face das exigências pulsionais constantemente crescentes. A angústia é a reação à sensação de perigo que tais exigências pulsionais evocam. “*É fato curioso que o contato inicial com as exigências da sexualidade deve ter efeito sobre o eu semelhante ao produzido pelo contato prematuro com o mundo humano*” (FREUD, 1976[1925]: 180).

Em *Luto e Melancolia* (1915), fala de um paciente que, em suas exacerbadas autocríticas, descrevia-se como mesquinho, egoísta, desonesto, carente de independência, cujo único objetivo era ocultar as fraquezas de sua própria natureza. Cita uma fala de Hamlet: “*Dê a cada homem o que merece, e quem escapará do açoite?*” (SHAKESPEARE, 1969: 556).

A questão levantada por Freud é porque o ser humano precisa adoecer para ter acesso a tamanha verdade, apontando para algo de insuportável nessa admissão do desamparo: diante de nossa maior verdade, adoecemos. Ao desamparo fundamental do humano, Freud chamará castração, um rochedo diante do qual, tal como o de Sísifo, nunca nos libertamos. Para a psicanálise, a verdadeira deficiência humana é a castração, inapagável e maior, que uma cegueira e mutilação só fazem evocar.

Diante de suas deficiências, todo ser humano é como Édipo: “*Será que é no momento em que não sou nada é que me torno um homem?*” (SÓFOCLES, 1998:171). Realizando, nesse momento seu destino, se mutila.

Em 1907, comentando a peça *O despertar da primavera*, de Wedekind, Freud fez uma analogia da angústia com a Esfinge. A angústia estava relacionada com a curiosidade sexual das crianças, sendo a pergunta ‘*de onde vêm os bebês?*’ o inverso da questão que foi colocada pela Esfinge a Édipo: quem vem, o que é? Resposta: o homem. Freud encerrou seu comentário sobre a peça com a afirmação de que muitas vezes a neurose no homem começava com essa questão: um enigma sobre sua origem. Para Freud o desamparo não aparece apenas como a questão particular de um sujeito ou uma etapa determinada de sua existência. É uma dimensão insuperável da existência humana, mas também o motor fundamental para a construção da cultura.

3.5 A educação e o desamparo

Discordamos completamente da posição sustentada por Bueno e Pessotti de que o deficiente deixará de ser o diferente e o estranho à medida que a ciência se desenvolva. Acreditam que as novas tecnologias facilitarão a vida do deficiente físico, que assim poderá se locomover mais facilmente, que a evolução da genética permitirá diagnósticos e tratamentos mais precisos. Não duvidamos da evolução na compreensão da morbidez e menos ainda dos avanços tecnológicos que virão, mas sim que não está aí o cerne do problema na educação e nem na Educação Especial.

Bueno, como muitos autores que debatem a Educação Especial, analisa como melhor adaptar o aluno deficiente no ensino regular, como superar os obstáculos e tornar sua vida mais fácil na escola. Bacha denunciou em *Psicanálise e educação: laços refeitos* (1998) o engodo dessa função adaptativa da educação,

retomando os gregos e sua visão da educação como formação, da atividade educadora como *eros*. Os gregos tinham a educação como atividade prazerosa, como modeladora de um ideal de homem a realizar, como um banquete de idéias e de conhecimentos.

Bacha aponta a “insuficiência das teorias ‘psi’ que vêem a escola moderna apenas como “agência de socialização, de integração da criança no mundo adulto”¹⁴. Quando, com Ariès, sabemos que a escolarização da infância separou a criança da sociedade adulta.

“A escola moderna, que emergiu a partir dos séculos XVI e XVII, surge e se consolida como instrumento de *exclusão* da criança do mundo adulto, como lugar de confinamento da criança. Não é sua função integrar a criança no mundo adulto, no qual, aliás, Ariès a encontrou já muito bem integrada. Ao contrário, ela é meio de isolar a criança, de separá-la da sociedade dos adultos, inclusive da *sua* (dele e dela) sexualidade. Portanto, de *instituição* infância. Mais exatamente, da infância *inocente*” (BACHA, 1999, no prelo).

Isso já nos faria melhor analisar o que significa integrar o aluno – e aqui nem estamos falando de Educação Especial.

Entramos nesse debate para assinalar que segregar, excluir, integrar, não são problemas restritos ao deficiente, à dúvida entre encaminhar à classe especial ou ao ensino regular, que seriam questões específicas da Educação Especial. O problema é maior porque toca a própria função da escola moderna.

Victor Hugo afirmou em *Os miseráveis* que a educação é como uma centelha a trazer luz à escuridão na qual vive o ser humano. É exatamente esse o sentido que Freud dará a ela: uma barreira contra o desamparo. Não apenas a educação, mas a própria cultura assim se constituirá: exigirá que cada sujeito aprenda a renunciar aos seus impulsos egoístas para que possa viver com os outros. Trocará a moeda de sua voracidade de gozo pela demanda de amor.

Freud sabia que a questão era problemática à medida que a pulsão era insaciável, pedindo sempre mais, colocando o homem num conflito insolúvel. Escreveu *Reflexões para os tempos de guerra e morte* em 1915, logo depois do término da primeira guerra mundial. Estava decepcionado com o ser humano, mais ainda assim escreve: *Contudo, um pouco mais de veracidade e de honestidade por parte de todas as facções – nas relações dos homens uns com os outros, e entre eles*

¹⁴ Ver “A escola moderna, purgatório das paixões” (1999).

e seus governantes – deve também aplinar o caminho para essa transformação”
(FREUD, 1976[1915]: 326).

CAPÍTULO IV

O SUJEITO: ESTRANGEIRO E MANCO

Pois ouve: os olhos teus são bons e todavia
não vês os males todos que te envolvem,
nem sabe onde moras, nem com que mulher te deitas
Sabes de quem nasceste? (...)
Também ignoras muitas outras desventuras
que te reduzirão a justas proporções
e te farão igual aos filhos que gerastes.
Sentir-te-ás um dia tão aniquilado
como jamais homem algum foi neste mundo.
Sófocles, *Édipo Rei*

Se nenhum homem escapa do açoite, Freud escolheu o personagem mais açoitado, um homem tão aniquilado como nenhum outro o foi no mundo, para representar a tragédia pessoal de cada um, a história de amor e ódio com os pais e o caráter incestuoso do desejo que domina a vida infantil de cada sujeito humano, infantil a ser carregado no inconsciente para sempre.

