



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA



Programa de Pós-Graduação em Psicologia - Mestrado
Área de Concentração: Psicologia Aplicada

Sandra Regina Lopes de Camargos

**O desamparo dos pais na clínica psicanalítica:
A função cuidadora em movimento**

UBERLÂNDIA
2010

Sandra Regina Lopes de Camargos

**O desamparo dos pais na clínica psicanalítica:
A função cuidadora em movimento**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Psicologia Aplicada

Orientador(a): Prof. Dra. Maria Lúcia Castilho Romera.

**UBERLÂNDIA
2010**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

- C172d Camargos, Sandra Regina Lopes de, 1967-
O desamparo dos pais na clínica psicanalítica [manuscrito] : a
função cuidadora em movimento / Sandra Regina Lopes de Camar-
gos. - 2010.
126 f.
- Orientadora: Maria Lúcia Castilho Romera.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
Inclui bibliografia.
- 1.Desamparo (Psicologia) - Teses. 2. Psicanálise - Teses.I. Rome-
ra, Maria Lúcia Castilho. II. Universidade Federal de Uberlândia.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III.Título.
- CDU: 159.923.2
-

Sandra Regina Lopes de Camargos

**O desamparo dos pais na clínica psicanalítica:
A função cuidadora em movimento**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Psicologia Aplicada

Orientador(a): Prof. Dra. Maria Lúcia Castilho Romera.

Banca examinadora

Prof^a Dra. Maria Lúcia Castilho Romera - presidente

Prof. Dr. João Luiz L. Paravidini - UFU

Prof^a Dra. Leda M. Codeço Barone - SBP - SP

Prof^a Dra. Marciana G. Farinha - UNIFRAN - suplente

**UBERLÂNDIA
2010**

DEDICATÓRIA

Aos meus queridos irmãos

e

meu sobrinho...

Vocês situam-se entre a dor implacável da vida e a leveza do sonho.

Imacu, sempre disponível e suave. Um coração doce e aberto.

Arthur, compreensivo nos meus momentos de agitação.

Minha comadre Núria, presença marcante e estimuladora.

E você, Samuel que mudou meu olhar sobre a vida. Entre o meu passado e o meu futuro. Olho para você e vejo o melhor de mim. Nas *pauuuuusas* nas horas de descanso em que brincamos juntos você me ensinou que o melhor da vida é ser criança.

AGRADECIMENTOS

A presença de todos vocês em minha vida fez em mim marcas de uma experiência satisfatória tornado-me uma pessoa melhor.

- Prof^a. Maria Lúcia C. Romera. Por me aceitar como sua orientanda. Pelas críticas, ora suaves, ora arrebatadoras. Pelas provocações que tanto me fizeram crescer. Pelo seu carinho.

- Prof. João Luiz Paravidini. Pela receptividade com que me acolheu. Pelo seu afeto.

- Prof. Gilson Ciarallo. Pela sua suavidade, pelo tempo dispensado a mim. Pelas horas em que ficou disponível fazendo de cada palavra, frase, um escultor do texto.

Posso dizer: Encontrei um amigo.

- Prof^a. Cláudia Feres. Pela escuta instigante e provocativa. Obrigada por me acolher e por me incitar na leitura de Freud. Você é presença neste texto e em minha vida. Obrigada.

- Prof^a. Sandra Baccara. Pela dedicação com que me acolheu na leitura de Winnicott.

- Prof^a Márcia Kfoury, minha supervisora. Por me acompanhar juntamente com estes casos clínicos.

- Dirce França, minha analista. Por todo seu amor. Sou uma pessoa melhor por tê-la encontrado. Você é presença em todos os meus gestos .

- Marcos Roberto. Por sua ajuda nos percalços da informática.

- Às colegas do curso: Rejane, Shis, Paulinha, Elisa e as Carolinas que se tornaram amigas neste percurso tão árduo quanto prazeroso.

- Meus pacientes. Pela fragilidade.

- *E, principalmente, aos meus pais: Souberam, com gestos simples, exercer a função-cuidadora.*

EPÍGRAFE

“A pessoa fecha os olhos e alucina;
torna a abri-los e pensa com palavras...”

Freud, *Projeto...*

*As palavras plantadas nesta dissertação
representam uma forma de compreender sentimentos,
o que foi vivido e não vivido.
São os restos da presença
dos meus pacientes, da minha analista,
dos meus professores e, principalmente
das palavras que rondavam meu berço...*

RESUMO

Neste trabalho, o leitor é convidado a percorrer os caminhos que levam a algumas elaborações relativas à questão do desamparo na teoria psicanalítica, especificamente em Freud, a partir da constituição do *eu* e da vivência clínica de alguns pais. Desamparo, na obra freudiana, é tomado como condição inerente ao humano. Ele se manifesta na fragilidade do bebê diante de sua incapacidade para sobreviver por seus próprios meios, na angústia diante da separação do objeto do amor, no medo da finitude da vida, na fragilidade do corpo, na ilusão de proteção na civilização. O que se evidencia neste trabalho é como essa experiência psíquica emerge na clínica psicanalítica, ou seja, em que medida o desamparo dos pais é revivido nos filhos, deixando esses pais distantes de sua singularidade, e como o desamparo tem se reatualizado no modo de viver do homem contemporâneo. Através dos cinco casos apresentados, o desamparo apresenta-se como uma condição paradoxal, em outras palavras, o *eu*, ao ser marcado pelo *outro-cuidador* remete ao desamparo tanto da condição que aprisiona quanto da condição que liberta, que instiga, indicando o caminho do desejo. Assim, a capacidade de o ser humano se erguer diante de sua fragilidade se faz presente desde as origens; é a vida lutando contra e com a morte.

Palavras-chave: Desamparo – eu – clínica – pais e filhos – contemporaneidade.

ABSTRACT

In this paper, the reader is invited to explore the ways that lead to some elaborations related to the helplessness in the psychoanalytic theory, specifically in Freud, from the constitution of ego and the clinic experience of some parents. Helplessness in Freud is considered as inherent condition in the human being. It manifests in the fragility of the baby before the incapacity of surviving by its own means, in the anxiety before the separation of the love object, in the fear of life's end, in the fragility of the body, in the illusion of protection in civilization. What is being shown in this paper is how the psychic experience emerges in the psychoanalytic clinic or, in which sense, the helplessness of the parents is revived in the children leaving these parents distant from their peculiarity; and how the helplessness has become present in the way of life of contemporary man. With the five cases presented, helplessness is shown as a paradoxal condition, in other words, the ego being marked by the *carer* which leads to helplessness in the condition that imprisons and in the condition that sets free, indicating the way of desire. Therefore, the capacity of human being to rise before his fragility is present in his origins; it's life fighting against and with death.

Key words: helplessness – ego – clinic - parents and children - contemporariness

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 O ESTADO DE DESAMPARO EM FREUD	14
1.1 Tereza! A mulher blindada.....	14
1.2 O estado de desamparo e a constituição do eu.....	19
1.3 O eu-imagem e a cultura	27
1.4 Do mundo da máquina ao mundo das fantasias	34
CAPÍTULO 2 O DESAMPARO NA SEGUNDA TÓPICA	41
2.1 Narcisismo: O eu-ideal e o ideal do eu.....	41
2.2 O eu-imortal e o eu-mortal	47
2.3 O estado de desamparo e o eu no reino da angústia.....	53
2.4 O desamparo e a civilização.....	60
2.4.1 Reflexões sobre o desamparo na contemporaneidade.....	68
2.5 O eu e o real.....	74
CAPÍTULO 3 ESTUDO DE CASOS CLÍNICOS	80
3.1 Pai de Mariana: O Leão	80
3.2 Maria: Criação de Vitório	86
3.3 A cuca pode me atacar	95
3.4 Guga: o menino que não comia.....	103
CONCLUSÃO.....	114
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	122
ANEXOS	

INTRODUÇÃO

Durante os meus 14 anos trabalhando na clínica com crianças e adultos, fui percebendo dificuldades que os pais têm enfrentado na relação com os filhos, apresentando-se muito angustiados. Fui percebendo, ao longo desses anos, como a procura pelo atendimento tem aumentado, como alguns pais têm se mostrado mais abertos a procurar ajuda para seus filhos. Muitos deles chegam ansiosos, fervorosos e bastante disponíveis no primeiro contato. Nessa primeira fase, parecem, à primeira vista, abertos para o seguimento do tratamento. No entanto, nem sempre isso acontece. Por que alguns pais não conseguem dar continuidade ao tratamento? Por que eles não se envolvem efetivamente? Os pais entram, mostram-se entusiasmados, interessados, mas acabam abandonando o processo. Por que desistem? Como compreender o processo que, a princípio, os coloca receptivos à ajuda e, repentinamente, os destina a uma posição de desistência? Que entusiasmo é esse que se transforma em angústia? Qual é a destinação que conseguem dar à sua angústia? Por que outros iniciam o processo e, mesmo com grandes dificuldades e barreiras, permanecem?

Nossa intenção neste trabalho é convidar o leitor a percorrer os caminhos que nos levaram a algumas elaborações relativas à questão de desamparo e de como essa experiência psíquica emerge na clínica psicanalítica, fazendo uma interface com o desamparo vivido pelo homem na contemporaneidade.

Encontramos em toda a obra de Freud a questão do desamparo; em alguns textos específicos, porém, o criador da psicanálise fundamenta essa questão. Nosso percurso inicia-se com o texto *Projeto para um psicologia científica* (1990a), no qual Freud descreve o funcionamento do aparelho psíquico analisando a introdução da noção do *eu* e suas funções, trazendo a ideia do *eu* constituindo-se como uma imagem, à medida que o outro, ao invadir o pequeno *infans*, via cuidados tira-o do estado de caos, produzindo marcas. Essas marcas

deixam restos de uma lembrança prazerosa, o que faz com que o *eu* se constitua com uma imagem permeada entre presença/ausência. O *eu* nasce, portanto, dessa mediação e, ao longo da obra freudiana, vai fazendo arranjos para evitar o estado avassalador do desamparo.

No segundo capítulo, por meio do estudo sobre o narcisismo (1974a), Freud aponta um novo arranjo, organizado pelo *eu*, ao trazer a noção do *eu-imagem* construído com imagens idealizadoras. Com o texto *O Id e o Eu* (2007), Freud, ao apontar o *eu* como a maior parte inconsciente, coloca o ser humano como totalmente vulnerável e incapaz de manter controle sobre suas ações. Sendo assim, esse *eu* é parte servil e parte guerreiro, a fim de dar conta das peripécias, das armadilhas travadas pelo inconsciente, desconhecido por nós e pelo mundo externo. Mas é em *Inibições, Sintomas e Angústia* (1976g) que Freud explora as consequências das marcas feitas pelo outro, analisando a importância do objeto de amor e fundamentando a angústia como sinal da perda do objeto de amor e do amor do objeto. Portanto, a ideia¹ de perda a que o homem se vê exposto acompanha-o para o resto de sua vida. Ao constatar que o desamparo é inerente ao humano, Freud, em *O futuro de uma ilusão* (1974d) e em *O mal-estar na civilização* (1974e), analisa a civilização, questionando como o homem pode então ser feliz nessa condição de fragilidade.

No segundo capítulo, com base em autores contemporâneos – Herrmann, Birman, Lash–procuramos colher algumas reflexões a respeito da vivência do homem na contemporaneidade considerando o narcisismo como uma das marcas de nosso tempo. Nesse sentido, encontramos em Hermann o *ato* e o *disfarce* como formas protetoras do homem ante os percalços que a vida lhe impõe; formas que andam na contramão da condição inerente do ser humano, ser desamparado; formas enganadoras de dar conta de abarcar a felicidade. Porém, é pela experiência na clínica que pretendemos nos debruçar

¹ A ortografia, neste trabalho (inclusive as citações), segue as normas da Nova Ortografia da Língua Portuguesa, segundo: A.B.L.(2008) Dicionário escolar da Língua Portuguesa. São Paulo: Cia Editora Nacional.

sobre o sentido da palavra *desamparo*, seja na relação pais e filhos, seja na vivência do homem na contemporaneidade.

Se *desamparo*, na obra freudiana, é tomado como condição inerente ao humano, ou seja, o homem é fragilizado em sua natureza, o que é abordado neste trabalho é em que medida o desamparo nos pais, ao ser revivido nos filhos, os deixa angustiados ou até impotentes e de que forma o desamparo tem se reatualizado no modo de viver do homem contemporâneo. Portanto, a hipótese do nosso trabalho consiste numa angústia que sobressalta esses pais deixando-os impotentes e sem condições de ajudar seus filhos.

Compreender o homem hoje se faz necessário, pois, segundo autores como Lash (1983), Birmann (2000) e Bauman (2004), vivemos em um mundo desencantado e experimentamos, atualmente, o mal-estar nascido dos vazios provocados pela ausência de Deus, da fé e da lei. As noções de paternidade e de maternidade encontram-se em crise, ocasionando um mal-estar psíquico e biológico provocados pela falta de contornos e de limites. O estoque identificatório de que o sujeito atual dispõe é quase nenhum. Em uma sociedade sem herança, as referências se perderam, criando indivíduos órfãos de ideais e de vertentes simbólicas, que correm simplesmente atrás de imagens. Na falta de identificações, num mundo em meio a volatilidade e descartabilidade, esses indivíduos tentam arrumar uma identidade que lhes permita viver os instantes, uma identidade adotada sem firmeza, levando o sujeito na contramão de sua singularidade.

Optamos por privilegiar este estudo sob a ótica da teoria de Freud e apresentar suas ideias, o que facilita a construção do conceito e fornece ao leitor uma visão mais aprofundada do tema, o qual ele próprio, por sua vez, poderá absorver, questionar ou combater de acordo com sua própria experiência. Além disso, ao buscarmos os sentidos desta palavra *desamparo*, que tem sentido específico em Freud, enfocamos o seu pensamento baseando-nos tão somente numa questão de preferência, de afinidade de

diálogo. Apesar disso, o leitor encontrará referências a outros pensadores, como Winnicott, Garcia-Roza, Green, Herrmann, Birman, Lash, Bleischmar que, direta ou indiretamente, debruçaram-se sobre a mesma temática.

Tendo por base esses preceitos, acreditamos que um estudo extensivo do conceito de desamparo e um exame de certos aspectos concernentes à relação pais e filhos – relação na qual a experiência de desamparo é atualizada – pode ser de utilidade para a compreensão de fenômenos que têm acontecido cada vez mais no cotidiano da clínica psicanalítica e no mundo atual. Escolhemos cinco casos atendidos pela pesquisadora ao longo de seus anos de trabalho com crianças e pais em atendimento clínico de base psicanalítica. Os relatos de atendimentos na clínica, cuja história dos pais é reatualizada quando se veem diante dos filhos, são histórias de vidas marcadas por algum nível de complexidade no modo de viver do homem moderno. Dessa forma, os casos clínicos iluminam e delineiam os fenômenos observados na contemporaneidade, permitindo o reconhecimento e, ao mesmo tempo, a compreensão da complexidade que o homem vive hoje, tendo sentido e contínua elaboração somente se forem vividos na experiência clínica. Através de uma postura investigativa, pretendemos, a partir da vivência clínica, analisar o modo de funcionar do homem, modo este que o deixa muito distante de sua singularidade, ou seja, de quais regras delimitam o tipo de relação dos pais com seus filhos e com o mundo.

Não pretendemos seguir um caminho linear; nossa viagem não tem esse caráter, porque a vida não é um itinerário rígido, em que saímos de um ponto e chegamos a outro que imaginamos. Pretendemos com este trabalho, dentro dos limites que nos são impostos, identificar as manifestações do inconsciente dentro e fora do âmbito da clínica, na leitura dos fenômenos e sintomas culturais que mais nos chamaram a atenção e que merecem uma reflexão crítica mais aguçada.

Convidamos o leitor a trilhar esse caminho de incertezas e até de vazios, pois vivemos na contemporaneidade um mal-estar que se traduz na pressa: tudo tem de ser agora, não há espera. Vivemos um tempo de fórmulas rápidas, fáceis. A contemporaneidade tem “receitas” para quase tudo. Nesse sentido, o leitor tem de suportar a espera; um tempo, um espaço que se vai construindo aos poucos. Assim, muitas questões ainda permanecerão abertas, ou sem respostas porém, em cada caso clínico escolhido, com sua especificidade, com sua particularidade, vamos delineando aos poucos a questão do desamparo nos pais e no homem moderno, o que pode suscitar algum questionamento, colocando-nos em um lugar de impasse, abrindo brechas para outras possibilidades.

Em meio a tantos encontros e desencontros que nossa profissão nos impõe, vamos falar de casos que nos fazem sofrer, aqueles a respeito dos quais sentimos uma necessidade imperativa de falar, e de outros que produzem em nós angústia transbordante e palavras que se esvaem no silêncio, ainda que por um breve momento. Dessa forma, montamos este estudo com a experiência clínica da necessidade que se nos impõe em tempos tão sombrios e tão desencantados. Desse modo, faz-se necessário estudo, pesquisa e olhar sensível para acolher esse sujeito que, de um jeito “próprio”, manifesta seu desejo e identifica algumas linhas de fuga que podem ser perigosas demais, criadas com o objetivo de escapar do caos do desamparo que lhe é inerente.