No primeiro capítulo, no qual analisamos os textos clássicos e sobretudo a *Iliada* e *Odisséia*, de Homero, a referência à deficiência física aparecia com frequência no personagem de Hefestos, deus do fogo, que Homero sempre identificava como o “ilustre coxo” ou o “divino coxo”. Freud, em sua obra, escolheu outro deficiente físico para falar da tragédia humana: Édipo que, tendo sido exposto pelos pais, teve seus calcanhares furados, por isso seu nome em grego significa ‘pés inchados’. Para a psicanálise, todo homem vive o drama edípiano: estrangeiro, exilado de sua terra, desamparado e manco.

Este capítulo pretende expor como a psicanálise define o sujeito, avançando assim na noção de que apenas aqueles que têm uma mutilação, uma surdez ou uma cegueira são deficientes.

Em um segundo momento, esperamos responder a uma questão que já colocamos aqui: se cada sujeito tem um desamparo primordial, existe uma diferença entre carregá-lo como tragédia pessoal no simbólico do que carregá-lo no real do corpo?

4.1 Édipo, o tirano manco

Le Tyran boiteux: d'Oedipe à Périandre (1986) é um trabalho de Vernant no qual analisa a deficiência no andar em três gerações dos Labdácidas. Labdaco, rei de Tebas, era coxo, aquele que não tinha as duas pernas iguais, do mesmo tamanho e da mesma força, casou com Nictis e foi pai de Laio. Este por sua vez era o todo esquerdo, o dissimétrico, o canhoto, que casou-se com Jocasta, filha de Menelau, da família real de Tebas e tiveram um filho, Édipo. Quando se casou, Laio perguntou ao oráculo se seria feliz no casamento. O oráculo respondeu-lhe que a criança que nascesse desse casamento o mataria e se casaria com a mãe. Então, quando Édipo nasceu, mandou expô-lo no monte Cíteron. O criado que foi encarregado da missão fendeu os pés de Édipo e o suspendeu numa árvore. Daí vem seu nome: *Oidein*, ser inchado, *pous*, pé. Por acaso, Forbas, pastor de Polibo, rei de Corinto, salvou-o. A rainha de Corinto, que não tinha filhos, adotou Édipo e o criou como filho.

Vernant assinala que foi Lévi-Strauss quem primeiro distinguiu um traço comum às três gerações dos Labdácidas: o desequilíbrio no andar. Num primeiro momento, Lévi-Strauss analisou esse defeito na maneira de andar à luz dos mitos dos índios americanos, segundo os quais os homens nascidos na terra permaneciam ligados ao solo, de onde apenas emergiam por uma anomalia da locomoção. Mas o próprio Lévi-Strauss abandonou essa primeira hipótese e centrou sua leitura no tema do enigma.

O enigma deve ser compreendido como uma questão separada de sua resposta, uma impossibilidade de comunicação verbal entre dois locutores. Não nos esqueçamos de que Édipo era o grande decifrador de enigmas. Não só nas tragédias de Sófocles, mas na de outros dramaturgos gregos há referência a esta notável característica edipiana. “*Onde está Édipo e aqueles seus famosos enigmas?*” (EURÍPEDES, 1976:121). Assim, Lévi-Strauss avançou à seguinte hipótese: tanto a manqueira, quando um homem não caminha direito, a gagueira, quando um homem, mancando da língua em vez do pé, não encaminha direito seu discurso na direção do ouvinte, quanto o esquecimento, quando um homem claudica nas suas lembranças, no íntimo de si mesmo perdeu o fio de sua vida, evidenciam um mal-entendido fundamental, um bloqueio, um defeito na relação com o outro.

A conclusão de Lévi-Strauss, a partir dessa última hipótese, é a de que esses bloqueios são feitos em diferentes níveis sociais: no sexual, transmitindo a vida (a

criação natural se opondo à esterilidade e à monstruosidade), na comunicação entre as gerações (os pais transmitindo seus caracteres aos filhos) e nas trocas verbais de si para si mesmo (a transparência para consigo mesmo), em oposição ao esquecimento, à divisão e ao desdobramento de si, como em Édipo.

Essa última hipótese de Lévi-Strauss é que Vernant analisará, unindo a lenda dos Labdácidas com a narração de Heródoto sobre a dinastia dos Cipséidas, tiranos de Corinto, saídos de Labda, a manca. Sua tese é que o “coxo”, o “manco” para os gregos não se refere apenas à maneira de andar, a um defeito no pé, mas tem uma acepção simbólica que, metaforicamente, representa todas os atos que são desviados, bloqueados, retardados. Falta alguma coisa ao coxo, tendo menos que o necessário em força ou tamanho de suas pernas, mas há uma ambivalência nesta claudicação que aponta a diferença em relação à regra. Assim, nos mitos gregos, o coxo tem um privilégio fora do comum, não mais um defeito mas um destino singular, a assimetria apresentando-se com um caráter positivo e não mais negativo.

A claudicação produz um andar ziguezagueante, cambaleante, desordenado, pois seu traçado é sinuoso, por ser certamente um defeito, mas que Vernant apontou que, levado ao seu extremo, essa maneira de andar balançante, completamente circular, caracterizava para os gregos, diversos seres excepcionais, que ao invés de andar direito, progrediam em círculos, esparramando-se em várias direções, como num giro. Assim é o andar de Hefesto, o “divino coxo”, que rola em seu atelier ao redor de seus foles. Também circular é o andar dos homens primitivos, os seres completos que posteriormente foram divididos em dois, mas que nos primórdios andavam em círculos com suas quatro pernas e quatro braços, que Aristófanes nos fala em *O Banquete*.

Então, para os gregos não se claudicava só das pernas, mas havia os mancos de espírito, em oposição aos retos, rápidos e firmes. Na obra *A República*, Platão distinguia as almas bem nascidas, feitas para a filosofia, daquelas que eram estropiadas e mancadas, estabelecendo uma relação entre a manqueira intelectual e uma bastardia da alma. Sendo o bastardo diferente da filiação correta e legítima, na qual o filho é nascido sem deformidade porque se mantinha em linha reta e não claudicava.

Vernant observa que os temas da manqueira e filiação aparecem interligados em *Helênicos* e *Agésilas*, de Xenofonte, bem como na *História* de Heródoto. Depois da morte de Ágis, rei de Esparta, houve uma disputa pela sucessão entre seu irmão Agésilas e seu filho Leotíquides. Agésilas era fisicamente manco e sobre

Leotíquides pairava a suspeita de que não fosse filho legítimo de Ágis e sim de Alcebíades, que quando esteve em Esparta, foi amante de sua esposa. Os defensores de Leotíquides lembraram um antigo oráculo que dizia que se Esparta não se apoiasse bem sobre seus dois pés, sua realeza um dia se tornaria coxa. A resposta dos espartanos, segundo Xenofonte, não deixou dúvidas: “*O deus não ordenava de preservar-se de um homem que mancava por ter cometido uma falha, mas de um homem que reinaria sem ser de sua verdadeira estirpe*” (XENOFONTE, 1973: 1461). Assim, o estado decidiu a favor de Agésilas, tanto por seu caráter como por seu nascimento.

Essa confusão quanto à legitimidade estava presente nos Labdácidas. Labdacos, o coxo, morreu quando seu filho Laio tinha um ano de idade. Essa linhagem legítima foi cortada pois um estrangeiro ocupou o trono de Tebas e Laio foi mandado para longe. Refugiou-se junto a Pelops. Quando adulto seqüestrou Crísipo, o filho de Pelops. Laio mostrou uma homossexualidade excessiva pela forma violenta com que tratou Crísipo. O rapaz se matou e Pelops lançou uma maldição sobre Laio: que os genes dos Labdácidas não se perpetuariam.

Laio, de volta a Tebas, reconduzido ao trono e casado com Jocasta, sua linhagem está condenada à extinção. Se ele procriasse, este filho legítimo, ao invés de prolongar sua linhagem, o destruiria e se casaria com sua esposa. Por isso que quando Édipo nasceu, foi exposto, seus pés foram furados, mas ele se salvou da morte. Porém guardará esta marca de sua origem para sempre. “*Segue-me este defeito horrível desde a infância*” (SÓFOCLES, 1998: 72). E no momento do desfecho de *Édipo Rei*, prestes a descobrir que é um parricida e incestuoso, um mensageiro lembrou-lhe que seu próprio nome era a marca de seu infortúnio.

Segundo Vernant, esse era o drama de Édipo: ser um bem nascido, legítimo, que se revelará tão mau quanto um bastardo, um monstro. Sua história é aquela de seu retorno a seu lugar de origem. Um desviado, interdito que carregará nos pés a marca da rejeição que sofreu. Um filho excluído que só conseguirá o lugar do pai com o parricídio e o incesto, “*que se encontrará como marido no ventre que o engendrou como filho e donde ele não tinha o direito de sair*” (VERNANT, 1988: 61)¹⁵.

Vernant relacionou a lenda dos Labdácidas com a história dos Báquidas, relatada por Heródoto na *História*. Entre os Labdácidas e os Báquidas há uma

¹⁵ Tradução nossa

história de tirania, de oligarquia que, segundo os gregos, destruiria as cidades. *“Lacedemônios, considero uma inversão da ordem natural das coisas o querer destruir a isocracia das cidades, para estabelecer, em seu lugar, a tirania. É o que de mais injusto pode haver no mundo”* (HERÓDOTO, 261). É essa ligação que justificou o título de seu trabalho: de Édipo a Periandro.

A forma de governo de Corinto era oligárquica, com a autoridade nas mãos dos Báquidas, que só se casavam entre si, para continuar monopolizando o poder. Trocavam suas filhas como esposas entre si. Um dentre eles teve uma filha manca, chamada Labda, que ninguém quis desposá-la, e cujo defeito a colocou à margem da raça, uma desviada que não pôde se casar segundo as normas de sua família. Desqualificada para gerar um Báquida autêntico, seu filho herdará um nascimento espúrio.

“Como nenhum báquida quisesse desposá-la, casaram-na com Eécion, filho de Echarates, do burgo de Petra, mas Iapite de origem e descendente de Canéia. Eécion, não conseguindo ter filhos dessa mulher, como de nenhuma outra, foi consultar o oráculo para saber se viria a tê-lo. Assim que entrou no templo, a pitonisa dirigiu-lhe estas palavras: ‘Eécion, não és honrado e respeitado por ninguém, embora muito o mereças. Labda, tua esposa, traz ao seio uma grande pedra, que esmagará os déspotas e governará Corinto’” (HERÓDOTO, 261).

Cípselo, o filho de Labda e Eécion, que ainda bebê conseguiu escapar do assassinato que lhe era destinado, tal como Édipo, foi rejeitado pelos pais, descartado da linhagem em linha direta, e rolando e ziguezagueando como uma pedra que desce da montanha, tal como assinalado pelo oráculo, foi expatriado. Retornou tempo depois ao seu lugar de origem, matou seus parentes diretos e pela tirania assume o poder. Tal como Laio, Cípselo recorreu ao oráculo e descobriu que sua descendência não se perpetuaria. Ele e seu filho gerariam, mas não mais os filhos de seu filho. *“Para a linhagem dos mancos, instalados no trono de Corinto, o momento chegou no qual o destino vacila, bascula, se abisma nas desgraças e na morte”* (VERNANT, 1988: 72).