CAPÍTULO 1 O ESTADO DE DESAMPARO EM FREUD

1.1 Tereza – A mulher blindada

*Eu sou assim: não consigo me ligar a ninguém,
não sei dividir, não me apego, não sei
manter uma relação mais firme.*
(Mãe Tereza)

“Esqueci um pouco dela. Ela não sorri e, de repente, dá gargalhadas, perco a paciência e coloco-a de castigo. O pai é permissivo e agora não quer mais seu carinho, seu colo. Não sei como lidar. Damos mais atenção ao neném. O bebê saiu da UTI no aniversário dela, não lembrei; não dorme sozinha. Não tinha reparado nela. Ana² foi cuidada por uma babá até 3 anos. Ela me xinga: ‘Você é feia, horrorosa!’. Fica brava comigo: ‘Que saco!’”, diz ela. “Brinca mais só. Quer usar tudo que eu uso: brinco, sapato. De dois meses para cá, percebi uma tristeza. Fiquei de lado mesmo. Meu casamento entrou em crise. Meu marido saiu de casa. Não tinha percebido muito nela. Ela percebia quando a gente não estava bem. Não quer ir mais para casa da avó. Quando coloco algum filme, fica parada olhando. Parece não estar prestando atenção; não pode ver o neném que ela engatinha. Quer experimentar o peito. Não quer ir ao balé”.

Esse foi meu primeiro contato com Tereza, mãe de Ana, uma menina de 4 anos de idade. Procura-me com a queixa de que sua filha mudou muito depois que o irmãozinho nasceu. O bebê, recém-nascido, é gêmeo de outro que faleceu logo ao nascer. O neném, nascido vivo, teve sérias complicações, que a mãe chamou de refluxo, permanecendo 21 dias na UTI. Tereza pouco ia para casa. Logo após esse susto, o bebê volta ao hospital, permanecendo por mais 4 meses e 12 dias na UTI. “Ana pouco me via”, fala Tereza, com ar de cansaço.

² Nome fictício, assim como o nome dos outros pacientes citados neste trabalho.

Logo após essa consulta, muitas faltas começaram a ocorrer. Cada dia uma justificativa. Tereza, por ser médica, dizia que o trabalho exigia muito dela; outro dia não tinha quem pudesse levá-la. A criança chega triste à consulta, fica arredia, desconfiada, num primeiro momento, e, quando começa a se soltar – fazendo alguns desenhos de um menino sem camisa, referindo-se a ele como “menino de rua”, “menino pobrezinho” –, entra em desespero: “Por que a mamãe não ficou aqui? Mamãe vai me pegar? O tempo está acabando? O menino tá sem pai e sem mãe. Você estava me esperando?” Respondo: “Calma, eu estava te esperando”. Em seguida, ao desenhar uma flor, rabisca e rasga, angustiada. “É feio. Meu Deus! Meu Deus! O que vou fazer? Vou fazer outra flor. Tá errado! Vou fazer tudo de novo!” Ana Joga todos os desenhos no lixo. Alguns deles estão anexos (desenhos 1 e 2).

Certo dia, o pai, a caminho da terapia, teve de voltar para casa, pois Ana começou a passar mal, a vomitar. Depois de várias faltas e desencontros, chamo a mãe para uma conversa. Abro a sessão com a seguinte indagação: “O que acontece que você não está conseguindo ser mãe dessa menina?”. “Não estou”, responde. “Ela me irrita, me provoca, grita o tempo todo. Eu não bato. Tenho vontade de esganar. Ela me tira do sério. Até o pai perdeu a paciência, colocou-a de castigo. Sou mais ligada ao menino.” Justifica suas faltas aos plantões e suas idas ao hospital para cuidar do bebê. “Ela é filha única, neta única. Quis ter outro filho para não repetir minha história de filha única. É horrível ser filha única”, diz Tereza. “Parece que Ana fica na corda bamba”, digo. Tereza argumenta: “Eu sou assim. Não consigo me ligar a ninguém. Não sei dividir, não me apego. A empregada me pergunta: ‘Você vai almoçar hoje aqui?’, e respondo: ‘Não sei’. Não consigo dizer sim ou não. Com meu marido também é assim. Não sei manter uma relação mais firme”.

Senti naquele momento uma mulher tão vazia de sonhos, de esperança, um discurso raso, plano, sem uma alteração de emoção, a não ser quando Ana a irrita. Falei que Ana,

como toda criança naquela idade, precisa de um mínimo de segurança. Tereza diz saber disso, mas não consegue dar isso a ninguém, não consegue se comprometer, estabelecer horários. Tereza, com ares de cansaço e cheia de culpa, não me confronta, não me questiona. Parece concordar com o que falei. Parece saber de tudo isso, ouve, não estabelece uma rivalidade comigo, concorda. Perguntei se estava disposta a recomeçar, Tereza responde que sim. Dá a impressão de uma esperança. Mudamos o horário para o dia de sua folga.

Ana comparece somente mais uma vez com a mãe. Ao entrar na sala com uma boneca, fala baixinho: “Ela não pode saber do segredo. A bruxa faz medo. O que você trouxe para mim?”. “Eu estou aqui com você”, respondo. Ana diz: “Eu sou a bruxa. Valei-me Deus!”. Com as bonecas, Barbie e outra que tira do armário, diz: “A Barbie ‘tá envenenada. A bruxa envenenou. A Barbie fez a bruxa se envenenar”. Digo a Ana: “As duas estão em guerra”. Ana responde: “Eh! Sempre... Sempre”.

Nesse momento, Ana consegue expressar sua emoção, uma criança que, como o irmão, está entre a vida e a morte, porém, consegue colocar-se no lugar de luta, quer aproximar, estabelecer um contato, quer mostrar suas raivas, seus medos, seus segredos. Por outro lado, identifica-se com o menino de rua, o objeto ruim, lugar do abandono. O desenho da árvore (anexo, desenho 1) retrata bem esse lugar quando Ana diz a respeito da árvore: “Não tem ninguém para cuidar da árvore”. Uma criança invisível, como mostra o desenho da família (anexo, desenho 2).

Após a sessão da bruxa, Ana não comparece à sessão seguinte. Tereza não me liga, não demonstra nem interesse, nem desinteresse. Eu a procuro e falo a respeito da impossibilidade de continuarmos. Ela simplesmente responde: “É melhor assim”.

Como acolher o desamparo dessa mãe? Por que Tereza somente consegue ser previsível em sua neutralidade? Por que Tereza não se afeta com nada? Por que se

posiciona assim? Há algo de singular em Tereza? O que deixa Tereza tão distante de sua singularidade na sua relação com a filha e, pode-se dizer, com o mundo?

No dicionário, *singular* tem como sinônimo: “Que é único; que é especial; raro; que é estranho; diferente; que é notável; admirável. Diz-se de marca de número que designa uma só pessoa [...]” (ABL, 2008, p. 1185). Podemos³ dizer então que a singularidade é a marca que nos diferencia do outro.

Desse modo, Tereza não mostra alteração da emoção. Não abre nenhuma possibilidade, nenhuma brecha. Seu jeito de ser parece transmitir o não ligar, o não confronto. Dá a impressão de um esvaziamento de implicações, de uma impotência; não sonha, não remete à fantasia; uma mulher aprisionada, acuada e mergulhada em si mesma. Qual seria o sentido de vida de Tereza? Seu discurso parece marcado pela indeterminação, que, por sua vez apaga a singularidade. Parece uma fixidez e uma rigidez, indicando um modo de ser no mundo, que faz sua condição materna tornar-se paralisante. Um discurso esgotado, que não demanda, o que a leva a desarticular qualquer ato em fala, colocando-se excluída ao excluir o outro, como se minasse qualquer possibilidade de um contato.

Em que essas reflexões podem nos ajudar a compreender Tereza e o homem de hoje? Podemos pensar que a forma de relação que Tereza estabelece com a filha, com a família, comigo e com o mundo é paradigmática em relação à condição do homem contemporâneo.

Bauman (2004) faz uma reflexão a respeito da fragilidade dos laços humanos na contemporaneidade referindo-se à alteridade como uma dimensão banida. Segundo o autor, o homem foge do que lhe é singular, escapando da possibilidade de revelar-se em sua diferença. O consumismo, a moda, o culto ao corpo são exemplos de como o homem tem

³ Nos casos clínicos, usaremos a primeira pessoa por se tratar da experiência clínica da pesquisadora. Nesse sentido, a pesquisadora, numa função analítica, procurava estar mais próxima de uma identidade singular. No restante da dissertação, porém, passaremos à 1ª pessoa do plural.

encontrado dificuldades na sua maneira de ser, dando a entender que precisa falar a mesma língua, comportar-se da mesma maneira, buscando um caminho sem tropeços e conflitos.

Segundo o autor, a arte de conviver com a diferença e beneficiar-se dela torna-se cada vez mais distante. A dificuldade da atual geração em desenvolver o sentimento de um pertencimento compartilhado leva-a a viver um mundo artificial, pagando o preço de sua singularidade. “O mundo de hoje parece estar conspirando contra a confiança [...]” (Bauman, 2004, p.113). O relacionamento não pode nem precisa ser recíproco. O homem não pode mostrar fraqueza e vulnerabilidade. Isso se evidencia, por exemplo, com Ana, uma criança entregue ao abandono, e Tereza, uma mãe que não consegue amparar sua filha, o que faz com que a menina sinta-se desamparada. Tereza, na posição de uma mãe blindada, silenciada, desprovida de sonhos, dava a impressão de um total desconhecimento da dor da filha. Percebi naquela mulher uma ferida exposta. Apesar disso, ela parecia saber tudo, nada a tocava. Uma mulher que desconhece a própria dor e a dor da filha. Que dor é essa que não podia transformar em palavras? Pontalis assim define *dor*: “A dor: o que é calado ou gritado. A dor: o que é um chamado direto ao outro, um grito que não apazigua. Um grito que cai, em seguida no silêncio. Silêncio, que por ser assim, silencia, vem a se confundir com o próprio ser” (Pontalis, 2005a, p. 10). Seria a vivência hoje um chamado ao outro sem resposta? Como ajudar os pais a ser mais eles mesmos na sua relação com os seus filhos? E como acolher a dor de o sujeito hoje viver com outro?

É chegada a hora de refletirmos no termo *desamparo*.

Desamparo é um termo que perpassa toda a obra de Freud. *Hilflosigkeit*, termo alemão que pode ser traduzido como “incapacidade de se virar”. Segundo o dicionário *Tochtrop* (2001), *hilf* vem de *hil’fe*, que significa ajuda, socorro, assistência; *los* indica ausência, a falta de um elemento. Assim, *hilflos* é um adjetivo que qualifica alguém como sem ajuda, abandonado. No dicionário *Luft* (1997, p.33), *amparo* é ação ou efeito de

amparar, proteção, auxílio, esteio, abrigo, refúgio. Portanto, *desamparo*, podemos dizer, é a falta de abrigo, de proteção.

O sentido de *desamparo* em Freud surge como um fio condutor, uma linha que perpassa toda sua obra, emergindo, quase que por si só; no cerne das questões teórico-clínicas. Freud, em vários textos, explicita bem o termo. No entanto, segundo Freire Costa (1999, p. 1), “Freud emprega o termo *desamparo* em dois principais contextos.” Segundo o autor, no primeiro contexto, ele discute sobre os estímulos que afetam o organismo humano, sendo a resposta adequada a ação específica que visa cessar o estímulo. Se isso não acontece, surge angústia, que pode dar origem a defesas inadequadas. Assim, o estado de *desamparo* passa a ser angústia. No segundo contexto, os perigos do mundo exterior ganham uma importância maior e, por essa razão, o valor do objeto é aumentado, pois ele é o único a poder proteger o *eu* de tais perigos. Dessa forma, cria-se a necessidade de ser amado, que jamais abandonará o ser humano.

Assim sendo, começaremos nossa caminhada refletindo no texto de Freud *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1990a), no qual ele enfatiza a relação entre o *desamparo* e a introdução do *eu-imagem* como estruturantes da nossa singularidade.

1.2 O estado de *desamparo* e a constituição do eu ⁴

O *Projeto para uma Psicologia Científica* (Freud, 1990a) começou a ser rascunhado por Freud no trem que o levava de Berlim a Viena, em meados de Outubro de 1895. Freud escreveu esse texto ainda como neurologista e, ao considerar suas ideias sem validade na clínica, engavetou-o, sendo publicado somente 10 anos após sua morte.

⁴ Em razão das deficiências de tradução, no decorrer de toda a dissertação será usado o termo *eu* e não *ego*. Segundo Bettelheim (1982, p. 70), “O tom assertivo, peremptório, que usamos frequentemente ao dizer ‘Eu’, é uma imagem de como o eu da pessoa tenta afirmar sua vontade [...]. Essa imagem perde-se quando falamos acerca de um ‘ego’. Quando digo ‘Eu’, isso significa meu ser inteiro, minha personalidade total. Freud, é verdade, fez aqui uma importante distinção”.

Garcia-Roza (2008) refere-se à importância desse manuscrito na obra de Freud: “Poderíamos dizer que o que Freud recusou foi o texto considerado como um conjunto acabado, mas não as ideias ou algumas das ideias nele contidas e que, com o passar do tempo, ele foi reinscrevendo algumas das noções do *Projeto* em obras que considerava como já expressivas do seu pensamento psicanalítico” (Garcia-Roza, 2008, p.70). Segundo esse autor, o *Projeto para uma psicologia científica* é referencial para textos fundamentais e balizadores na elaboração teórica de Freud, como “*A interpretação dos sonhos* (1900), *Trabalhos de metapsicologia* (1914-1917), *Além do princípio do prazer* (1920), *O eu e o isso* (1923) e *O mal-estar na cultura* (1929)” (Garcia-Roza, 2008, p. 12).

À luz da observação de Garcia-Roza, um estudo mais detalhado da constituição do *eu* a partir do texto *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1990a) se faz pertinente, pois é com esse texto que Freud contribui para a questão principal deste trabalho: o estado de desamparo do ser humano. Nele inicia-se o uso da palavra *desamparo*, seguindo-se depois em toda a obra freudiana, como uma referência à insuficiência psicomotora primitiva, nos termos de uma prematuração biológica, com que nascem os seres humanos. Freud mostra bem que *desamparo* é um estado, ou seja, uma condição inerente ao ser humano. Portanto, a fragilidade é condição do humano.

No *Projeto...*⁵, Freud descreve a existência de duas quantidades de energia: a quantidade *Q* e a quantidade *Qn*, não diferenciando bem uma e outra. Levanta a hipótese de que o sistema nervoso compõe-se de células especiais, os neurônios. Para Freud, “[...] existem neurônios permeáveis (que não oferecem resistência e nada retém), destinados à percepção, e impermeáveis dotados de resistência e retentivos de *Qn*, que são portadores de memória e, com isso, provavelmente também dos processos psíquicos em geral.” (Freud, 1990a, p. 409). Assim, os neurônios permeáveis deixam passar a quantidade de energia

⁵ Todas as referências ao texto *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1990a) no corpo desta dissertação serão abreviadas por *Projeto...*

como se não tivessem barreiras de contato e, depois da passagem, permanecem no estado anterior; e os neurônios impermeáveis só permitem a passagem de quantidade de energia parcialmente, podendo, após a passagem, ficar em um estado diferente do anterior.

Freud, na tentativa de compreender o funcionamento psíquico, construiu esse primeiro modelo pulsional baseando-se na neurologia, a fim de explicar a busca de satisfação mediante a entrada e a saída de energia entre esses dois pólos. Instala-se, assim, uma tensão que aparece com a excitação e termina com a descarga motora. Sugere-se a ideia de uma organização que procura manter ao nível mais baixo possível a energia interna do organismo, tentando eliminar as tensões provenientes do meio externo, ou seja, dos estímulos exógenos. É um aparelho livre de contradições e que funciona dentro de uma homeostase. Freud mostra isso, já no início do texto, como seu objetivo principal: “[...] representar os processos psíquicos como estados quantitativamente delimitados de partículas materiais especificáveis, tornando-se assim processos claros e livres de contradições” (Freud, 1990a, p. 403).

Entretanto, além de receber estímulos provenientes do mundo externo, o sistema nervoso também recebe estímulos endógenos, ou seja, provenientes do próprio corpo, criando as grandes necessidades. “À proporção que [aumenta] a complexidade interior [do organismo], o sistema nervoso recebe estímulos do próprio elemento somático – os estímulos endógenos – que também têm que ser descarregados. Esses estímulos se originam nas células do corpo e criam as grandes necessidades: fome, respiração, sexualidade” (Freud, 1990a, p. 405). Fome, respiração, sexualidade são necessidades endógenas, sendo o princípio de toda atividade dos neurônios o de se desfazer dos estímulos, ou seja, suprimir totalmente a excitação pela fuga, o que é impossível para os estímulos internos, “[...] pois, entre as vias de descarga, são preferidas e conservadas aquelas que envolvem a cessação do estímulo: *fuga do estímulo*” (Freud, 1990a, p. 405, grifo do autor). O modelo de fuga do

estímulo não dá vazão à estimulação vinda do interior do organismo, porque não há como fugir do estímulo interno. Garcia-Roza (2008) afirma com Freud ao retomar a declaração que “a excitação (Reiz) decorrente dos estímulos internos funcionam como uma força constante (Konstante Kraft), diferentemente da excitação decorrente dos estímulos externos que atuam como uma força momentânea” (Garcia-Roza, 2008, p. 98).