Na perspectiva de Vernant, a tirania não poderia sair senão de um casamento perturbador, tal como o de Laio e Jocasta e o de Labda e Eécion. Lenda e história misturavam-se, mas para o autor o que se podia ler nos dois casos era a manqueira, a tirania, o poder conquistado e perdido, o bloqueio e os desvios nas gerações, as aberrações nos relacionamentos sexuais e o mal-entendido no

relacionamento entre pais e filhos. Tudo isso envolvendo a história do herói, seja de Édipo ou Periandro, eleitos e malditos.

A conclusão de Vernant é que o tirano, rejeitando as normas, colocava-se fora do laço social, rompia as regras que uniam o homem à mulher, o pai ao filho, e todos os indivíduos na *pólis*. Era um exilado, solitário, com desprezo pelas regras sociais, dominado pelos seus apetites que o faziam não aceitar as proibições. Assim estava sempre prestes a matar seu pai, deitar com sua mãe e a devorar a carne de seus próprios filhos, tal como Cronos.

“... o tirano, em tudo igual ao deus e igual a uma besta feroz, encarna na sua ambivalência, a figura mítica do coxo, com seus dois aspectos contrários: além da caminhada humana porque, ao rolar, mais veloz, e ágil, em todas as direções ao mesmo tempo, transgride as limitações às quais está sujeito o modo normal de andar; mas também bem aquém do modo normal de locomoção porquanto mutilado, desequilibrado, vacilante, ele avança claudicando a sua maneira só para melhor cair no final” (VERNANT, 1988: 78).

4.2 O sujeito não é o indivíduo

Segundo Lacan, Freud introduziu uma verdade nova e mudou a definição de sujeito, com o conceito de inconsciente, lugar de um saber inesgotável, atemporal, lugar de um desejo indestrutível e sempre realizado, Freud subverteu o *cogito* cartesiano, estabelecendo um lugar de verdade que escapava à certeza da consciência. “*O inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu*” (LACAN, 1992[1954-55]: 15).

O sujeito do pensamento, da consciência, de um “eu bem pensante” é o sujeito cartesiano, mas não o psicanalítico. Segundo Lacan, o sujeito do *cogito* pensa que se assegura de si, tem certezas, mas está certo de sua existência e não de sua essência, por isso toda sua crítica à corrente da psicologia do eu, tão propagada entre os americanos. Para a psicanálise, o sujeito duvida, tem conflitos, é dividido entre o que deseja inconscientemente e o que quer com o eu consciente; busca a verdade, decifrando os enigmas de seu destino, tal como Édipo. Não é um ser da natureza, “*O ser falante, é efeito do significante, e esse é o nosso pathos, a nossa dor*” (RIBEIRO, 1996: 26).

Nesse sentido, já podemos relacionar Édipo com o próprio inconsciente: o decifrador de enigmas, que busca a verdade escondida, deformada pelas tramas da linguagem, presa no mal-entendido das gerações; Édipo como o que procura incansavelmente a verdade, mesmo quando os que estão a sua volta dizem ‘deixa para lá’ – Jocasta faz isso em dois ou três momentos da peça.

Poderíamos também fazer uma analogia do inconsciente como uma besta feroz, tal como Vernant encerrou sua análise sobre a manqueira em Édipo, o lugar da tirania, dos apetites, da pulsão incontrolável, em que cada sujeito matou seu pai e deitou com sua mãe, um jardim das delícias como o de Hyeronymus Bosh, com todas aquelas imagens que atormentam os homens. Seria possível, já que Freud delegou ao inconsciente o lugar de um desejo indestrutível. Porém não é apenas como uma historieta de amor e ódio às figuras parentais que queremos tratar o mito de Édipo, e sim que na sua dimensão mítica, representa um sujeito aprisionado com seu ser na ordem simbólica.

No capítulo dois deste trabalho tratamos da dimensão imaginária, da relação do sujeito com suas imagens formadoras, para sustentar a tese de que sua constituição se faz pela alteridade, porém agora vamos além, afirmando que este registro imaginário remete a uma ordem simbólica.

Quando Lacan afirmou que ‘o inconsciente é o discurso do Outro’, estava dizendo, precisamente, que o inconsciente era efeito do laço social e que a linguagem era condição do inconsciente. Por isso podemos dizer que a fala de um sujeito, seus significantes, o amarram na ordem simbólica. Aí muito bem Freud percebeu que toda psicologia individual é uma psicologia social. O significante, que sai pela boca de cada sujeito, essa dimensão simbólica, é a cultura.

É essa dimensão a mais evidente no mito de Édipo: um sujeito buscando o sentido de sua existência, sua origem no mundo. Analisaremos agora o encontro de Édipo com a Esfinge. O enigma que ela lhe propôs é que respondesse o que era o homem: o que é que anda, de manhã, com quatro pés, de tarde com dois e de noite com três? Édipo respondeu que era o homem. Mas Vernant assinala que essa foi uma resposta pela metade.

Há uma relação entre o enigma e a maneira de andar. Diferente de todas as outras criaturas, que crescem, vivem e morrem com a mesma maneira de locomoção, o homem tem tipos diferentes: no início da vida engatinha, quando adulto anda com dois pés e na velhice apóia-se a uma muleta. Conhece três idades:

infância, vida adulta e velhice. Podemos ler no enigma que desde o início até o fim de sua vida, com uma breve interrupção na vida adulta, só anda com o apoio do outro: no colo quando bebê, apoiado no outro ou numa bengala quando velho. O apoio de Édipo na velhice foi sua filha Antígona.

Édipo, *Oidipous*, decifrando o enigma – era ele mesmo o homem de dois pés - confrontando a resposta com a pergunta da Esfinge, juntou seu próprio lugar na linhagem com o de seu pai, pois quem respondesse o enigma, salvando a cidade, se casaria com Jocasta. Ele misturou as gerações, ocupou o lugar do pai, tornou-se esposo da mãe, irmão de seus filhos, cunhado de seu tio. Assim, seu sucesso ao invés de torná-lo semelhante ao homem da resposta ao enigma, tornou-o monstruoso.

Vernant foi contrário à análise que um psicanalista francês, Didier Anzieu, fez do mito. Anzieu afirmou que Édipo, enquanto caminhava para o desfecho da trama, já sabia que era um parricida e incestuoso, pois tinha os dados para sabê-lo, já que o inconsciente sabe de seus desejos. Sua perspectiva estava errada, afirmou Vernant, pois o cerne da tragédia era exatamente o equívoco, o mal-entendido, por isso um enigma não todo decifrado, é porque ele não sabia que o final foi trágico.

Se as questões de Édipo, do começo ao fim da tragédia, resumiam-se nas perguntas “quem sou eu? Filho de Mérope e Polibo? Qual é meu lugar no mundo? Sou estrangeiro em Corinto ou em Tebas?” é porque Édipo não sabia a verdade. Somos favoráveis à análise de Vernant. No momento em que, procurando o assassino de Laio, lançou uma maldição sobre esse assassino desconhecido, Tirésias disse-lhe que era o maldito que procurava. Tirésias, o que tudo sabia e não mentia, disse-lhe a verdade e nem assim ele se reconheceu nela.

Se a verdade está o tempo todo escondida na tragédia nos enigmas, nos fatos banais, nos equívocos, nas encruzilhadas do destino, tal como aquela na qual Édipo, encontrando seu pai num caminho tão estreito, em que um dos dois tinha de sair para o outro passar, o matou, não é porque a verdade apareça nos enigmas, mas sim que a verdade é o enigma. Essa é a tese de Lacan: “*o próprio da verdade é que nunca se pode dizê-la a não ser pela metade*” (LACAN, 1992[1969-70]: 34).

O próprio do humano, preso nos labirintos da imagem, das miragens e ilusões que tecem seu destino, é que, submetido à castração, não consiga senão um meio-dizer sobre sua verdade. Se algo manca, claudica, não anda bem das pernas, na tragédia de Édipo, é a verdade. O “palácio das miragens” de Édipo não foi que ele já

sabia de seu drama e o recalcou, como sustentava Anzieu, mas que ele realizou nos equívocos e enigmas, seu *pathos*.

4.3 A verdade da castração

Descuidados, zombeteiros, violentos – assim nos quer
a sabedoria: ela é mulher, ela ama sempre somente o guerreiro.
Nietzsche

Pessotti, quando analisou a segregação que os deficientes sofreram, e ainda sofrem na cultura, relacionou-a com a situação de discriminação das mulheres, considerando-os como desprivilegiados. Há alguns anos na Campanha da Fraternidade da Igreja Católica, denominada “os excluídos”, novamente as mulheres e os deficientes estavam lá. Como podemos entender tal relação?

Segundo Freud, no inconsciente o sujeito não tem sexo, pois a diferença sexual não se inscreve, nem tampouco a morte. Assim, meninos e meninas, até o Complexo de Édipo, desconsideram a diferença sexual. Durante muito tempo Freud pensou que o caminho que o homem e a mulher iriam percorrer em direção à vida adulta era o mesmo. Posteriormente reformulou sua questão: a menina entrava no Complexo de Édipo pela castração e o menino só se defrontava com ela no final. Se para o menino a mãe era o primeiro amor, para a menina também. Via, por trás de um vínculo tão intenso com o pai, a relação inapagável que a menina estabeleceu com a mãe. A mãe era a grande sedutora, que despertou sensações prazerosas na filha. A questão freudiana era saber como a menina passava do vínculo com a mãe para o com o pai.

A insígnia do Édipo feminino era a inveja do pênis. Decorrente dessa inveja, Freud afirmou que a mulher investiria seus filhos com o valor fálico. Se é desejável que uma mulher consiga tratar o homem como uma criança, desempenhar o papel de mãe de seu marido, é porque a saída que Freud propôs para ela era ser mãe.

Em *O tema dos três escrínios* (1913) trabalhou duas peças de Shakespeare e analisou o porquê da preeminência de três mulheres nos mitos, romances, lendas e contos infantis. Começou analisando *O mercador de Veneza*, no qual a bela e sábia Portia estava destinada, a pedido do pai, a tomar como marido apenas aquele de seus

pretendentes que escolhesse o escrínio em que estava seu retrato dentro. A segunda citação a Shakespeare é a referente à peça *Rei Lear*: o velho rei Lear resolveu dividir seu reino entre suas três filhas enquanto ainda estava vivo, na proporção do amor que cada uma fosse capaz de demonstrar por ele. As duas mais velhas exauriram-se, louvando seu amor pelo pai e a terceira se calou. Lear repudiou Cordélia, a mais nova, dividindo o reino entre as outras duas.

Segundo Freud, esse homem velho, moribundo, deveria ter reconhecido o amor mudo e despretencioso de sua filha e tê-lo recompensado, mas não o fez. Preferiu o ouro de tolo das exaltações falsas de suas outras duas filhas. A terceira mulher que aparecia nos romances, peças e lendas, sempre mais bela, nobre, que se ocultava e se calava, e que sempre era a escolhida, era a própria morte. Freud retomou a mitologia grega das Parcas, das Moiras, das Horas, a terceira das quais é Átropos, a inexorável, que cortava o fio do destino de cada homem. As três mulheres representavam as três inevitáveis relações que um homem tem com uma mulher - a que o dá a luz, a que será sua companheira e a mulher que o destrói, a terra-mãe, a morte.

Em toda sua obra, Freud chamou a atenção para um ponto de impossível no sujeito: a morte e a diferença sexual que não se inscreve no inconsciente, um ponto obscuro e irrepresentável nas pulsões, que chamou do 'silêncio das pulsões', o umbigo dos sonhos e finalmente a castração, um rochedo contra o qual o sujeito depara-se e diante do qual não ultrapassa. Podemos dizer que também no feminino encontrou um impossível e a esse impossível, incorporado na terceira mulher, designou como a morte. A forma de dizer desse impossível, para Lacan, é que o Outro falta, e isso faz com que o vazio fundamental, que é a castração, se insira na cadeia simbólica como uma dívida. Foi essa a dívida que Édipo teve de pagar com seu ser.