Seguindo o pensamento de Garcia-Roza, é interessante notar que Luiz Hanns (1996), em seu dicionário comentado do alemão de Freud, remete ao termo *Reiz*-excitação estímulo para analisar a questão do desamparo. O verbete *Reiz* deriva-se do verbo *Reiben*, cujo significado original era fazer um risco, arranhão, ranhura. Hoje, *Reibein* significa rasgar, separar violentamente (Hanns, 1996, p.74). Em seus comentários sobre o termo *Reiz*, Hanns dá grande destaque à questão do desamparo: “É antiga a ideia em Freud de que o excesso de *Reize* é vivido pelo sujeito como algo avassalador que o leva ao estado de desamparo. Esse termo, excesso, é carregado de intensidade e expressa um estado de desespero” (Hanns, 1996, p. 79). No entanto, é importante notar que, no *Projeto...*, onde situamos desamparo, Freud acreditava no movimento inicial para a vida. O estado de desamparo estaria no pressuposto psicanalítico do vitalismo. É a partir da dimensão de uma excitação invasora crescente e da incapacidade de o bebê se livrar desta excitação por seus próprios meios é que Freud, no *Projeto...*, nos apresenta o *desamparo*.

Assim sendo, essa excitação, que podemos chamar de caos, entendido como uma “extrema desorganização” (ABL, 2008, p.261), só pode ser controlada por uma ação específica, que está condicionada a uma ajuda externa para a execução de tal tarefa. Dessa forma, o *eu*, pode-se dizer, dá seus primeiros sinais, que Freud chamou de *urgência de vida*: “Lembremos, portanto, que desde o início o sistema nervoso teve duas funções: a recepção do estímulo *vindo de fora* e a descarga de excitações de origem *endógena*. A rigor, foi desta

última obrigação que, devido às exigências da vida, fez surgir a necessidade de um desenvolvimento biológico posterior” (Freud, 1990a, p. 412-13, grifos do autor).

Podemos dizer que a exigência da vida fez com que Freud pensasse em algo além da quantidade. Daí, ele sentiu a necessidade de criar um terceiro tipo de neurônio, responsável pela qualidade (prazer e desprazer), pois aqueles anteriormente citados (permeáveis e impermeáveis) eram responsáveis somente pela quantidade. Existe, portanto, a necessidade de uma intervenção externa para coordenar uma ação eficaz que torne o recém-nascido capaz de acessar os meios de subsistência, pois o recém-nascido é incapaz de realizá-la por si só.

O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por *ajuda alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil, por descarga, através da via de alteração interna. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação*, e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais* (Freud, 1990a, p. 431, grifos do autor).

Freud deu o nome de *ajuda alheia* para aquele que faz *presença* em meio ao caos do *infans*. Se o recém-nascido chora e agita os braços e as pernas, essas respostas motoras não são eficazes para a eliminação da tensão, ou seja, do estado de estimulação na fonte corporal. No entanto, a ajuda alheia se apresenta como algo invasivo, tirando parte dessa excitação, vista como caos pelo bebê. Portanto, a ajuda alheia é quem insere o bebê em um outro registro, o do prazer/desprazer, o que o torna um ser da comunicação.

Freud, ao referir-se à consciência como o lado subjetivo, estabelece que “além da série de qualidades sensoriais, ela exhibe outra muito diferente daquela – a série de sensações de *prazer* e *desprazer*, que agora clama por uma interpretação” (Freud, 1990a, p. 424, grifo do autor). É a precariedade biológica do bebê que leva o pequeno ser a viver uma

experiência de prazer/desprazer mediante descarga. Portanto, a ajuda alheia é que faz com que essas experiências de prazer/desprazer se articulem, transformando-as em marcas, registros: “Não resta dúvida, porém, de que o processo de aprendizagem deixa efetivamente atrás de si traços duradouros, uma vez que um segundo pensamento, um repensar, exige tão menor dispêndio [de energia] que o primeiro” (Freud, 1990a, p. 452).

Por meio desses cuidados vindos da ajuda alheia, uma inscrição de prazer se instituiria e, na hipótese de Freud, produziria uma marca psíquica, um primeiro traço de memória, configurando uma primeira experiência de satisfação. Assim, quando o desconforto sobreviesse novamente, o modo de saná-lo seria reeditar a memória dessa primeira satisfação, aquela que teria tirado ser da situação de privação total. Pode-se dizer que houve um momento mítico, no sentido de um tempo que ficou perdido, inapreensível, que jamais será possível alcançar, que já traz em seu bojo a “ajuda alheia”, responsável por auxiliar a criança a satisfazer as suas necessidades, assumindo fundamental relevância na própria constituição do aparato.

A conclusão que Freud extrai dessas análises da experiência da satisfação e da experiência da dor é que ambas deixam um resto; portanto, é a eliminação de tensão que dá lugar ao que Freud denomina *vivência da satisfação*, que está ligada ao desejo nesse primeiro momento. “É a eliminação da tensão decorrente dos estímulos internos que dá lugar à *vivência de satisfação (Befriedigungserlebnis)*” (Garcia-Roza, 2008, p. 130, grifo do autor). O *eu* nasce, assim, de uma experiência de satisfação, de um vislumbre, de um êxtase.

Essas experiências ou vivências de satisfação tornar-se-ão o ponto principal que Freud utilizará para discorrer sobre a noção de *eu*. Esses processos sugerem a presença de uma organização específica no interior do sistema psíquico capaz de interferir na passagem de *Q*. A essa organização Freud dá o nome de *eu*.

Podemos fazer um breve esquema para facilitar. Toda vez que a ajuda alheia se faz presente, tirando o bebê da excitação, vive-se uma experiência de prazer. Um estímulo chega do exterior, passa por neurônios receptores, nos quais filtram-se as informações, e somente depois chega a um outro neurônio, que o qualifica como prazer/desprazer. Enfim, esse neurônio apreende qualidade. São essas sensações de prazer/desprazer que vão dar subsídio para as experiências de satisfação e as experiências de dor, tornando a ajuda alheia tanto objeto gratificador como objeto hostil.

O *eu* traz uma ideia de *organizador do caos*, ou seja, de um estado de pura desorganização para uma possível integração. O puro caos não leva à organização do *eu*. É por meio de um vislumbre da presença por meio da interferência do outro que o *eu* se constitui. Portanto, o que nos interessa nesse momento é a experiência de satisfação vivida pelo *infans* diante do desespero em que se encontra. O organismo sente satisfação, ou seja, momento quando ocorre a descarga de energia e o retorno à constância. Desse modo, Freud fala das três consequências da experiência da satisfação:

A totalidade do evento constitui então a *experiência de satisfação*, que tem as consequências mais radicais no desenvolvimento das funções do indivíduo. [...] Efetua uma descarga permanente e, assim, elimina-se a urgência que causou desprezo; produz-se no *pallium* a catexização de um (ou de vários) neurônio que corresponde à percepção do objeto; em outros pontos do *pallium* chegam as informações sobre a descarga do movimento reflexo liberado que se segue à ação específica (Freud, 1990a, p. 431, grifo do autor).

Então, essa belíssima colocação de Freud aponta para a importância não da experiência em si da satisfação, mas para as consequências dela, ou seja, o que importa é o que se deixa no organismo a partir dela. São os restos, são as marcas, as faltas, que ficarão para sempre percebidos como lembrança e, assim, transformar-se-ão em desejo. Herrmann

(1993, p.124) fala no desejo como “matriz simbólica que dá forma às emoções”, e podemos pensar que o nascedouro dessa definição está ancorado em Freud, ao afirmar que a reprodução desse estado de satisfação leva ao estado de desejo, que, vinculado a uma falta, gera atração para o objeto gratificador.

Considerando a prematuridade do bebê, a ajuda alheia é que interpreta o estado de desamparo vivido pelo neném, o que acaba por remeter ao estado de desamparo vivido pela mãe. Desse modo, há uma necessidade imperiosa de ela interpretar o choro da criança como sendo remetido a ela, “ela quer leitinho”, ou melhor, “ela me deseja”, o que insere o pequeno ser no mundo.

Sem dúvida, esse estado de desamparo é de fundamental importância, pois provoca abertura para o desejo da mãe, de modo a promover o relacionamento entre os falantes. Sendo assim, a projeção do desamparo como estado de base vivenciado pelo bebê é útil por evocar cuidado e investimento amoroso. “O choro é ouvido pelo próximo como demanda, e na medida em que essa demanda é atendida, ela passa a fazer parte da troca simbólica especificamente humana” (Garcia-Roza, 2008, p. 130). Por essa afirmação e seguindo o pensamento de Freud, poderíamos supor que o estado de desamparo é uma das condições para a criação de laços entre humanos.

Desse modo, a constituição do *eu* no *Projeto...*(1900a) tem estreita relação com os restos da experiência de satisfação. O que fica da experiência é sempre um resto, sobra daquilo que foi vivido. Se for pouca, nem entra, não é qualquer experiência que fica. É o *excesso* que marca o aparelho psíquico. O que marca é a virulência e o manejo da descarga.

Até agora, entendemos o estado de desamparo como abertura para constituição do *eu*. O *eu* é construído, portanto, a partir de uma ínfima experiência, a partir de traços que nos guiarão para o resto de nossas vidas. Garcia-Roza (2004, p.178) afirma que “todo traço é, portanto, traço de uma impressão, e é o que vai se constituir como matéria-prima da

memória do aparato, sob a forma de uma inscrição (*Niederschrift*).”

A partir disso, podemos dizer que o *eu* traz uma ideia de ser um resto, um amontoado de lixo que se sustenta e se constitui de lembranças desses restos, ou seja, de imagem de um resto do outro. O *eu*, dessa forma, não só é fruto dos restos de inscrições, mas também, a partir de sua organização futura, irá contrapor-se a esses mesmos restos que o compõem. É em um segundo momento, portanto, que o *eu*, após seu arranjo, evitará o estado de desamparo que um dia foi condição para seu estabelecimento. É o que veremos agora, as consequências desses traços, ou seja, a relação desse *eu* com a cultura.

1.3 O eu-imagem e a cultura

Articular presença/ausência parece ser um legado com o qual o ser humano tem de lidar para o resto de sua vida. A origem do ser humano, como já referido, prima pelo estado de desamparo. A presença do outro faz uma inscrição no psiquismo, tirando o pequeno ser do caos, fazendo marcas, deixando um resto, e a ausência é experimentada como perda a ser equacionada, por uma questão de sobrevivência.

Falamos até aqui em ajuda alheia carregada de um sentido de invasão que proporciona uma abertura. É pela impossibilidade de o bebê viver no caos que é gerada uma abertura para a entrada do outro e, por sua vez, da linguagem e da cultura. Essa abertura, essa brecha, proporciona a humanização do pequeno ser à medida que todo esse processo é desencadeado pelo fato de ele ser um desamparado. Humanizar o bebê responde diretamente à condição de desamparo vivido por ele, que é reconhecida pelos pais, e é nesse sentido que se pode pensar na afirmação de Freud de que a situação de desamparo pode vir a ser desencadeadora da comunicação e dos motivos morais, ou seja, da cultura.

Suponhamos que o objeto que compõe a percepção se pareça com o sujeito – *um outro ser humano*. Nesse caso, o interesse teórico [que lhe é dedicado] também

se explica pelo fato de que um objeto semelhante foi, ao mesmo tempo, o primeiro objeto de satisfação [o sujeito] e mais tarde, o primeiro objeto hostil, além de sua única força auxiliar (Freud, 1990a, p. 447, grifo do autor).

Pelo que afirma Freud, esse outro ser humano deixa de ser ajuda alheia e passa a ser objeto e objeto de gratificação ou objeto hostil. O outro, aquele que porta a condição de ajuda; no entanto, é, ao mesmo tempo, o primeiro objeto da satisfação, fonte da experiência mítica de prazer absoluto; primeiro objeto hostil, presença estranha e ameaçadora que quebra a relação de indiferença que ele mantém com o mundo ao nascer. O outro, única potência capaz de prestar ao *infans* socorro, aquele que acolhe, responde efetivamente ao seu desconforto; objeto ambíguo, portanto, pólo de fascinação e repulsão, o outro dentro da perspectiva freudiana, como “familiar-estrangeiro”.

Podemos pensar nesse outro como semelhante e, ao mesmo tempo, estranho. O *eu* nasce entre essa semelhança e esse estranhamento do outro. Ao remetermos ao texto *O estranho* (1976f), Freud afirma: “Em geral, somos lembrados de que a palavra ‘*heimlich*’ não deixa de ser ambígua, mas pertence a dois conjuntos de ideias que, sem serem contraditórias, ainda assim são muito diferentes: por um lado, significa o que é familiar e agradável e, por outro, o que está oculto e se mantém fora da vista” (Freud, 1976f, p. 282).

Nesse sentido, a humanização tem início exatamente nesse ponto de captura da estranheza do próximo, no qual o outro é, em um só tempo, um semelhante e aquilo que há de mais estranho e estrangeiro dentro de si para o sujeito. É o que Feres afirma: “[...] o outro esquecido e transformado em objeto, torno-me *eu*” (Feres, 2009, p. 63). Portanto, o *eu* vai sendo constituído como parte diferenciada do psiquismo, numa travessia complexa do outro transformado em objeto que um dia foi ajuda alheia. Nessa travessia, o eu vai desdobrando-se, ajeitando-se, inventando-se, com o objetivo de proteger-se do estado de desamparo. Feres afirma que “Presença e ausência não encerram uma relação de exclusividade. Assim a

relação de presença/ausência é de dependência, complementaridade e, também, de conflito. A presença do outro se faz na sua ausência, e a ausência desse mesmo também se faz em sua presença” (Feres, 2009, p. 48).

Podemos entender que o *eu* articula-se na ausência do outro, nos restos de sua presença. A presença é tão significativa quanto a ausência, pois, da incapacidade de remover do caos a presença, torna-se a marca de prazer, e sua ausência faz com que crie a necessidade de um rearranjo para buscar esse prazer. Na condição de incapacidade, o *infans* investe-se da imagem do objeto gratificador sem que aquele, por si só, dê conta de uma descarga motora e, conseqüentemente, acaba se defendendo do objeto hostil constituído pelo estado de incômodo. A imagem mnêmica do objeto hostil (que está relacionado à dor) produz um estado de desprazer, chamado por Freud de *afeto*: “O estado de desejo resulta numa atração positiva para o objeto desejado, ou mais precisamente, por sua imagem mnêmica; a experiência da dor leva à repulsa, à aversão por manter catexizada a imagem mnêmica hostil. Eis aqui a atração de desejo e a defesa [repúdio] primária” (Freud, 1990a, p. 436). Podemos pensar que o objeto gratificador não consegue dar conta de toda descarga e, nesse sentido, o *eu* se ergue como defesa à condição de objeto hostil. Dessa forma, na reprodução da dor, haveria a repulsa ao objeto, pois “o sistema nervoso tem a mais decidida propensão a fugir da dor” (Freud, 1990a, p. 417). Nesse sentido, a dor faz o *infans* afastar-se, recuar-se, distanciar-se do objeto, e a busca é sempre pelo objeto que gratifica.

A dependência aí instalada auxiliará o recém-nascido desamparado e acarretará um alto preço a ser pago. Preço aqui refere-se à submissão do *eu* ante a dependência do outro. A sobrevivência do *eu* está, portanto, intimamente ligada a uma posição submissa. O bebê defende-se da excitação interna (objeto hostil) à qual vê-se exposto e, diante de sua fragilidade, é levado a depender do objeto (gratificador) que o tira desse estado de excitação.

Podemos dizer que o *eu* é construído nesse paradoxo presença/ausência, defesa/dependência, atração/repulsão, ou seja, na lembrança dos restos de um passado que não passa nunca. Construído nesses restos, nessa mediação de algo que ficou perdido. O *eu* sustenta-se nessa lembrança, dando-nos uma ideia de apaziguamento, que, por sua vez, faz instalar uma dependência. Freud retoma essa ideia no texto *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância*: “O que alguém crê lembrar da infância não pode ser considerado com indiferença; como regra geral, os restos de recordações – que ele próprio não compreende – encobrem valiosos testemunhos dos traços mais importantes de seu desenvolvimento mental” (Freud, 1970, p. 78). Podemos dizer que o outro se oferece via cuidados para logo em seguida retirar-se, deixando resquícios e somente resquícios de uma lembrança.