Freud descobriu a psicanálise escutando as histéricas. Décadas depois em uma carta a Marie Bonaparte, escreveu que a grande indagação que ficou sem resposta e a qual não soube responder era o que queria uma mulher. Em *A feminilidade* (1932) tenta responder o que ele chamou 'o enigma da mulher', e embora tivesse afirmado que a saída da mulher do Complexo de Édipo seria como mãe, não estava muito certo disso, achava tudo isso muito fragmentário e encaminhava os que quisessem saber mais para procurarem o saber nos poetas.

Lacan alegou que o falo não era o pênis - senão teríamos de afirmar que algo falta no corpo das mulheres - mas um suporte imaginário, um ponto de ancoragem contra a castração, uma máscara, um véu. Assim, o falo se esclarece por sua função de tampar a castração.

“Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mau, etc...), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação. E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza. E não foi sem razão que Freud extraiu-lhe a referência do simulacro que ele era para os antigos” (LACAN, 1998[1958]: 697).

O sujeito masculino diante da falta aferra-se ao ter, acreditando-se portador do falo. Seus esforços são para adquirir e conseguir, seja prestígio, dinheiro, poder, inteligência, potência, força. Tudo é afirmação fálica. Lacan alegou que sua falta é uma falta-a-ter, e a mulher, não tendo no corpo um órgão que funcione como um simulacro, não se sustenta nessa posição. A falta toca seu ser.

Miller em *De mujeres y semblantes* (1994) afirmou que as mulheres são amigas do real. Como sabemos com Lacan que o real não se representa, escapa ao simbólico, sendo ‘amigas do real’ a mulher não está toda na afirmação fálica como o homem, por isso Lacan designou-as como não-todas.

Tirésias é o grande adivinho grego, que proferia seus oráculos principalmente em Tebas e Édipo chamou-o para que lhe contasse quem matou Laio. Em diálogo com Édipo dizia-se livre porque trazia em si a ‘impávida verdade’. Ele conhecia o passado, o presente e o futuro, interpretava o céu e a linguagem do pássaros. Dizia-se que Zeus lhe concedeu uma existência sete vezes maior que a dos outros homens.

Para alguns mitólogos, Tirésias ficou cego como castigo por ter revelado aos mortais os segredos dos deuses; para outros, por ter tomado partido de Zeus numa discussão com Hera. Certo dia Tirésias encontrou no monte Cileno duas serpentes entrelaçadas, aproximou-se delas - tal como Eva no Éden o fez - e tentou separá-las, sendo imediatamente transformado em mulher. Muito tempo depois retornou ao seu estado anterior.

Tirésias, que tudo sabia, era cego; Édipo, depois que decifrou seu destino, também ficou cego, pois se mutilou. Acreditamos que são excelentes metáforas de que a verdade, tal como a mulher, é não-toda. A mulher e a verdade são incompletas.

O homem também é, só que não sabe; pelo menos não sabe tanto. Por isso anotamos no início a frase de Nietzsche de que a sabedoria é mulher.

Então, se há algo do qual uma mulher se exclui, é de acreditar completamente no atributo fálico, e *talvez* nesse ponto podemos aproximá-la do deficiente que, por destoar do ideal, também não se sustenta tanto no falo. Assim, se por um lado, carregar a deficiência no real do corpo, presentificaria nele o que não cessa de não se inscrever, a castração, por outro, funcionaria como um véu que permitiria ao sujeito acreditar que é só do lugar de sua deficiência física ou auditiva ou visual, etc, que ele sofre, quando na verdade o homem sofre d'isso¹⁶.

Dissemos 'talvez' no parágrafo acima porque a relação dos temas 'castração, feminino e deficiência' por si só daria outra pesquisa. É um tema muito complexo para que possa ser esgotado nesse momento. Essas pequenas considerações precisam de pesquisa mais aprofundada.

¹⁶ Estamos fazendo referência ao *isso, Es*, a instância psíquica que, segundo Freud, é o reservatório da pulsão

CONCLUSÃO

Iniciamos nosso trabalho a partir do mesmo ponto que Pessotti, isto é, o da deficiência como uma perturbação do ideal, mas tentamos responder de outro lugar o que ele chamou de ‘a visão elitista dos gregos’. Também a partir da questão colocada por ele de que os deficientes como as mulheres são discriminados, fomos pesquisar a relação entre o feminino, a deficiência e a castração. Analisando agora, parece-nos interessante que de ângulos tão diferentes - ele não teve nenhuma pretensão de colocar as questões da psicanálise - nosso trabalho tenha tentado responder as mesmas questões que o dele.

O tempo todo nos deparamos com uma escassez de material bibliográfico sobre Educação Especial e Psicanálise. Sentimo-nos em um campo absolutamente inóspito sobretudo quando sustentamos a relação entre feminino e deficiência.

Quando surgiu para nós a questão que iríamos delimitar como nosso objeto de pesquisa, acreditávamos que entenderíamos o assistencialismo na Educação Especial, denunciado por tantos educadores, a partir da questão de como o professor ou técnico em Educação Especial via o aluno deficiente. Quem é o deficiente para aquele que o educa? O professor diante do aluno deficiente depara-se com suas próprias deficiências, e com seu desamparo espelhado no aluno.

A partir dessa perspectiva, definimos o sujeito como estrangeiro e manco, estranho até para si mesmo. Como diz Pessoa, “*estrangeiro aqui como em toda parte*”. O que mostramos é que o sujeito para a psicanálise é desamparado, com uma deficiência pulsional, sempre preso no conflito entre o que deseja inconscientemente e o que quer conscientemente. Tal como Édipo, a castração em pessoa, o sujeito manca, equivoca-se, está preso no mal-entendido da linguagem, porque ele é como a verdade, não-todo.

Porém mostramos uma diferença entre carregar alguma deficiência como tragédia pessoal no plano simbólico do que carregá-la no real do corpo. O sujeito que tem uma deformidade física, por exemplo, vê inscrito, por um lado, o não-todo da castração no próprio corpo e, por outro, a própria deformidade funciona como simulacro fálico para que possa achar que é só disso que sofre. Acreditamos assim estar relacionando tal situação com a que Freud expõe em *Sobre o narcisismo: uma introdução*, quando um sujeito tem uma enfermidade há um desvio de libido, a qual

o faz desinteressar-se do mundo externo e das pessoas, focalizando sua atenção no corpo que sofre.

Esse conflito entre uma posição e outra também o profissional que trabalha com o deficiente vive: ver inscrita no outro a castração, protege-o de sua própria angústia, mas demonstramos a relação inextrincável entre o sujeito e o outro, o que significa que ‘se a castração está no outro é porque está em mim mesmo, já que somos tecidos do mesmo pano’. Diante do aluno deficiente, que coloca um limite maior à transmissão do saber, o professor sente-se mais desamparado, claudicante no seu ofício.

Freud disse-nos que a cultura só foi alcançada por meio da renúncia à satisfação pulsional, aprendemos a valorizar o amor e a sacrificar nosso ódio e rivalidade com o outro pelo desejo de ser amados e de amar. Então, se afirmamos que o professor e o técnico em Educação Especial sentem-se ameaçados diante do deficiente, porque nele vêem seu próprio desamparo, isso não significa desqualificar seu trabalho. Não significaria exatamente o oposto? Uma tentativa maior de fazer laço social, que desse ponto de ameaça e desamparo, um trabalho, um saber pode ser construído?

Mesmo com dúvidas - integrar ou institucionalizar? - com recuos, mas também avanços - a proposta das UIAPs foi um avanço - o professor não deve ceder no seu desejo de transmissão de um saber ao aluno. Que ele não recue do que o aflige, do que ele evidencia como o seu desamparo. ‘Aquiles sem seu calcanhar seria insuportável’.

“Uma educação possível será aquela sem iluminados, sem profetas, sem missão a cumprir. Quem estiver disponível à sua prática, também deverá estar disposto a sair do lugar da onipotência, para ocupar o lugar do ‘claudicante’” (LOPES, 1998: 68).

Mesmo com o avanço da ciência, com o progresso tecnológico, os conflitos que tomam conta da educação, mais especificamente da Educação Especial, persistirão. O homem é o ser do conflito. Ou mais ainda: o conflito é o ser do humano. Nas atitudes objetivas, assépticas, científicas, o professor não encontrará saída para seus impasses. Se a psicanálise pode trazer uma contribuição à educação, é mostrando que na relação entre professor e alunos, sejam deficientes ou não, só se transmite o que estiver ligado a *eros*.

Temos a pretensão que nosso trabalho traga um pouco de veracidade e honestidade – única possibilidade de alguma transformação – ao debate da Educação Especial e que, até mesmo em suas deficiências, nos aspectos nos quais é claudicante, possa ser abertura para novas pesquisas.

BIBLIOGRAFIA

- ALTMAN, F. *A arte da entrevista*. São Paulo: Scritta, 1995.
- ANACHE, Alexandra A. *Educação e deficiência: estudo sobre a educação da pessoa com “deficiência Visual”*. Campo Grande: Editora da UFMS, 1994.
- ANDRÉ, S. *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- ARISTÓTELES. *A Política*, São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- BACHA, Márcia S.C.N. *Psicanálise e educação: laços refeitos*. São Paulo: Casa do Psicólogo e Editora UFMS, 1998.
- _____. *Psicanálise e Educação: Banquete, Fast Food e Merenda Escolar*. In: Revista Psicologia USP. São Paulo, v. 10, n° 1, p. 311-314, 1999.
- _____. *Escola moderna, purgatório das paixões*. Revista Percurso, n° 22, ano XI, 1° semestre de 1999.
- BUENO, José Geraldo S. *Educação Especial Brasileira: integração/segregação do aluno deficiente*, São Paulo: Educ, 1993.
- CABAS, A. G. *Curso e discurso da obra de Jacques Lacan*. São Paulo: Ed. Moraes, 1982.
- CARVALHO, R. *A nova LDB e a educação especial*. Rio de Janeiro: WVA, 1997.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Hemus Ed. Ltda, 1975.
- COMMELIN. *Nova Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d.
- CORDIÉ, A. *Los retrasados no existen*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1998.
- FELDSTEIN, R./ FINK B. *Para ler o seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- FEDIDÁ, P. *A negação da deficiência*. In: D’Ávila Neto, M. I. *A negação da deficiência: a instituição da diversidade*. Rio de Janeiro: Achiamé/Socius, 1984.
- FREUD, S. *“Projeto para uma psicologia científica”* (1895). In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Vol I. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.
- _____. *“Estudos sobre a histeria”* (1893-95). Ibid., vol. II.
- _____. *“Análise de uma fobia em um menino de cinco anos”* (1909). Ibid., vol. X.

- _____ “Leonardo da Vinci e uma Lembrança da Infância” (1910). Ibid., vol XI.
- _____ “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão” (1910). Ibid., vol XI.
- _____ “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia” (1911). Ibid, vol. XII.
- _____ “Luto e melancolia” (1917). Ibid., vol. XIV.
- _____ “Sobre o narcisismo: uma introdução” (1915). Ibid., vol. XIV.
- _____ “Reflexões para os tempos de guerra e morte” (1915). Ibid., vol. XIV.
- _____ “O estranho” (1919). Ibid, vol XVII.
- _____ “Psicologia de grupo e análise do ego” (1921). Ibid., vol. XVIII.
- _____ “O Mal-estar na Civilização” (1930). Ibid., vol. XXI.
- _____ “Sexualidade feminina” (1931). Ibid., vol. XXI.
- _____ “Feminilidade” (1932). Ibid., vol. XXII.
- _____ “Análise terminável e interminável” (1937). Ibid., vol. XXIII.
- FEDIDÁ, P. *A negação da deficiência*. Rio de Janeiro: Achiamé/Socius, 1984.
- FINLEY, M. I. *Aspectos da antigüidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- GLAT, R. *A integração social dos portadores de deficiências: uma reflexão*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1995.
- GLOTZ, Gustave. *A Cidade Grega*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1979.
- HERÓDOTO. *História*. São Paulo: Editora Tecnoprint S.A.
- HOMERO. *Odisséia*. Coleção Clássicos de Bolso, Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.
- _____ *Ilíada*. Clássicos Garnier. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.
- KITTO, H.D. *Os Gregos*, 3ª ed. Coimbra: Ed. Coimbra, 1990.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris: Editions Gallimard, 1965.
- JAEGER, W. *Paidéia*. A formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes/UNB, 1989.
- JENOFONTE. *Helênicas*. Biblioteca Clasica Gredos. Madrid: Editorial Gredos, 1977.