Feres procurou compreender a constituição do *eu* e buscar qual seria o seu lugar no aparato: “[...] as condições que levam à origem do *eu* não permitem dizer que ele ocupa o trono do rei, ‘o grande organizador da vida dos súditos’. Ele mesmo é um súdito dentro do aparato” (Feres, 1997, p. 69). Dessa forma, a autora reafirma a ideia de Freud de que o lugar do *eu* é de sujeição, não de senhor. O *eu* sujeita-se na tentativa de dar conta do desamparo; ele mantém-se, como uma pequena parcela, inserido e dependente desse sistema para realizar sua função de estar entre a hostilidade e a gratificação. O *eu* sujeita-se a inúmeros senhores; o outro é apenas um deles. Nesse dilema, ao qual vê-se exposto e implicado, ele cumpre uma árdua tarefa para sobreviver.

Feres afirma que “o eu não está apto a assumir funções de sujeito” (Feres, 1997, p. 73). Totalmente vulnerável, ele é submetido ao desejo do outro, ele depende do que se desenrola no outro, no efeito da demanda, o outro é quem decide. Assim, o lugar do desejo fica na dependência da interpretação. O *eu*, nesse sentido, é uma exigência, não algo dado. Ele deve ser construído. Apenas uma imagem não supre suas necessidades, mas provê uma

saída. Em outras palavras, sua inserção permite o funcionamento do aparelho psíquico sem colocar em risco o próprio psiquismo. O *eu* se faz presente, portanto, em uma função secundária, decorrente da necessidade de sobrevivência do organismo.

Dessa forma, o *eu* se cria, inventa para si uma imagem como forma de dar conta da natureza violenta e cruel do desamparo. Herrmann confirma essa ideia de que o *eu* é uma “ilusão de ótica”: “A identidade seria então um espelho aproximado do *eu*, uma ilusão de ótica, que levaria o sujeito a acreditar que se conhece e que possui unidade” (Herrmann, 1999, p. 47). Assim, podemos dizer que o *eu*, com essa parcela de imagem/ilusão, o ser humano pode organizar o universo e nele localizar-se, amenizando suas angústias.

É para a questão do *eu* como imagem que Lacan (1998) contribui ao introduzir “o estágio do espelho”, um dos conceitos fundamentais em sua teoria. Isso consiste numa fase do desenvolvimento infantil que se inicia por volta dos cinco ou seis meses de vida. “Basta compreender o estágio de espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando assume uma imagem” (Lacan, 1988, p. 97, grifo do autor). Essa experiência diz respeito não apenas à situação do espelho, mas assinala a relação que a criança estabelece diante do outro. Dentro da teoria Lacaniana, essa experiência encontra-se na imagem do outro, ou seja, precisa do outro para que o pequeno ser se encontre. Enxerga o outro que é ele próprio.

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [*eu*] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética de identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito (Lacan, 1988, p. 97).

Lacan traz o termo *júbilo*, que parece nos remeter a um sentido de maravilhar-se com sua imagem a partir da imagem da mãe. Fase em que há o reconhecimento de si a partir da imagem do outro. Constitui as primeiras manifestações da constituição do *eu*, na qual o espelho nos faz pensar no olhar da mãe sobre a criança.

Enquanto Freud dá maior importância ao arranjo que o bebê tem de fazer para dar conta do excesso cortante advindo do aparelho psíquico, a ideia de Winnicott dá maior importância ao ambiente facilitador, que é a mãe – não necessariamente a mãe biológica, mas alguém que exerce uma função de maternagem. A importância do ambiente facilitador toma em Winnicott um valor inestimável, reconhecendo-o como a única expressão de amor. Assim nos diz: “A mãe foi responsável pelo ambiente no sentido físico do termo antes do nascimento, e após o nascimento a mãe continua a prover o cuidado físico, o único tipo de expressão de amor que o bebê pode reconhecer no princípio” (Winnicott, 1990, p. 122).

É nesse sentido que se pode dizer que a mãe em Winnicott exerce a função de ambiente facilitador enquanto satisfaz o bebê em suas necessidades. Função no sentido de colocar-se no lugar do bebê, procurando as sensações de desprazer decorrentes das suas necessidades, apacando seu grito: “[...]onde o ambiente de facilitação – que deve ser humano e pessoal – possuir características suficientemente boas, as tendências hereditárias de crescimento que o bebê tem podem alcançar seus primeiros resultados favoráveis” (Winnicott, 2006, p. 8).

Nossa intenção em aproximar esses autores é no sentido de que o bebê nasce aderido a essa função mítica do amparo. A presença/ausência da mãe é percebida pelos atributos de sua voz, cheiro, tato e olhar. Será a partir desse contato, dessa comunicação de sinais, que o aparelho psíquico poderá estruturar-se do mais primitivo ao mais elaborado. Tanto Freud e Winnicott quanto Lacan referem-se a essa situação de dependência, sendo a mãe a portadora de uma capacidade de gerar amparo, oferecer cuidados, sustentação, contenção e

acolhimento para a excitações desse bebê, buscando para ele e para ela mesma um equilíbrio interno. Essa função mítica refere-se a uma experiência inalcançável, inapreensível e inanarrável quando o neném é tomado nos braços.

Podemos dizer que o *eu* constrói-se no caminho da alteridade, um caminho que leva à dependência, a ligar-se e a aliar-se ao outro e um caminho que leva o *eu* a defender-se, recuar-se, pois esse outro também é fonte de angústia, de inquietação, de dor. *Eu*: pequena fração de imagem; pequena brecha de abertura para o outro. Portanto, um não pode ser pensado sem o outro, não pode ser dito sem o outro, não pode existir sem o outro.

Se por um lado, desamparo, no *Projeto...* apresenta-se na condição de insuficiência, por outro lado, é pela insuficiência de recursos que se possibilita a condição de abertura para a cultura. Sem essa abertura, ficaríamos imersos na indiferença sem nos reconhecer como humanos. Em meio ao absurdo da existência de sermos desamparados, a cultura estaria entremeada pelo paradoxo. Ela seria a criação para a proteção contra o sofrimento, e a união em sociedade representaria também um entrave para a felicidade.

Podemos dizer que, viemos desse berço do desamparo. Nossa natureza é frágil e pequena. Portanto, suportar essa condição é uma tarefa árdua, podendo chegar a ser dolorosa e talvez arrebatadora para outros. A nossa insatisfação é reconhecermos isso. Dessa forma, o conceito de imagem pode tomar várias direções. Imagem necessária para vivermos, imagem apontada como defesa ou como engano e que não traz crescimento.

O *eu* faz qualquer negócio para evitar o retorno de desamparo. Foi o desamparo como causa do humano que fez Freud afastar-se da biologia, ao deparar-se com a necessidade de elaborar uma construção teórica que desse conta de uma experiência humana. Como a biologia e a neurologia não haviam sido capazes de dar uma resposta completa a essa questão, fez-se necessário trilhar um outro caminho, buscar conceitos

abstratos e aspectos mais fictícios para a condição humana, ou seja, da forma mecanicista de perceber o sofrimento até chegar ao mundo das fantasias.

1.4 Do mundo mecânico ao mundo das fantasias

Por intermédio dos *Estudos sobre a histeria* Breuer e Freud (1987a), e por meio das cartas dirigidas a seu amigo Fliess, Freud (1990b) pode fazer uma ponte entre o *Projeto...* e a *Interpretação dos sonhos*. No contato com aquelas mulheres que se contorciam, Freud e Breuer viam um sofrimento que, aos olhos da medicina, não passava de um sintoma físico, ou, aos olhos da religião, de questões demoníacas. Freud, a princípio, percebia a neurose como decorrente de um fator traumático que consistia na incompatibilidade que se impõe sobre o *eu*. “O momento traumático real, portanto, é aquele em que a incompatibilidade se impõe sobre o eu e em que este último decide repudiar a ideia incompatível. Esta ideia não é aniquilada por tal repúdio, mas apenas recalcada para o inconsciente” (Breuer e Freud, 1987a, p. 141). Trauma, nesse momento, transmite uma ideia de algo que sobressalta o *eu*, deixando-o preso, sem movimento.

Na carta 52, Freud (1990b) aponta a causa da neurose como decorrente de uma experiência traumática na qual o pai seduz a criança e afirma que “cada vez mais me parece que o ponto essencial da histeria é que ela resulta de perversão por parte do sedutor, e mais e mais me parece que a hereditariedade é a sedução pelo pai” (Freud, 1990b, p. 330). Logo em seguida, na carta 69, Freud se dá conta de que “depois, veio a surpresa diante do fato de que, em todos os casos, o pai, não excluindo o meu, tinha de ser apontado como perverso – a constatação da inesperada frequência da histeria na qual o mesmo fator determinante é invariavelmente estabelecido, embora, afinal, uma dimensão tão difundida da perversão em relação às crianças não seja muito provável” (Freud, 1990b, p. 358). Dessa forma, Freud começa a questionar a causação da neurose, levando em conta que as falas das pacientes

podem estar carregadas de um outro sentido, ao escrever ao amigo Fliess: “[...] Confiar-lhe-ei de imediato o grande segredo que lentamente comecei a compreender nos últimos meses. Não acredito mais em minha neurótica [teoria das neuroses]” (Freud, 1990b, p. 357).

Ao fazer uma viagem pelos Montes Alpes, Freud (1987b), na tentativa de esquecer a medicina e a neurose, tem um encontro com Katharina, cuja conversa inicia relatando queixas de falta de ar, de sentir-se sufocada, algo pressionando seus olhos, cabeça pesada e tonta. Sensações de que vai morrer. Freud, de imediato, constata ser um caso de histeria e, com uma série de perguntas, tenta achar uma resposta a todo custo para o caso. Katharina continua por relatar um episódio de ter surpreendido seu tio com a prima no quarto e que, após essa cena, passou a ficar sem ar. A conversa se estende mais um pouco e logo Katharina conta a Freud duas lembranças, a primeira refere-se ao tio fazendo investidas sexuais nela aos 14 anos, cuja postura foi de defender-se dele. A segunda lembrança refere-se a notar algo entre o tio e a prima, o que a fez sentir repulsa. Freud, ao ver o rosto brilhante e exultante de Katharina ao relatar essas duas lembranças, logo atribui um sentido para a angústia daquela mulher.

Ela não sentira repulsa pela visão das duas pessoas, mas pela lembrança que aquela visão despertara. E, levando tudo em conta, esta só poderia ser a lembrança da investida contra ela na noite em que ‘sentira o corpo do tio [...]’. Agora ele está fazendo com ela o que queria fazer comigo naquela noite e nas outras vezes (Freud, 1987b, p. 148).

Podemos perceber dois pontos importantes nesse rápido encontro com Katharina. O primeiro é que Freud, no início da conversa, indaga-se para si mesmo: “Não podia aventura-me a transplantar a hipnose para essas altitudes, mas talvez tivesse sucesso com uma simples conversa” (Freud, 1987b, p. 150). Freud escolhe o melhor caminho, uma simples conversa. Já dava-se conta de que a hipnose não abarcaria a aflição daquelas

mulheres, porém, tinha ainda clara a noção de trauma. “Parece plausível, portanto, comparar os dois conjuntos de experiências eróticas com momentos traumáticos, e a cena da descoberta do casal com um momento auxiliar” (Freud, 1987b, p. 150).

Freud parte da concepção de uma sedução em ato e começa a pensar em um território que escapa às mãos daquelas mulheres; havia algo que a palavra não alcançaria, ou seja, verdade e ficção se misturavam. Na carta 69, Freud explicita bem a ideia de que há algo muito além do que os olhos vêem e a ciência consegue alcançar. “[...] no inconsciente não há indicações da realidade de modo que não se consegue distinguir entre verdade e ficção que é catexia com o afeto (assim, permaneceria aberta a possibilidade de que a fantasia sexual tivesse invariavelmente os pais como tema)” (Freud, 1990b, p. 358). Freud parece se dar conta da sedução necessária da criança por parte dos pais. Precisamos ser seduzidos pelos nossos pais, ser imbuídos numa corrente de desejo que nos leva e, em um só tempo, fazê-los seduzidos. Sendo assim, Freud percebe a riqueza de fantasias que regiam aquele mundo psíquico. Talvez somente por esses meios é que Freud seria conduzido pelos caminhos tortuosos e imprevisíveis do inconsciente. Na carta 66, Freud estabelece que “O que temos diante de nós são falsificações da memória e fantasias – estas referentes ao passado ou ao futuro” (Freud, 1990b, p. 355).

Desse modo, Freud afasta-se da biologia e da neurologia e encontra-se com a fantasia. Freud percebe a riqueza de fantasias que rege o mundo psíquico daquelas mulheres como uma maneira de transmitir o sofrimento que as assolava. É dessa forma que o inconsciente passa a tomar as rédeas do psiquismo, fazendo com que o criador da Psicanálise veja sob uma nova ótica tanto a condição normal quanto patológica do humano.

Em seu texto *Escritores criativos e devaneios* (1976a), Freud nos situa na relação mais próxima entre a fantasia, o brincar infantil e a criação poética. Para ele, o poeta faz o

mesmo que a criança ao brincar, ou seja, cria um mundo de fantasia que é tratado com muita seriedade e no qual investe muita emoção. É nesse texto que Freud afirma:

Ao crescer, as pessoas param de brincar e parecem renunciar ao prazer que obtinham ao brincar. Contudo, quem compreende a mente humana sabe que nada é tão difícil para o homem quanto abdicar de um prazer que já experimentou. Na realidade, nunca renunciamos a nada; apenas trocamos uma coisa por outra. O que parece ser uma renúncia é, na verdade, a formação de um substituto ou subrogado. Da mesma forma, a criança em crescimento, quando pára de brincar, só abdica do elo com os objetos reais; em vez de brincar, ela agora *fantasia* (Freud, 1976a, p. 151, grifo do autor).

Freud discute as relações entre a brincadeira, a fantasia e a criação literária. Naquela ocasião, Freud afirmava que a fantasia do adulto seria o substituto do brincar infantil, e dela o escritor criativo faria uso na construção de uma obra literária, possibilitando o acesso às satisfações proibidas que as fantasias representam. Freud, nesse texto, aponta que o ato criativo estaria relacionado a uma experiência do presente que despertaria uma lembrança da infância, e desta lembrança é que se originaria, então, um desejo que encontra realização na obra. “As forças motivadoras das fantasias são os desejos insatisfeitos, e toda fantasia é a realização de um desejo, uma correção da realidade insatisfatória” (Freud, 1976a, p. 152). Ainda nesse texto, Freud situa os três tempos da fantasia.

A relação entre fantasia e o tempo é, em geral, muito importante. É como se ela flutuasse em três tempos. O trabalho mental vincula-se a uma impressão atual, a alguma ocasião motivadora no presente que foi capaz de despertar um dos desejos principais do sujeito. Dali retrocede à lembrança de uma experiência anterior (geralmente da infância) na qual esse desejo foi realizado, criando uma situação referente ao futuro que representa a realização de desejo.[...] Dessa

forma o passado, o presente e o futuro são entrelaçados pelo fio do desejo que os une (Freud, 1976a, p. 153).

Freud vai reafirmando essa ideia de que a fantasia permite presentificar o passado e vislumbrar o futuro. No texto *Dois princípios do funcionamento mental*, Freud (1969), ao referir-se aos processos primários prazer/desprazer aponta a fantasia subordinada ao princípio do prazer e uma saída para questões aflitivas.

Com a introdução do princípio da realidade, uma das espécies de atividade de pensamento foi separada; ela foi liberada do teste de realidade e permaneceu subordinada somente ao princípio de prazer. Esta atividade é o fantasiar, que começa já nas brincadeiras infantis [...] (Freud, 1969, p.281).

É juntamente no reino das fantasias que Freud nos apresenta também os sonhos como saída para questões aflitivas, afirmando que “estes processos esforçam-se por alcançar prazer; a atividade psíquica afasta-se de qualquer evento que possa despertar desprezo. Nossos sonhos à noite e, quando acordados, nossa tendência a nos afastar de impressões aflitivas são resquícios do predomínio deste princípio e provas do seu poder” (Freud, 1969, p. 278). Dessa forma, a fantasia passa a ser o centro que move o construto psicanalítico tanto teórico quanto clínico, atribuindo a ela uma importância fundamental, pois é nesse terreno que encontra-se a essência das relações humanas. Assim, na Conferência XXIII, Freud conceitua: “As fantasias possuem realidade psíquica, em contraste com a realidade material, e gradualmente aprendemos e entender que, no mundo das neuroses, a realidade psíquica é a realidade decisiva” (Freud, 1976b, p. 430).

Nesse sentido, a psicanálise toma o reino da fantasia como um resgate em meio ao caos; um reino que possibilita nossa sobrevivência. A fantasia seria, então, o amparo, uma forma, um arranjo do *eu* para dar conta das peripécias da vida, um jeito, pode-se dizer, uma saída do sofrimento, que visa, desse modo, à manutenção de um equilíbrio e à supressão do

desamparo. Enfim, para termos acesso ao outro (lugar da alteridade) e ao reconhecimento desse outro, devemos necessariamente passar pela fragmentação fantasmática do outro. Portanto, a fantasia, além de reger nossa relação com o outro, ela, com toda sua força, destituirá o sujeito moderno de seu pedestal através da existência dos processos inconscientes, dando ao homem um lugar de risco e escapando à lógica da razão.

É baseado nessa condição de fragilidade do homem que Camargos, Próchno e Romera (2009), encorajados pela belíssima história de Zaratustra, personagem de *Assim falou Zaratustra*, escrito por Nietzsche (1883-1885), buscam aproximar o sentido da palavra desamparo em Freud e em Nietzsche.

O personagem, Zaratustra passa por uma experiência de solidão em uma caverna e lá permanece por 10 anos. Chega um momento em que ele deseja estar com os homens e, logo no início de seu percurso, define o homem: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o Super-homem – uma corda sobre o abismo” (Nietzsche, 1988, p. 31). Essa constatação do pensamento nietzschiano aproxima-se do exposto até agora, a saber, de que somos mesmo pequenos, e o desamparo aqui pode ser visto como um abismo na nossa existência, do qual deveremos dar conta. Em Nietzsche, o desamparo pode estar relacionado à morte de Deus. “Se o homem constata a morte de Deus, cai por terra a noção de verdade absoluta, pode-se dizer uma ruptura de valores imutáveis, um corte na história da época” (Camargos; Próchno & Romera, 2009, p. 159). Segundo os autores, considerando o abismo ao qual o homem vê-se exposto, há a necessidade de buscar uma saída, mesmo no conflito, fazendo com que cada um seja desafiado nessa condição de fragilidade.

Em Freud, desfaz-se, então, a noção de um sujeito onipotente, no qual o *eu* é tirado de seu posto glorioso. Na Psicanálise, ao considerar o inconsciente força incoercível, irrefreável e insaciável, que nenhum raciocínio direto, nenhuma lógica seriam aptos a captar em todas as suas nuances e ambiguidades, Freud (1976c) indica o terceiro golpe, o mais

severo sofrido pelo homem, uma vez que fala da relação do homem consigo mesmo de que “o eu não é o senhor da sua própria casa” (Freud, 1976c, p. 178, grifo do autor). Freud acrescenta que tanto Copérnico quanto Darwin tocaram profundamente no amor-próprio do homem, porém, a certeza da existência de um porto seguro, seja em Deus, seja no conhecimento, onde as regras eram ditadas, são arrancadas do homem. Encontra-se ele em um mundo sem ordem, sem leis e num terreno de desconhecimento.

Dessa forma, todos os esforços e toda a atenção dessa criação fantasmática do *eu* estariam destinados à tarefa de constituir um abrigo e uma proteção. Agora, o *eu* se ergue novamente na tentativa de supressão da carência via *imagem-idealizada* do cuidado. Uma dimensão ilusória, que se trata de uma experiência de asseguramento, de instauração de uma camada protetora, de um estado introduzido pelo desejo dos pais no bebê via desamparo. É nesse sentido que, em *Sobre o narcisismo: uma introdução*, Freud (1974a) aponta esse *eu* formado no reino das idealizações, concebendo-o como *eu-ideal* e *ideal do eu*, como veremos a seguir.

CAPÍTULO 2 O ESTADO DE DESAMPARO NA SEGUNDA TÓPICA

2.1 O narcisismo: eu-ideal/ideal do eu

Com o desenvolvimento da obra de Freud, percebemos que o *eu* não é estático. O processo de sua edificação se faz presente quando Freud apoia seu foco sobre o conceito de narcisismo, texto escrito em 1914. Neste item do trabalho pretendemos compreender o *eu-imagem* em uma “roupagem” de identificações idealizadoras.

O mito de Narciso deu a Freud a base para o estudo a respeito do narcisismo, ao qual dá sua maior ênfase. Narciso, segundo Machado (1994), era um belo rapaz, filho do deus-rio Céfiso e da ninfa Liríope. Por ocasião de seu nascimento, seus pais consultaram o oráculo Tirésias para saber qual seria o destino do menino. A resposta foi que ele teria uma longa vida, se nunca visse a própria imagem. Muitas moças e ninfas apaixonaram-se por Narciso ao chegar à idade adulta. Apesar disso, o belo jovem não se interessou por nenhuma delas. A ninfa Eco, uma das mais apaixonadas, não se conformou com a indiferença de Narciso e afastou-se, amargurada, para um lugar deserto, onde definhou até que restaram dela somente os gemidos. As moças desprezadas pediram aos deuses para vingá-las. Nêmesis apiedou-se delas e induziu Narciso, depois de uma caçada em um dia muito quente, a debruçar-se numa fonte para beber água. Suas lágrimas caíram na água, turvando a imagem. Ao vê-la partir-se, Narciso exclamou: “Fica, peço-te, fica! Se não posso tocar-te, deixa-me pelo menos admirar-te”. Assim, Narciso ficou por dias a admirar sua imagem na fonte, esquecido de alimento e de água, seu corpo definhando. As cores e o vigor abandonaram seu corpo. Descuidando-se de tudo o mais, ele permaneceu imóvel na contemplação ininterrupta de sua imagem refletida e, assim, morreu.

O termo *narcisismo* já fora empregado por Freud em reunião da Sociedade Psicanalítica de Viena, chamada reunião das quartas-feiras, quando falava em uma etapa

necessária entre o autoerotismo e o amor objetal. Apesar disso, a primeira vez a aparecer em seus escritos foi na 2ª edição de *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1989), no qual desenvolve o narcisismo como período anárquico nos primeiro e segundo meses de vida.

Nos *Três ensaios...*, Freud caracteriza o autoerotismo como o estado original da sexualidade infantil, anterior ao narcisismo, na qual a pulsão sexual encontra satisfação no próprio corpo sem recorrer a um objeto externo. Em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1974a), Freud denomina narcisismo como “a libido afastada do mundo externo é dirigida para o *eu* e assim dá margem a uma atitude que pode ser denominada narcisismo” (Freud, 1974a, p. 91). O conceito dado por Laplanche e Pontalis, como “o amor que se tem pela imagem de si mesmo” (Laplanche; Pontalis, 1970, p. 365), torna-se, porém, mais claro pela manutenção do investimento nessa imagem idealizada de si.

Assim sendo, para sair do autoerotismo, satisfação no próprio corpo, faz-se necessária uma nova ação psíquica para que o narcisismo se constitua. “As pulsões autoeróticas, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao autoerotismo – uma nova ação específica – a fim de provocar o narcisismo” (Freud, 1974a, p.93). O autoerotismo considerado como autoinvestimento, ou seja, as pulsões encontram satisfação em pontos de apoio no corpo, porém, de maneira desorganizada. Dessa forma, o narcisismo primário encontra-se entre o autoerotismo inicial e o investimento de objeto.

É nessa íntima relação entre *narcisismo* e *eu* que Garcia-Roza (2004) afirma: “para que o termo ‘narcisismo’ faça justiça à sua origem, há que se admitir um eu, seja qual for a forma sob a qual ele é concebido, e no autoerotismo não há ainda um eu, o que há é pulsão sexual satisfazendo-se autoeroticamente no próprio corpo” (Garcia-Roza, 2004, p. 47). Considerando o autoerotismo desde nossas origens, algo precisa ser acrescentado. É nessa necessidade que Freud afirma que “o *eu* tem de ser desenvolvido” (Freud, 1974a, p. 93),

precisa novamente arranjar-se, direcionando-se para outros objetos a fim de não se ver ameaçado pelo estado de desamparo. Nesse afastamento, o *eu* precisa contar com algum ganho, com algum vislumbre de futuro, que seja almejado com a esperança de restaurar a vivência primeira. Dessa forma, é mediante a ameaça de se perder e a esperança que o *eu-imagem* desdobrasse-se em *eu-ideal* e *ideal do eu*.

O *eu-ideal* consiste na manutenção do *eu-narcísico*, entendido como a representação de uma vivência originária na vida do bebê, de plenitude, onipotência, em uma experiência de amor fusional vivida com a mãe. Freud denomina-o, nesse momento inicial e mítico de experiência do *eu*, desse modo: “Esse *eu-ideal* é agora o alvo do amor de si mesmo (*self love*) desfrutado na infância pelo *eu real*. O narcisismo do indivíduo surge deslocado em direção a esse novo *eu ideal*, o qual, como o eu infantil, se acha possuído de toda perfeição de valor” (Freud, 1974a, p. 111, grifo nosso). Portanto, essa imagem de encantamento é uma construção idealizada e uma satisfação que tendemos a conservar para o resto da vida. O *eu* procura de todas as formas manter-se íntegro; porém, através de uma imposição vinda de fora, deverá abrir mão de parte dessa imagem tão completa de si mesmo, o que implicará o afastamento do *eu-ideal*, ou seja, do narcisismo primário.

Assim sendo, o narcisismo indica a fundação do *eu-ideal*, o qual, em um segundo momento, caminha para ligar-se aos objetos. “Aqui podemos até mesmo aventurar-nos a abordar a questão de saber o que torna absolutamente necessário para a nossa vida mental ultrapassar os limites do narcisismo e ligar a libido a objetos” (Freud, 1974a, p. 101). Portanto, ligar-se a objetos tem como finalidade a proteção contra o desamparo, uma necessidade imperiosa desse segundo momento da experiência, que acrescenta noções de alteridade e é nomeada *ideal do eu*. É nesse sentido que Freud aponta a dupla existência do *eu*: “O indivíduo leva realmente uma existência dúplice: uma para servir as suas próprias finalidades e a outra como um elo numa corrente, que ele serve contra sua vontade ou pelo

menos involuntariamente” (Freud, 1974a, p. 94). É importante notar que tanto o *eu-ideal* quanto o *ideal do eu* são construções idealizadoras em uma tentativa de não se perderem. Essa necessidade imperiosa de o *eu* desdobrar-se ainda é menos dolorosa do que a revivência do desamparo. É por ausência de alicerce que o *eu* edifica-se montado em um quinhão de imagens idealizadoras e procura um caminho que o torne menos avassalador.

Freud traz o exemplo da relação pais e filhos, para o qual o estudo do narcisismo trouxe uma compreensão mais clara das idealizações. “Se prestarmos atenção à atitude de pais afetuosos para com seus filhos, temos de reconhecer que ela é uma revivescência e reprodução de seu próprio narcisismo, que de há muito abandonaram.” (Freud, 1974a, p. 107). Freud, desde cedo, reconhece que a relação dos pais para com seus filhos não passa pela imparcialidade. A experiência vivida narcisicamente pelos pais como filhos dá a base para sua construção futura e acrescenta:

[...] ela será mais uma vez realmente o centro e o âmago da criação – ‘Sua majestade o Bebê’, como outrora nós mesmos nos imaginamos. A criança concretizará os sonhos dourados que os pais jamais realizaram – o menino se tornará um grande homem e um herói em lugar do pai, e a menina se casará com um príncipe como compensação para sua mãe (Freud, 1974a, p. 108).

Nesse sentido, o filho representa a medida da segurança de imortalidade da imagem dos pais e/ou pode mostrar a face do fracasso de identificações passadas, imagem de decepções ou de orgulho. De qualquer forma, segundo o pensamento de Freud, o *eu* da criança é uma projeção da imagem dos pais. “O que ele projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal” (Freud, 1974a, p. 111). Dessa forma, estamos nos referindo a um *eu* construído em uma imagem idealizadora. Essas idealizações, portanto, nos levam a pensar que são construídas

na sua quase totalidade pelos pais, que se projetam no filho, fazendo ressurgir o narcisismo que eles próprios tiveram que abandonar por exigência da realidade.

Garcia-Roza (2004) reafirma essa ideia de Freud: “O *eu-ideal* é efeito do discurso dos pais, efeito de um discurso apaixonado que abandona qualquer forma de consciência crítica para produzir uma imagem idealizadora” (Garcia-Roza, 2004, p.57, grifo nosso). Podemos dizer, então, que no amor pelo filho, renasce essa forma narcísica de vínculo com o objeto que atribui a ele todo tipo de perfeição e encobre todos os defeitos. A criança passa ali a ter todos os atributos a que eles, os pais, tiveram de renunciar. “No ponto mais sensível do sistema narcisista, a imortalidade do eu, tão oprimida pela realidade, a segurança é alcançada por meio do refúgio na criança. O amor dos pais, tão comovedor e no fundo tão infantil, nada mais é senão o narcisismo dos pais renascido, o qual, transformado em amor objetual, inequivocadamente revela sua natureza anterior” (Freud, 1974a, p. 108).

Podemos, então compreender que os cuidados dedicados ao bebê, pelos pais, podem ser considerados uma forma de revivência desse estado primitivo. Em outras palavras, os pais, ao atravessar o filho – seja com olhar, voz, cheiro, toque –, também são atravessados pelo filho. Algo ecoa no universo desses pais, podendo surgir novas configurações de sentido, dando a eles a chance de elaboração de sua precariedade humana por meio dos filhos. Nesse sentido, compartilhamos do pensamento winnicottiano quando ele afirma que “afinal de contas, ela também já foi um bebê, e traz com ela as lembranças de tê-lo sido; tem igualmente, recordações de que alguém cuidou dela, e estas lembranças tanto podem ajudá-la quanto atrapalhá-la em sua própria experiência como mãe” (Winnicott, 2006, p. 4). A partir dessa declaração, é pertinente dizer que um filho tem significância enorme no universo psíquico da mãe, pois sua própria experiência como bebê faz parte desse universo. É o que Winnicott (2006) chama de “loucura das mães”, e parece ser mesmo uma loucura no sentido do que representa essa revivência. Violante (1994) afirma que:

Entendendo-se por narcisismo, o amor a si, enquanto a amor materno leva a criança a investir no próprio Eu, para depois investir no Eu do outro, a rejeição materna conduz o sujeito a subestimar-se e, conseqüentemente, a pouco estimar o outro, ainda que o idealize e que dele dependa para ter referências de si. Em outras palavras, enquanto o desejo da mãe pelo filho instaura seu narcisismo, o qual, mais tarde, deverá ser relativizado e não extinto –, a rejeição materna desqualifica-o, impedindo o autoinvestimento no Eu (Violante, 1994, p. 10).

Segundo Violante (1994), o filho toma uma dimensão de qualidade e potência, ou seja, invade o psiquismo da mãe em tal intensidade com a qual nenhuma outra experiência tem condições de concorrer. O filho é sempre “embalado” de idealizações no universo dos pais, o que pode mascarar ou compensar sua solidão, pobreza, ausência de planos, pode acelerar processos de lutos, perdas. O filho pode significar também fonte de reconciliações passadas, prazeres; porém, sempre em uma revivência narcísica. E quando essa revivência lançar os pais (principalmente a mãe) em um estado de extrema vulnerabilidade, como tristeza, insônia, choro, medo, raiva etc., esses estados poderão atingir a disposição da mãe tanto para cuidar de si mesma quanto para investir afetivamente no bebê. O bebê, por sua vez, suscitará nela sentimentos desejáveis e indesejáveis.

O que nos atravessa, então, que nos faz humanos? Green afirma que “é o narcisismo—efeito da sexualização das pulsões do Eu – a causa disto” (Green, 1988, p. 283). Podemos dizer que, somos atravessados pela sexualidade, por uma questão de sobrevivência. A importância do estudo sobre o estágio do narcisismo é que ele balizará a transição do *eu* calcado na sexualidade. O corpo tem de ser marcado para abrir possibilidades. O *eu*, com sua manobra idealizadora, inventa-se; consegue a duras penas atravessar o desconhecido e fazer-se conhecido, em parte, através do objeto. O *eu*, ao

recorrer-se e refugiar-se em um ideal, consegue driblar mais uma vez o desamparo e os perigos da perda e da morte. No entanto, o recuo ao *eu-ideal*, ou seja, estagnar o *eu*, pode ser considerado um engano, pois a vivência narcísica marca a alienação constitutiva do *eu*, destituindo a condição de alteridade. O outro sempre abala nosso estado primitivo e original, pois estar com o outro é lidar com perdas.

Portanto, nessa condição de fragilidade, que pode ser provisoriamente afastada, mas nunca definitivamente eliminada, Freud se fez debruçar sobre questões que assolam o homem. O *eu* ante as perdas. Assim, questões como perdas e morte fazem parte do segundo cenário de sua obra. *Além do princípio do prazer*, escrito em 1920 (1976d), *O Eu e o Id*, escrito em 1923 (2007) e *Inibições, Sintomas e Angústia*, escrito em 1926 (1976g) são textos nos quais refletiremos a seguir, dando prosseguimento à questão do desamparo.

2.2 O eu-imortal e o eu-mortal

Desde o *Projeto...*, o *eu* emerge das perdas deixadas pelo outro mediante sua presença. O que fazer com as cinzas deixadas pelo outro?

Como visto anteriormente, o *eu* desdobra-se em *eu-ideal*, que considera o vislumbre de um passado, e em *ideal do eu*, que considera o vislumbre de um futuro como forma de tomar uma nova posição diante das perdas. Portanto, o cenário no qual o *eu* vê-se exposto, na segunda tópica, toma outra direção, levando o criador da psicanálise a se deparar com outras questões teóricas e clínicas.