- JENOFONTE. *Vida de Agesilao*. In: Biografos griegos. Madrid: Editorial Gredos, 1973.
- JULIEN, P. *O estranho gozo do próximo*. Ética e psicanálise. Rio de Janeiro: JZEditor, 1996.
- LACAN, J. *El estádio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicanalítica*. In: Escritos, México: Siglo Veintiuno Editores, 1984.
- _____ *La Agressividade em psicanálisis*. Ibid.
- _____ *A coisa freudiana*. In: Escritos. Rio de Janeiro: JZEditor, 1998.
- _____ *A psicanálise e seu ensino*. Ibid.
- _____ *A significação do falo*. Ibid.
- _____ *Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina*. Ibid.
- _____ *Seminário 1: os escritos técnicos de Freud*. 3^a ed. Rio de Janeiro: ZEditor, 1983.
- _____ *Seminário 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. 3^a ed. Rio de Janeiro: JZEditor, 1992.
- _____ *Seminário 3: as psicoses*. 2^a ed. Rio de Janeiro: JZEditor, 1992.
- _____ *Seminário 4: as relações de objeto*. Rio de Janeiro: JZEditor, 1995.
- _____ *Seminário 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: JZEditor, 1999.
- _____ *Seminário 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: JZEditor, 1995.
- _____ *Seminário 8: a transferência*. Rio de Janeiro: JZEditor, 1995.
- _____ *Seminário 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: JZEditor, 1992.
- _____ *Seminário 20: mais, ainda*. 2^a ed. Rio de Janeiro: JZEditor, 1993.
- LIMA, A. A. *A identificação imaginária*. In: Imagem Rainha. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1995.
- LISPECTOR, C. *A paixão segundo G. H.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.
- LOPES, E. M. T. *Da sagrada missão pedagógica*. In: A psicanálise escuta a educação. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 1998.
- MALRAUX, André. *A condição humana*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

- MARROU, H. *História da educação na antigüidade*. São Paulo: Edusp, 1966.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MEZAN, R. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1991.
- MILLER, J. A. *De mujeres y semblantes*. Buenos Aires: Cuadernos del Pasador, 1994.
- NIETZSCHE. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Tecnoprint S.A., s/d.
- PEREIRA, M. E. *Pânico e desamparo*. São Paulo: Escuta, 1999.
- PESSOA, F. *Poesia*. Nossos Clássicos. 2^a ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1959.
- PESSOTTI, I. *Deficiência mental: da superstição à ciência*. São Paulo: Edusp, 1984.
- PLATÃO. *A república*. 7^a ed. São Paulo: Atena Editora, 1959.
- _____ *O Banquete*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1987.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Madri: Editora Gredos S.A., 1985.
- POE, E. A. *Histórias Extraordinárias*. São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- QUINET, A. *O Eu e o Outro no Espelho*. In: Ata das II Jornadas Clínicas: O Imaginário das Neuroses. Rio de Janeiro: EBP/RJ, 1994.
- _____ *As 4+1 condições da análise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- _____ *Zwang und Trieb – sintoma obsessivo, com-pulsão à repetição*. In: Os destinos da pulsão. Rio de Janeiro: Contracapa, 1997.
- _____ *O espelho e o quadro*. In: A imagem rainha. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1995.
- _____ *A descoberta do inconsciente*. Conferências em Campo Grande, s/e, 1998.
- RIBEIRO, M. A. *Sobre o Narcisismo: algumas pontuações*. In: Ata das II Jornadas Clínicas: O Imaginário das Neuroses. Rio de Janeiro: EBP/RJ, 1994.
- _____ *A pulsão e seus destinos*. In: Os destinos da pulsão. RJ: Contracapa, 1997.
- _____ *O inferno do desejo e o deserto do gozo*. In: O brilho da infelicidade. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.
- _____ *Analisa-se uma criança*. Conferência proferida em 08/05/99. Campo Grande, inédita, anotações pessoais.

- RIBEIRO, M. *A Psicanálise e educação*. In: Boletim Ágalma. n. 3, set. Rio de Janeiro: EBP- RJ, 1996.
- _____ *“Ela anda em beleza como a noite”*. In: A Mulher. Coleção *Kalimeros*. Rio de Janeiro: Contracapa editora, 1995.
- SCHERMANN, E. *Além do narcisismo: William Wilson e o duplo*. In: Ata das II Jornadas Clínicas: O Imaginário das Neuroses. Rio de Janeiro: EBP/RJ, 1994.
- SCHREBER, D. P. *Memórias de um doente dos nervos*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- SHAKESPEARE, W. *Hamlet, príncipe da Dinamarca*. In: Obras Completas, vol. I. Rio de Janeiro: José Aguilar Editora, 1969.
- SÓFOCLES. *A trilogia Tebana*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- SOLER, C. *O filho necessário*. In: Os destinos da pulsão Rio de Janeiro: Contracapa, 1997.
- _____ *Variáveis do fim da análise*. Campinas: Papyrus Editora, 1995.
- TENDLARZ, S. *De que sofrem as crianças?* Rio de Janeiro: Sette Letras, 1997.
- VERNANT, J. P. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: P.U.F., 1983.
- _____ *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- _____ e Naquet, J.P. *Oedipe et ses mythes*. Paris: Editions La Découverte, 1986.
- VOLPE, A.J. *Édipo, psicodrama do destino*. São Paulo: Ágora, 1990.
- WILDE, O. *O retrato de Dorin Gray*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.