É difícil precisar essa atitude do *eu* ante as perdas. Uma série de circunstâncias com as quais Freud se deparou provavelmente influenciou sua visão nessa questão, principalmente com o prolongamento do período das duas guerras mundiais; questões que o fizeram refletir em como a morte faz parte do cenário teórico e clínico da psicanálise, tornado-se eixo central no que se refere ao desamparo do homem. Foram assinalados fatos

que pesaram sobre Freud, fatos desde a Primeira Guerra até o início dos anos 20: a morte de entes queridos, como o irmão Emmanuel, de sua filha Sophie e, mais tarde, de seu neto Heinz, bem como inquietudes a respeito de seus filhos na guerra, diminuição da clientela, dificuldade com certos tratamentos (como *O homem dos lobos*), discordâncias com amigos, crítica e rejeição desenfreada da comunidade científica e do público etc., coisas que o levaram a um certo isolamento científico e pessoal, além dos males da idade e a suspeita de câncer, constatado em 1923.

Freud, em uma caminhada na companhia de um poeta e de um amigo, em um dia de verão, repara na contemplação do poeta à beleza do cenário e, ao mesmo tempo, em sua tristeza por aquela beleza estar fadada à extinção quando sobrevier o inverno. Freud percebe os dois movimentos (de contemplação e de tristeza) e externa que “de uma maneira ou de outra essa beleza deve ser capaz de persistir e de escapar a todos os poderes de destruição” (Freud, 1974b, p. 345). Continuou a caminhada afirmando que o valor da transitoriedade é o valor da escassez do tempo, e se o tempo é curto, então maior é a propensão do valor atribuído ao objeto. “A beleza da forma e da face humana desaparece para sempre no decorrer de nossas próprias vidas; sua evanescência, porém, apenas lhes empresta renovado encanto. Uma flor que dura apenas uma noite nem por isso nos parece menos bela” (Freud, 1974b, p. 346). Freud, então, se dá conta de algo maior: a dificuldade de todos nós na elaboração do luto. Freud refere-se a ele como um processo penoso, um mistério que está relacionado ao apego e ao desligamento dos objetos. Assim conceitua luto: “Vemos apenas que a libido se apega a seus objetos e não renuncia àqueles que se perderam, mesmo quando um substituto se acha bem à mão. Assim é o luto” (Freud, 1974b, p. 347). Diante da dificuldade em elaborarmos as perdas, Freud questiona, então, o que extrair diante do avassalador “inverno” e, em uma dimensão maior, como tirar da avassaladora guerra algum benefício?

Dessa forma, por causa da guerra, Freud começa a refletir no poder da destrutividade. Em *Além do princípio do prazer* (1976d), com a entrada em cena da pulsão de morte, a sexualidade é vista sob outra ótica. O poder de destruição da pulsão de morte vem do fato de que a libido está desligada. Essa pulsão é uma força ameaçadora e perturbadora da vida. Já a pulsão sexual estaria a serviço da vida e do amor, sendo uma das funções de *Eros*. Enquanto a pulsão de morte tende “a restaurar um estado anterior de coisas, [...] a expressão da inércia inerente à vida orgânica” (Freud, 1976d, p. 54 grifos do autor), que aponta a existência de uma modalidade de pulsão sem representação e sem inscrição na satisfação, a vida vem perturbar a morte, fornecendo à psicanálise uma nova forma para pensar o sujeito. Assim, “Certo grupo de pulsões se precipita como que para atingir o objetivo final da vida tão rapidamente quanto possível, mas, quando determinada etapa no avanço foi alcançada, o outro grupo atira-se para trás até certo ponto, a fim de efetuar nova saída e prolongar assim sua jornada” (Freud, 1976d, p. 58). Nessa relação intrincada entre vida e morte, quando a destrutividade chega quase ao seu extremo, a vida surge a fim de efetuar uma saída. É o que Freud responde ao companheiro de caminhada diante do avassalador inverno: “Quando o luto tiver terminado, verificar-se-á que o alto conceito em que tínhamos as riquezas da civilização nada perdeu com a descoberta de sua fragilidade. Reconstruiremos tudo o que a guerra destruiu e talvez em terreno mais firme e de forma mais duradoura do que antes” (Freud, 1974b, p. 348). Parece mesmo que o *eu* não consegue abarcar a totalidade da vida, porém, com seus rearranjos, consegue dar uma saída criativa para as adversidades da vida. É nesse sentido que não podemos falar do desamparo como um estado com início e fim em si mesmo, mas como uma condição de situação existencial do homem que pode transformar e reinterpretar a característica de desproteção do humano, seguindo a transitoriedade da vida.

Freud parece dar-se conta da pequenez desse *eu* ante as forças inexoráveis da existência. Desta forma, esse *eu* vê-se nessa condição paradoxal de ter de arrumar um jeito, prolongar, *efetuar (com afeto?)* uma saída, ganhar tempo. “Essas células germinais, portanto, trabalham contra a morte da substância viva e têm êxito em conseguir para ela o que podemos encarar como uma imortalidade potencial, ainda que isso possa significar nada mais do que um alongamento da estrada para a morte” (Freud, 1976d, p. 58).

No *eu* mortal, no reconhecimento de suas limitações em desmanchar sua ilusória vaidade e, sobretudo em aceitar a ideia de que sua condição está em aceitar sua finitude, Freud, com o texto *O Eu e o Id* (2007), propõe uma nova divisão do aparelho psíquico por trazer, mais uma vez, uma nova roupagem do *eu*, referindo-se a ele como uma “superfície do aparelho psíquico” (Freud, 2007, p. 32). Com essa colocação, Freud reafirma a ideia de que o inconsciente é o senhor que governa nossas ações, o senhor supremo, sendo o *eu*, em sua maior parte, inconsciente, apenas, porém, em uma superfície rasa que vive de imagens idealizadas, o que remete ao *Projeto...* quando cita que “o Eu se apoia sobre os restos de memória” (Freud, 2007, p. 36). Nesse sentido, o *eu* toma cada vez mais um sentido de vestígio, um resquício de lembrança do outro, considerando a palavra como “essencialmente o resto-de-recordação da palavra ouvida” (Freud, 2007, p. 34). Portanto, os restos das palavras que rondam nosso berço ecoam no mais íntimo de nós, num terreno desconhecido, fazendo-nos seres de linguagem.

Dessa forma, Freud eleva a supremacia do *Id* colocando o homem no reino do desconhecimento. “Um indivíduo é então, um Id psíquico desconhecido e inconsciente sobre cuja superfície assenta-se o Eu, o qual, por sua vez, desenvolveu-se a partir do sistema *P.*, o núcleo do Eu” (Freud, 2007, p. 37). O *eu*, em sua maior parte inconsciente, coloca-nos no lugar de desconhecimento de nós mesmos. Somos, assim, movidos por forças que nos são misteriosas, não temos como apreendê-las senão pelos sonhos, pelos tropeços da vida e,

talvez a grande descoberta de Freud, pelos sintomas, como outra forma de expressão desse senhor que reina; porém, de um jeito estranho, revela-se por fazer-se parcialmente conhecido pela superfície *eu*.

Freud (2007) toma por exemplo um cavaleiro como forma de nos esclarecer da relação tão complexa do *eu* com o *Id*. O cavaleiro necessita do cavalo para a guerra, precisa de sua energia para empreender sua luta. O cavaleiro é quem luta; a energia, porém, vem do cavalo. Assim é a relação estabelecida entre o *eu* e o *Id*. Pode-se dizer que é uma luta contra eles mesmos, paradoxalmente, porém, comprometidos um com o outro. Ao tomar uma referência de G. Groddeck, Freud enfatiza a função do *Eu*. Groddeck afirma que “aquilo que chamamos de nosso Eu se comporta durante nossa vida de forma essencialmente passiva [...] – nós somos ‘vividos’ por forças desconhecidas e incontroláveis” (Freud, 2007, p. 36). Essa referência reafirma a ideia desde o *Projeto...* de submissão do *eu* para dar conta das peripécias excitatórias tanto advindas do interior quanto das exigências do mundo.

Freud, ao afirmar que “o Eu é sobretudo um Eu corporal, mas ele não é somente um ente de superfície: é, também, a projeção de uma superfície” (Freud, 2007, p. 38), parece nos falar de um *eu* que se apoia no corpo do outro fazendo-se objeto do outro e que, além disso, faz desse corpo o solo fundante, se projetando nesse corpo e fazendo-se projetado, emergindo, assim, o corpo pulsional, erógeno, sexual. Esse corpo no qual o *eu* se projeta poderia ser o próprio corpo que demanda trabalho ao *eu*. Podemos apreender até aqui a condição servil do *eu* ante o *Id*, para ter sua energia, ante o *Supraeu*, a fim de ter identificações, e ante o terceiro senhor, o outro. “Por outro lado, este mesmo Eu pobre coitado [*Ding*] que, tendo de servir a três senhores, vive, ameaçado por três perigos: o mundo externo, a libido do *Id* e a severidade do *Supraeu*” (Freud, 2007, p. 63). Notamos então a sobrevivência do *eu* intimamente ligada a uma posição submissa. Ele submete-se a vários senhores para dar conta de seu desamparo. Podemos dizer que o *eu* traz uma

ambiguidade: de um lado, submetido aos senhores, sendo o outro apenas um deles; do outro lado, um *eu* vitorioso, um guerreiro que, com sacrifício, tenta driblar artimanhas do *Id*, imposições e exigências que a vida lhe impõe.

Seguindo esse pensamento e apoiado na construção de Green – que afirma “Isto era, com certeza, uma vitória do Eu capaz de penetrar num segredo do vasto território que escapa à consciência. E eis que ele descobre, no seio deste Eu lúcido que pode ver além de si mesmo, um cúmplice do inconsciente, um traidor que solapa seus esforços para alcançar ‘mais luz’” (Green, 1988, p. 284.) –, esse *eu* corajoso, inquietante da alma humana, consegue ser o único a penetrar os mistérios dos nossos desejos mais profundos e, em um golpe, consegue buscar o outro, agarrar-se a esse outro e, ao mesmo tempo, permitir ser achado por ele; mais ainda, consegue, de um jeito esquisito e estranho, estar no mundo. Esse é o *eu* submisso e valente, capaz de guardar o história do sujeito por meio do processo de identificação, ou seja, “na capacidade de reconhecer-se e ao mesmo tempo diferenciar-se do outro” (ABL, 2008, p. 677). Nesse sentido, Freud nos afirma: “[...] essas identificações do início da vida, ainda da primeira idade, irão se generalizar e ser duradouras. Isso nos remete à questão de como surge o *ideal-do-eu*, pois, detrás deste, esconde-se a primeira e mais significativa identificação do indivíduo, aquela com o pai da sua própria pré-história pessoal” (Freud, 2007, p. 42).

Portanto, nesse sentido, através do processo de recolhemos partes do objeto que ancoram nosso *eu*, minha história, sua história, a história da humanidade, é protegida nesse “cofre” chamado *eu*, que, em certa medida, se abre, buscando o contato quente do outro, e se fecha, como medida de proteção, denunciando sua fragilidade. O *eu* assume, dessa forma, a tarefa de transmitir a herança de nossos pais, ele guarda os mistérios, resgata as lembranças de nossa infância perdida e reflete, projeta no futuro, nossos sonhos. É ele que faz esse

intercâmbio entre passado e futuro; pode-se dizer, resto de um passado que não passa e de um amanhã que não chega.

Dessa forma, o *eu*, uma potência servil, tem várias funções: colher os restos do passado, enriquecer-se com as experiências advindas do mundo (do outro), ordenar os processos psíquicos e submetê-los ao teste de realidade. Além disso, ele interpola o curso das pulsões através dos processos de pensar e, principalmente, percebe a função de adiamento entre o nascer e o morrer; estica, alarga, distancia ao máximo a revivência do estado avassalador primordial de desamparo. Esse *eu*, “dorme de olhos abertos”, sonha e continua, fechado, porém, a todo o entendimento de sua condição: ser desamparado.

Perguntamo-nos então: em que condição encontra-se o *eu*, cuja história é vivida de forma tão traumática, tão cheia de quedas, e cuja carência ou ausência de referenciais identificatórios não conseguem servir-lhe de ponto de ancoragem para o investimento no *eu*? Essas questões relativas ao *eu* tomam um rumo diferente entre 1920 e 1932, pois, em 1926, Freud funda a questão do desamparo relacionado à angústia, já abordada em 1923, dando toda ênfase no *eu* como “verdadeiro sítio da angústia” (Freud, 2007, p. 64). É no caminho da angústia que vamos percorrer agora.

2.3 A relação entre desamparo e o eu no reino da angústia⁶

A vulnerabilidade do ser humano aponta para novas direções. A necessidade de nos reconhecermos no outro vai tomando espaço cada vez mais significativo na constituição do humano. Desde a urgência da presença do outro como forma de amor, passando pelo reconhecimento da necessidade de proteção indo até o pavor da perda desse amor, tudo isso pode ser considerado a ênfase do pensamento de Freud já no final de sua obra.

⁶ Hanns afirma que “nem sempre a palavra ‘ansiedade’ pode ser uma tradução viável [...], e isto vale tanto para a primeira como para segunda teoria freudiana de *Angst*.” (Hanns, 1996, p. 79). Portanto, seguindo o pensamento de Hanns, usaremos o termo *angústia*, e não *ansiedade*, no decorrer da dissertação.

É em *Inibições, sintomas e angústia* (1976g) que Freud volta a referir-se ao estado de desamparo vinculando à constituição do *eu* e à angústia. Nesse texto, ao postular nesse segundo momento de sua obra que o *eu* é sede da angústia, muda totalmente seu olhar sobre esse *eu* e sobre o mundo. “A angústia é uma reação a uma situação de perigo. Ela é remediada pelo *eu* que faz algo a fim de evitar essa situação ou para afastar-se dela” (Freud, 1976g, p. 152). Freud dá toda ênfase aqui a um novo rearranjo do *eu*, que se organiza, precavendo-se contra o desamparo. A sistematização freudiana na primeira tópica, as excitações muito fortes, não elaboradas, representam um perigo para o *eu*. Esse perigo viria de uma ameaça interna, que tem como única defesa para o *eu* o recalque, o qual, então, é a causa da angústia. Quando Freud postula o *eu* como sede da angústia, o *eu* assume um lugar de destaque, podendo somente ele produzir e sentir angústia. É dele que parte o sinal de angústia, mas é sobre ele que tal sinal tem efeito levando Freud a mudar sua ótica com relação à angústia na segunda tópica. A ênfase agora está no *eu* e na sua relação com o outro. A que *outro* Freud faz referência?

Referimo-nos anteriormente a como Freud faz passagens sutis de *ajuda alheia* para *outro* e para *objeto*. Aqui podemos identificar com mais clareza o uso do termo *objeto* como referindo-se à mãe. “A razão porque a criança de colo deseja perceber a presença de sua mãe é somente porque ela já sabe por experiência que esta satisfaz todas as suas necessidades” (Freud, 1976g, p. 161). *Outro* e *objeto* são palavras carregadas de sentido, pois, com o desenvolvimento do psiquismo, a criança passa a perceber o outro materno como aquele que satisfaz suas necessidades. “A fim de ocasionar isto necessita-se de ajuda estranha, que a criança atrai pelos seus gritos” (Freud, 1976g, p. 100).

Voltamos a usar esse termo *estranho* como “estranho familiar”, já citado no primeiro capítulo, em razão de sua significação. “Ajuda estranha”, termo sutil usado por Freud, porém familiar. Por um lado, o estrangeiro carrega um sentido de familiar e agradável, ou

seja, um sentimento de pertencimento; por outro lado, carrega um sentido de algo oculto e desconhecido. Agora nossa reflexão nos leva além dessa questão: da perda do *objeto de amor* e do *amor do objeto*.

Podemos observar, nesse entendimento, que Freud usa o termo *objeto* para designar o *objeto de amor*. Isso nos leva a pensar que, mesmo usando o termo *mãe*, não se refere especificamente à mãe biológica, mas a alguém que exerce uma função de portar condição de fazer marcas mediante seus cuidados. O pensamento Winnicottiano no que se refere à *Preocupação Materna Primária* (1988) se aproxima da de Freud. Recorreremos àquele pela relevância e sensibilidade com que trata esse *outro-cuidador*.

Segundo Winnicott (1988), este termo, *Preocupação Materna Primária*, quer dizer uma condição da mãe que se desenvolve gradualmente e se torna um estado de sensibilidade aumentada durante, e especialmente, o final da gravidez e continua por algumas semanas depois do nascimento. Podemos dizer que é uma inauguração tão delicada que depende fundamentalmente de “um estado muito especial da mãe, uma condição psicológica que merece um nome, tal como *Preocupação Materna Primária*” (Winnicott, 1988, p. 493, grifo do autor). A *Preocupação Materna Primária* envolve uma série de fatores que englobam todo o ambiente no qual o bebê é inserido, pois, nesse momento, sabemos que não há separação entre ele e a mãe. Winnicott refere-se aos três fatores que envolvem o ambiente facilitador: “O meio ambiente facilitador pode ser descrito como *sustentação* [*holding*], evoluindo para o *manejo* [*handling*], a qual se acrescenta a *apresentação de objeto* [*object-presenting*]” (Winnicott, 1994, p. 72 grifo do autor). Segundo Bueno (1996, p.247), *holding* vem do inglês *hold*, que significa segurar; diz respeito ao preenchimento de cuidados dedicados ao bebê nos momentos em que a mãe, junto com o *handling*, satisfaz a criança em suas necessidades físicas, procedendo segundo um código simbólico que determina essa relação. É, portanto, através dessa relação complexa e delicada mas natural, que a mãe

ocupa a função de prover ao filho alimento, amor e palavras, instaurando nele o campo simbólico. “De minha parte, dou-me por satisfeito em usar o verbo *segurar*, e ampliar o seu significado para que possa abranger tudo aquilo que, nesta ocasião, uma mãe é e faz” (Winnicott, 2006, p. 4). Aproximamos Freud e Winnicott com a finalidade de reafirmar que a intervenção do outro, não como um outro qualquer, mas como um ser humano que porta uma função direta e específica, é uma forma de amor.

Voltemos ao texto *Inibições, Sintomas e angústia* (1976g) em que Freud destaca os efeitos dessa intervenção fazendo com que o *eu* mova-se para novos rearranjos a fim de escapar do desamparo. Nesse texto, a ameaça da perda, o perigo da perda do objeto, levou Freud a elaborar o tema angústia. “A angústia definida aqui, esboça seu traço característico – a separação – como perigo ameaçador ao *eu*. O *eu* é a sede real da angústia.” (Freud, 2007, p. 64). Estaria Freud referindo-se à separação biológica? Qual seria, então, a relação entre nascimento e outras separações? “Nesses dois aspectos, como um fenômeno automático e um sinal de salvação, verifica-se que a angústia é um produto do desamparo mental da criança, o qual é um símile natural de seu desamparo biológico” (Freud, 1976g, p. 162). Freud traz, assim, os dois sentidos da palavra *desamparo*. A angústia surgiu, então, como uma reação a um perigo para o *eu* e se manifesta toda vez que estados semelhantes se repetem. A partir disso, Freud argumenta se o nascimento tem significado de trauma:

O processo de nascimento é a primeira situação de perigo, e a convulsão econômica que ele produz torna-se o protótipo da reação de angústia. [...] Já traçamos a linha de desenvolvimento que liga essa primeira situação de perigo e determinante da angústia com todas as ulteriores, e vimos que todas conservam uma qualidade comum até onde significam, em certo sentido, uma separação da mãe – de início somente num sentido biológico, a seguir como uma perda direta

ao objeto e depois como uma perda do objeto incorrida indiretamente (Freud, 1976g, p. 175).

É a separação da mãe, no sentido de experiência vivenciada, que trará ao mundo o desamparo no sentido duplo da palavra. Se por um lado o nascimento traz o desamparo, este ainda é desamparo corporal, não psíquico. É a separação que faz emergir o desamparo psíquico. Nesse sentido, a angústia primeira é, portanto, automática e vazia de sentido. Assim, como o valor traumático atribuído ao nascimento carece de conteúdo psíquico, a transformação da angústia em sinal de perigo também precisa de processamento. A angústia está ligada à noção de perigo. O ato do nascimento traz em si sensações, porém sem significação. A partir do momento, então, em que a perda do objeto entra em cena, o estado de desamparo é regido por uma dimensão psíquica. A *angústia-sinal* é produto do desamparo psíquico da criança. A angústia como sinal antecipa a possibilidade de restabelecimento do temido estado de desamparo. Diante desse aviso, o *eu*, organização que está se constituindo, procura precaver-se contra a perda do amor.

A angústia ‘como um sinal’ é a resposta do *eu* à ameaça da ocorrência de uma situação traumática. Tal ameaça constitui uma situação de perigo. Os perigos internos modificam-se com o período de vida, mas possuem uma característica comum, a saber, envolvem a separação ou perda de um objeto amado ou uma perda de seu amor – uma perda ou separação que poderá de várias maneiras conduzir a um acúmulo de desejos insatisfeitos e dessa maneira a uma situação de desamparo (Freud, 1976g, p. 99).

À medida que Freud avança na obra, ele vai aos poucos delineando, de um lado, a questão das relações entre angústia e, de outro, o luto e a dor. Freud sublinha que as reações à separação vinculam-se à dor e ao luto e não à angústia. A angústia é, por antecipação, sinal ante o perigo de perder o objeto de função protetora. Dessa forma, a sede da angústia do *eu*

aqui pode ser vista como um anúncio de que o desamparo está próximo. Nesse sentido, o *eu* tem de se armar para se defender. A angústia envolve um perigo diante das ameaças de separação ou perda de um objeto amado ou uma perda de seu amor.

Feres (2009) nos indica bem que a angústia se transforma com o desenvolvimento do sujeito. “O nascimento será transformado em trauma; o estado de desamparo (*Hilflosigkeit*) biológico, em estado de desamparo (*Hilflosigkeit*) psíquico; e a angústia automática, em angústia sinal” (Feres, 2009, p. 41). O que notamos da teoria nesse momento é um acréscimo à noção de desamparo, pois Freud irá apontar para o desamparo além de estado físico e nos trazer a dimensão psíquica na forma de angústia, na medida em que remete à separação. O nascimento, por si só, traz a separação física; porém, “o segundo nascimento, que na verdade é o primeiro para Freud, é a perda do seio que permite ao Eu nascer, isto é, ter acesso ao estatuto de Eu-realidade garantido a distinção em relação ao objeto.” (Green, 1988, p. 146). Assim, por meio de Green, fica mais fácil compreender a experiência de separação como uma ferida, pois, por estar separado da mãe, a *angústia-sinal* torna-se o perigo da revivência do estado de desamparo. Essa relação entre a angústia e a constituição do *eu* fez Freud mudar a ideia de recalque no segundo momento de sua obra. “Foi a angústia que produziu o recalque⁷ e não, como eu anteriormente acreditava, o recalque que produziu a angústia” (Freud, 1976g, p. 131). Agora não é mais o perigo pulsional produzindo angústia, mas funcionando como perigo para o *eu*.

Por medo da angústia, o homem recalca seus desejos inconscientes quando estes representam perigo para o *eu*. Aqui Freud já percebera que, muito antes da defesa do recalque, a angústia já se fazia presente. Sendo assim, além da angústia pulsional deve existir uma angústia fundamental e originária como modelo para todas as outras angústias a

⁷ Usamos o termo *recalque*, e não repressão. “Esta é uma diferença clara nos múltiplos empregos dos termos ‘repressão’ e ‘recalque’ em português; o primeiro refere-se a uma ação que se exerce sobre alguém a partir da exterioridade, enquanto que o segundo designa um processo interno ao próprio eu. Sob este aspecto, a tradução mais consistente com o conceito freudiano de *Verdrängung* seria ‘recalque’.” (Garcia-Roza, 2004, p. 165).

se repetirem ao longo da vida. O recalque seria, portanto, um dos mecanismos criados pelo *eu* para se defender da angústia mais primitiva, originária. A partir dessa nova visão, o recalque não causa a angústia, mas é a angústia que causa o recalque.

Segundo Garcia-Roza: “Na verdade, o que o recalque faz é operar uma cisão no universo simbólico do sujeito, reduzindo uma parte desse universo ao silêncio, recusando-lhe o acesso à fala, e também, evidentemente, recusando-lhe o acesso à consciência” (Garcia-Roza, 2004, p. 176). O *eu* também é, portanto, responsável pelo recalque, provocando o sintoma. Aqui podemos articular o *eu* como criador de mais um mecanismo a fim de driblar o desamparo. “Seria mais verdadeiro dizer que se criam sintomas a fim de evitar uma situação de perigo cuja presença foi assinalada pela geração de angústia” (Freud, 1976g, p. 152).

Assim, a angústia passa a ser entendida como algo de ordem primária; a angústia e o desamparo estão presentes desde o começo, chegando Freud a concluir que “finalmente o ser adulto não oferece qualquer proteção absoluta contra um retorno da situação de angústia traumática original” (Freud, 1976g, p. 172). Dessa forma, como o desamparo e a angústia, vivências que se fazem presentes no humano desde suas origens, não podem ser remediados, o amor passa a ser o maior antídoto contra as perdas ou ameaças de perda, abandono e falta de proteção, enfim, contra perigos do sofrimento. “O amor vela a angústia” (Quaglia, 2006, p. 73), temos aí a indicação de que o amor é um apelo a partir da falta. É por necessitar de amor que os homens estão condenados à busca de um objeto que possa satisfazer suas necessidades. Posto isso, o amor aparece sobre o fundo de desordem, e é ele que instaura a ordem, aplaca a agonia do desamparo, da solidão e da morte. Portanto, sermos amados é uma necessidade que nos acompanha pelo resto de nossas vidas.

Foi sobre essa necessidade de sermos amados que Freud passou grande parte da sua vida e obra, dedicando-se ao estudo da civilização. Em *O futuro de uma ilusão* (1974d) e *O*

mal-estar na civilização (1974e), o autor dedicou toda sua ênfase a compreender a formação e a manutenção da civilização, questionando-se: como o homem poderia, então, ser feliz?

2.4 O desamparo e a civilização

Freud buscou, em toda sua obra, compreender os motivos pelos quais o homem sofre. Ele mesmo foi atravessado pelo sofrimento humano e preocupou-se com as relações de ódio, indagando-se juntamente com Einstein: Por que a guerra? (1976h). No texto *Psicologia das massas* (1976e), Freud faz uma relação entre psicologia individual e psicologia das massas ao afirmar que “as relações de um indivíduo com os pais, com os irmãos e irmãs, com o objeto de seu amor e com seu médico, na realidade, todas as relações que até o presente constituíram o principal tema da pesquisa psicanalítica, podem reivindicar serem consideradas fenômenos sociais” (Freud, 1976e, p. 91).

Freud (1976e), grande pensador da cultura, com a finalidade de compreender a aflição do homem consigo mesmo e com o mundo, lança luz sobre a psicologia das massas utilizando o mesmo estudo das psiconeuroses, através do conceito de *libido*, concluindo que o homem, em grupo, segue os mesmos parâmetros do indivíduo, ou seja, constituem expressão das mesmas pulsões. Aqui Freud volta a conceituar libido como “expressão extraída da teoria das emoções. Damos esse nome à energia, considerada como uma magnitude quantitativa (embora na realidade não seja presentemente mensurável), daquelas pulsões que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido sob a palavra ‘amor’” (Freud, 1976e, p. 116). Ao falarmos anteriormente que o *eu* nasce na relação com o outro, entendemos por pulsão “um dos conceitos de delimitação entre o anímico e o físico” (Freud, 1989, p. 157). Se pulsão, desamparo e angústia são próprios do humano, Freud toma o amor como remédio para o *eu* desamparado, já afirmado em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1974a), ao reconhecer que “um egoísmo forte constitui uma proteção contra o adoecer,

mas, num último recurso, devemos começar a amar a fim de não adoecermos, e estamos destinados a cair doentes se, em consequência da frustração, formos incapazes de amar” (Freud, 1974a, p. 101), e ao reafirmar, em *O mal-estar na civilização*, o amor como protótipo de toda felicidade (Freud, 1974e, p. 121). O pensamento de Freud torna-se surpreendente, pois parte da palavra *amor* como base para discussões científicas.

Voltando ao texto *Psicologia das massas* (1976e), Freud afirma não ter feito nada de original ao tomar o amor como centro dessa discussão e retoma o *Eros* de Platão, fazendo coincidir com a força amorosa, a libido da Psicanálise em sua origem, função e relação com o amor sexual. Além disso, Freud dá toda ênfase ao tema colocando a famosa *Epístola aos Coríntios*, da Bíblia, tão conhecida de todos nós e que faz parte de nosso universo.

O apóstolo Paulo, nessa epístola, exalta e resume tudo sobre o amor. “Ainda que eu falasse a língua dos homens e dos anjos, e não tiver caridade [amor], seria como metal que soa ou como o sino que tine” (Freud, 1976e, p. 116). Portanto, mesmo com o amor velando a angústia, Freud chega à seguinte constatação: “Com referência à distribuição dos destinos, persistia a desagradável suspeita de que a perplexidade e o desamparo da raça humana não podiam ser remediados” (Freud, 1974e, p. 29), passando a se preocupar com os destinos dados a essa condição de desamparo do homem, principalmente em *O futuro de uma ilusão* e em *O mal-estar na civilização*.

Em *O futuro de uma ilusão* (1974d), Freud considera civilização como “expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais – e desprezo ter que distinguir cultura e civilização” (Freud, 1974d, p. 16). Ele questiona como o homem poderia ser feliz. Na busca por achar uma saída para a condição de desamparo, Freud constata que “embora a humanidade tenha efetuado avanços contínuos em seu controle sobre a natureza, podendo esperar efetuar outros ainda maiores, não é possível estabelecer com certeza que um

progresso semelhante tenha sido feito no trato dos assuntos humanos” (Freud, 1974d, p. 17). Em se tratando de assunto humano, não temos como avançar muito, pois sempre nos remeteremos ao desamparo e às angústias primordiais. Diante da finitude da vida e da implacável constatação de que do desamparo e da morte não temos como fugir, Freud começa a pensar no lugar que a religião ocupa na vida homem. Sem ter a finalidade de criticar as bases religiosas, mas de encontrar algum sentido dela para o homem, Freud percebe a estreita relação da religião com o desamparo primordial. “A origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil” (Freud, 1974e, p. 90).

Freud, apesar de todas essas críticas, não acreditava no fim da religião como solução para os males do mundo nem deixou de reconhecer a importância dessa formação social como sublimação ideal da humanidade na conquista ética e nos fundamentos da alteridade. Ele esclarece o sentido de ilusão dado à religião:

Quando digo que todas essas coisas são ilusões, devo definir o significado da palavra. Uma ilusão não é a mesma coisa que um erro. Tampouco é necessariamente um (erro-engano.). [...] Seria incorreto chamar estes erros de ilusões.[...] O que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos [...]. As ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis ou em contradição com a realidade (Freud, 1974d, pp. 43-44).

Nessa perspectiva, a religião, aqui entendida como a ilusão prototípica, no sentido de que se deriva do desejo humano de proteção e responde ao anseio pelo pai, pode ser considerada resquício da experiência primária de desamparo. Nesse sentido, a religião e as imagens idealizadas montadas pelo *eu* pertencem ao universo da ilusão, na medida em que são tentativas de preservar um estado narcísico, ao mesmo tempo em que compensam os limites impostos pelo princípio da realidade. Freud, assim, define religião como “ilusões,

realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos. Como já sabemos, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou angústia de proteção – de proteção através do amor –, a qual foi proporcionada pelo pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso” (Freud, 1974d, p. 43). Dessa forma, a religião pode ser considerada como artefato compensatório que protege os humanos do desamparo, reconciliando com os sacrifícios que a civilização exige. Assim, em Freud, o conceito de *ilusão* se contrapõe ao conceito exposto da linguagem cotidiana, definida *ilusão* como “manobra para iludir, mentira, logro” (ABL, 2008, p. 681). Talvez a ilusão seja mesmo o avesso, já que é a mentira de uma verdade, por assim dizer, a mentira no sentido de *disfarce* para suportar a verdade da carência, da falta, ou seja, do desamparo.

Achamos por bem trazer o pensamento de Winnicott no que se refere a ilusão em razão de sua significância e no sentido de servir de sustentação do nosso pensamento, pois estamos tratando de experiências emocionais primitivas. Assim, Winnicott define ilusão:

(...) a terceira parte da vida de um ser humano, parte que não podemos ignorar, constitui uma área intermediária de experimentação, para a qual contribuem tanto a realidade interna quanto externa. Trata-se de uma área que não é disputada, porque nenhuma reivindicação é feita em seu nome, exceto que ela exista como lugar de repouso para o indivíduo empenhado na perpétua tarefa humana de manter as realidades interna e externa separadas, ainda que inter-relacionadas (Winnicott, 1975c, p.15).

Portanto, ilusão, em Winnicott não aponta para realização de desejos, nem se refere à busca de um ideal a ser alcançado, nem serve de proteção contra o desamparo, mas implica a conceituação de um território intermediário entre a realidade pessoal e o mundo externo, que se constitui a partir de um paradoxo.

Winnicott (1990) aponta que a constituição da ilusão se dá nas primeiras experiências emocionais, que chamou de *primeira mamada teórica*. A partir dessa primeira mamada teórica, na qual o bebê está em crescente tensão instintiva, desenvolve-se uma expectativa, um estado de coisas no qual o bebê está preparado para encontrar algo em algum lugar, mas sem saber o quê. “Nesta primeira mamada (teórica), o bebê está pronto para criar, e a mãe torna possível para o bebê ter a ilusão de que o seio e aquilo que o seio significa foram criados pelo impulso originário na necessidade” (Winnicott, 1990, p. 121). Nessa primeira mamada, que não quer dizer a primeira mamada biológica, se estabelece um contato, de modo que o bebê já tem certas expectativas e algumas experiências. É difícil encontrar palavras exatas para descrever esse simples evento por se tratar de uma experiência inapreensível, mas podemos dizer que a primeira mamada constitui o protótipo para a entrada no mundo da ilusão. “Sabemos que aquilo que o bebê criou não foi aquilo que a mãe ofereceu, mas a mãe, por sua adaptação extremamente delicada às necessidades (emocionais) do bebê, está em condições de permitir que ele tenha essa ilusão” (Winnicott, 1990, p. 121). Ilusão em Winnicott está diretamente ligada à capacidade criativa do bebê, ou seja, sentimento de que tem recursos para criar o mundo.

Estamos nos referindo a momentos bem iniciais, de modo que a origem da ilusão se dá através dos cuidados, através do olhar, do toque, da voz. Nesse momento, que não sabemos exatamente qual, a ilusão de onipotência vem como suposição, por parte do bebê, de que o seio que lhe é apresentado foi por ele concebido. Em outras palavras, a mãe possibilita ao bebê a experiência da onipotência de criar o mundo que ela lhe oferece e, assim, permite que o seu bebê expresse sua criatividade primária e se sinta determinando os acontecimentos benéficos de que usufrui. Podemos apreender a importância dessas primeiras experiências como desencadeadoras e como protótipos das relações futuras, condição de abertura para o mundo e criação do mundo. Experiência tal que permite ao

pequeno estar no mundo. Abertura narcísica do mundo no qual o bebê, envolvido em uma atmosfera exclusivamente de onipotência, coloca-se no lugar do mais digno dos seres. É, pois, a partir dessas experiências primitivas que nos colocamos como seres importantes, nos sentindo capazes, dando condições de nos colocar ante os percalços com nossa força máxima.

Daí, Freud aponta a civilização como resquício desse *outro-cuidador*, como forma de amor para aplacar o grito de fragilidade com o qual nascemos. Coloca a civilização como necessária. Freud está convencido de que a criação da sociedade civilizada, apesar de todas as suas deficiências, é ainda a mais nobre realização do homem, afirmando que “a civilização constitui um processo a serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos humanos, isolados, depois a família e, depois ainda, raças, povos e nações numa única e grande unidade, a humanidade” (Freud, 1974e, p. 145). Na construção de nossa humanidade, o ser humano viverá em constante sofrimento ou terá de buscar formas que o auxiliem no alívio de sua dor. “Evidentemente estou falando da modalidade de vida que faz do amor o centro de tudo, que busca toda satisfação em amar e ser amado” (Freud, 1974e, p. 101). O amor protege o homem dos perigos do retorno ao caos e a dúvida diante do amor faz aparecer o perigo de ser abandonado. Perder o amor do objeto é a pior coisa que pode acontecer pois o amor aparece sobre um fundo de desordem e é ele que instaura a ordem.

Desta forma, o homem vê-se exposto a três direções de sofrimento:

O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a angústia como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens. O sofrimento que

provém dessa última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro (Freud, 1974e, p. 95).

O outro é nossa salvação, tira-nos do caos, do desespero, e depois temos de nos defender dele, chegando Freud a apontar o relacionamento com o outro como o mais penoso dentre as outras forças esmagadoras. O amor une e o amor separa. É, pois, refletindo sobre a cultura que Freud nos traz a dimensão subjetiva do desamparo. Por meio de suas indagações, nos traz as formas concretas pelas quais o desamparo se materializa na subjetividade. Desamparo diante do corpo de início e fim. O corpo dói, o corpo envelhece, o corpo precisa do outro. A morte nos atinge de diferentes maneiras e com desigual intensidade ao longo de nossa vida. Pelo medo da morte, Freud nos remete à civilização, que existiria para proteção do homem contra a ameaça do estado de desamparo. Desamparo busca abrigo em uma vida em grupo. Vivendo em grupo, o homem estaria protegido contra a força avassaladora da natureza. Dessa forma, os homens unidos em sociedade se sentiriam protegidos e fortes. A convivência em grupo permitiria vínculos, apoio, reforço e trabalho.

Depois que o homem primitivo descobriu que estava literalmente em suas mãos melhorar a sua sorte na Terra através do trabalho, não lhe pode ter sido indiferente que outro homem trabalhasse com ele ou contra ele. Esse outro homem adquiriu para ele o valor de um companheiro de trabalho, com quem era útil conviver (Freud, 1974e, p. 119).

Dessa forma, os homens, em grupo, não se sentiriam tão frágeis, uniriam suas forças físicas e intelectuais para se proteger da natureza e dominá-la e, conseqüentemente, poderiam usufruir de um ideal de felicidade. “Se não podemos afastar todo o sofrimento, podemos nos afastar um pouco dele e mitigar outro tanto” (Freud, 1974e, p. 105).

Chegamos a nos dar conta de que a felicidade é virtualmente impossível. É na fragilidade do homem por sua natureza que o *eu* incita o sujeito a ultrapassar os valores

dramáticos do narcisismo, do *Supraeu* e a fortalecer os laços sociais entre os homens, a reivindicar mudanças e a desenvolver criações culturais, tais como religião, filosofia, ciência, arte e ideais. Se a contemporaneidade nos impõe sermos felizes e não pouparmos esforços para essa realização, então o sentir-se feliz vai depender exclusivamente do modo como o *eu* lida com isso, isto é, da quantidade de satisfação que ele possa obter do mundo externo, e da força de que se dispõe para estar nele.

O desamparo inerente ao humano coloca-nos diante da incerteza, do imprevisível, da ameaça da perda. Por assim dizer, a vulnerabilidade humana fala mais alto. Foi pela escolha de proteção mediante a busca da vida em sociedade que surgiu um grande paradoxo. O esforço do homem para tornar possível a vida em sociedade representou um enorme entrave para sua felicidade. A civilização, diante do desamparo, atende no sentido de amparar o homem, protegendo-o contra o sofrimento.

Freud, ao retomar o amor como condição dos laços humanos, afirma que esse mesmo amor é um preceito que contraria o que a civilização promove por ser o homem pura agressividade. Amar e ser amado não é uma tendência natural, nossa tendência é não sermos amados, estamos muito mais próximos do bruto, do instintivo, do que do amor.

Como conter a ameaça a qual o homem vê-se exposto? Da fragilidade do ser humano em suas origens, da angústia diante da perda, do mal-estar e das ilusões, o desamparo encontra-se por fim, no limite da condição do processo de simbolização. Pois bem, a ordem temporal que parece edificar nossas relações parece devorar a nós mesmos em um compasso de massacre. Se estamos apoiados em uma força bruta, agressiva, como estarão essas forças organizadas no momento atual, na sociedade contemporânea?

É, pois, nesse sentido, que buscaremos compreender o sentido da palavra *desamparo* nos nossos dias e também compreender como o homem hoje tem buscado recursos para defender-se do desamparo que o assola.

2.4.1 Reflexões sobre o desamparo na contemporaneidade

A estranheza do desamparo acompanha-nos de maneira inexorável e implacável. Aqui pretendemos refletir, a partir de alguns autores contemporâneos, como Herrmann, Birman, Lash e Bauman como o desamparo tem reatualizado no modo de viver do homem contemporâneo.

Herrmann (2004), ao tentar articular os campos mapeadores do sofrimento humano na contemporaneidade, aponta o trauma do fim do mundo como o fator desencadeante do desamparo do homem. Uma vivência dura e cruel para nossa geração e que nos assola dia após dia: “A ameaça palpável e imediata de aniquilação nuclear da espécie humana, durante os anos de 60 a 80 do século passado, parece ter produzido um efeito traumático sobre todos e configurando determinada conformação psíquica, a psique do real. Com efeito, a completa aniquilação do homem impõe um limite radical ao pensamento” (Herrmann, 2004, p. 2). Esse trauma tem várias consequências na vida cotidiana. Os efeitos traumáticos podem ser entendidos pela crise de insegurança sobre a continuidade de nossa espécie. Esse medo, esse pavor, faz com o sujeito se arme de mecanismos que o impedem de pensar.

Dessa forma, duas medidas são abordadas por Herrmann (1997) como forma de proteção contra a extinção da humanidade. Ao apontar o pensamento em ato e a paixão do disfarce como vivências do registro da cultura do real, o ato puro é considerado um instrumento radical quando as palavras falham. Refere-se a isso dizendo: “Estrutura patológica: provisoriamente, diremos apenas que não se trata de violência nem de agressividade, mas que a impotência é que está em questão” (Herrmann, 1997, p. 164). Para Herrmann, homem contemporâneo não sustenta suas razões pelo diálogo. O pensamento em ato pode ser considerado um modo de estar no mundo, levando-o a viver assustado, perdido e fazendo-o arcar não só com a singularidade de apreender o mundo, mas também de

colocar a sua própria existência em cheque. A paixão do disfarce considerada por Herrmann como outra medida protetora. Comparando com o texto de Freud (2007), este nos afirma:

Escamoteia os conflitos do Id com a realidade e, eventualmente, também os que o Id tem com o Supraeu. Na suposição intermediária entre o Id e a realidade, o Eu acaba por ceder inúmeras vezes à tentação de se tornar servil, oportunista e mentiroso, tal como um político que, tendo certa compreensão das coisas, ainda assim quer se manter querido pela opinião pública (Freud, 2007, p. 63).

Dura função do *eu*: disfarçar. Essa atitude de disfarce do *eu* é assumida por Freud desde *A interpretação dos sonhos* (1987). Nesse sentido do disfarce, em *A interpretação dos sonhos*, Freud traz os sonhos na tentativa de explicar melhor o funcionamento do aparelho psíquico. Ele afirma que os sonhos precisam se organizar, ou seja, aparecer de um jeito possível para o sujeito aguentar. Assim, o sonho aparece de uma maneira que o sujeito suporta, seja aquilo que traz muita dor, seja aquilo que traz muito prazer. São essas atividades disfarçadas do desejo sexual que constituem a mola mestra que move o homem.

Assim como nos sonhos, Herrmann, por sua vez, refere-se ao *eu* (1999b) também como um disfarce, ou seja, precisa mostrar-se de uma outra maneira. Segundo o autor, o homem, em suas relações interpessoais, precisa também mostrar-se de um outro jeito como uma maneira de regular os relacionamentos. “O disfarce não é uma doença psíquica, mas um modo de ser do homem, muitas vezes criativo e apaixonante, outras vezes monótono e puramente defensivo, mas não destituído necessariamente de função social” (Herrmann, 1999b, p. 205). O *eu-disfarce* é considerado como um tesouro que se guarda e se esconde e somente se abre à medida que vai conseguindo passar pelo outro. Portanto, segundo o autor, “nunca um homem é tão ele mesmo como quando pretende passar por outro” (Herrmann, 1999b, p. 220). Dessa forma, a identidade nascida da mentira original é também em si mesma um disfarce. Podemos dizer que o disfarce é uma medida defensiva para proteger o

eu. Para Herrmann, o homem é um personagem no mundo, e sua história narrada acaba sendo também um disfarce, apresentando duas características: uma fazendo parte da vida cotidiana; a outra, patológica. “Do ponto de vista social, o disfarce patológico consiste principalmente no exagero da representação que leva os homens a sofrerem uma espécie de uniformização também exagerada” (Herrmann, 1999b, p. 205).

Como vemos, o disfarce não é considerado patológico. Precisamos dele para estar no mundo, conviver, acasalar, buscar o consolo ou nos alegrar com um aniversário de uma pessoa querida. Enfim, é um modo de ser do homem. No entanto, torna-se patológico quando o *eu*, na busca desesperada de salvar-se, iguala-se ao seu ideal. É uma armadilha sermos sempre os mesmos. Portanto, a uniformização e o pensamento em ato podem ser vistos como uma marca com a qual o homem se protege do trauma que o assola.

Podemos entender por *trauma do fim do mundo* como, segundo Herrmann, as razões de o ser humano estar apartado de si mesmo e do outro. A tentativa de permanecermos na posse integral de nós mesmos é mortífera e uma empreitada impossível, sobre a qual Herrmann nos esclarece: “Um sentimento básico, bastante conhecido de todos nós, é o desejo de ser inteiro, de bastar-se a si mesmo. A própria teoria do narcisismo afirma algo assim” (Herrmann, 2004, p. 104). Então, o ser humano está inseguro, sem condições de reconhecer-se na sua humanidade, já que esteve e permanece em franca possibilidade de extinção. Nesse sentido, poderá tentar agarrar-se a si mesmo de forma totalizante.

Birman (2000), acerca do mal-estar na atualidade, indaga sobre os destinos do desejo e a condição da subjetividade do homem de hoje. Coloca que a Psicanálise ainda é o saber mais consistente no que se refere à tentativa de compreender o desamparo e os seus impasses na atualidade. Birman relaciona o desamparo na cultura atual à autoexaltação desmesurada da individualidade no registro do mundo especular e espetacular, onde o que interessa é o engrandecimento grotesco da própria imagem. Refere-se a isso: “O que

justamente caracteriza a subjetividade na cultura do narcisismo é a impossibilidade de poder admirar o outro em sua diferença radical, já que não consegue se descentrar de si mesma” (Birman, 2000, p. 25). Portanto, o sujeito contemporâneo, para Birman, impõe-se e expõe-se em uma direção exibicionista e autocentrada, na qual o horizonte intersubjetivo encontra-se esvaziado e desinvestido das trocas humanas. E o recurso, ou seja, o mecanismo para se defender do desamparo, é anular o outro e tentar salvar a si mesmo manifestando um narcisismo exacerbado com certezas ilusórias, que não podem ser vividas como ou enquanto ilusórias pela premência do tempo.

Lash (1983) aponta a vivência da cultura do narcisismo no qual “elementos arcaicos dominam cada vez mais a estrutura da personalidade, ‘o eu se retrai’ para um estado passivo e primevo no qual o mundo permanece incriado, informe” (Lash, 1983, p. 33). Pessoas angustiadas, com sensação de fracasso, compartilham uma intensa sensação de que não podem criar o mundo. O clima de perda de confiança no futuro. Lash afirma que homem de hoje é “mais frio por dentro e mais vivo por fora” (Lash, 1983, p. 45). A cultura do narcisismo enfatiza a exterioridade, o homem atual corre de si mesmo, o que realça um excesso de aparência, de clareza, fazendo o jogo do *eu-ilusão* tomar outro lugar, um outro sentido, estabelecendo linhas de fuga perigosas, não se dando tempo para arranjos e rearranjos, nem para recuperar o fôlego para sentir.

Para Lash, a vivência do vazio parece traduzida por uma pressa de bem-estar, de fúria, de desespero, “como um vácuo voraz, uma fome insaciável, um vazio à espera de ser preenchido” (Lash, 1983, p. 47). O vazio interior, no entanto, persiste: o aterrorizante sentimento que a pessoa tem de que, em algum nível de sua existência, ela não é ninguém, de que sua identidade entrou em colapso e que lá no fundo não existe ninguém. Parece ser um marco da inutilidade da sustentação de qualquer desejo.

Segundo Lash, “viver para o momento é a paixão predominante – viver para si, não para os que virão a seguir, ou para a posteridade. Estamos rapidamente perdendo o sentido de continuidade histórica, o sentido de pertencermos a uma sucessão de gerações que se originaram no passado e que se prolongarão no futuro” (Lash, 1983, p. 25). Percebemos uma vivência marcada pelo excesso de aparência. A exterioridade demais ofusca nossa capacidade de buscar trilhas, inventar. Na falta de poesia e originalidade, o homem quer se fazer valer por uma espécie de concretização de si mesmo.

A vivência da ilusão hoje parece remeter não à ilusão como uma experiência; a ilusão parece fundada em um outro sentido. “O clima contemporâneo é terapêutico, não religioso. Hoje em dia, as pessoas desejam não a salvação pessoal, para não dizer a restauração de uma era áurea primitiva, mas o sentimento, a ilusão momentânea de bem-estar pessoal, saúde e segurança psíquica” (Lash, 1983, p. 27).

Podemos dizer que a vivência da desilusão marca o esgotamento, de modo inexorável, da linguagem que se confronta com o silêncio. Pode-se dizer, uma devastação de cunho destrutivo, uma forma de padecimento em que estaria em jogo o mecanismo considerado como expressão da pulsão de morte, expressão de inércia, aparência enganadora. Há uma espécie de narcisismo no qual a imagem refletida invade o sujeito, capturando-o antes mesmo de ele ter o tempo de pausa para encontrar-se com ela (a imagem). O ser humano, apavorado com sua possibilidade de desaparecimento total, quer encontrar-se ou buscar encontrar-se em um tempo único de presentismo.

Romera e Torrecillas (1988) fazem uma relação entre angústia e desamparo. “Poder-se-ia dizer que há os que lutam *contra* a angústia e a dependência e aqueles que lutam *com* a angústia e *com* a dependência” (Romera e Torrecillas, 1988, p. 6, grifos dos autores). Isso vem ao encontro da vivência atual de que o homem vive uma ilusão de liberdade, negando toda forma de dependência. Dependere de alguém é aprisionar-se. Nega-

se a dor passando uma imagem de autonomia. Falsa autonomia, pois, por trás desse homem, encontra-se um sujeito impotente. Não se luta com a dor. O homem, então, é invadido por uma angústia, que o leva a aprisionar-se ao desejo de ser imagem. Assim, ele não se reconheceria na imagem, mas a imagem é o que o capturaria, deixando-o em inanição de substancialidade. Enquanto o *eu-imagem* em Freud é construído na alteridade, o *eu* hoje, fragilizado, faz-se de imagem em uma tentativa de garantir-se sem o outro, negando a submissão/condição inerente ao humano desde sua origem; negando a dependência permanece apenas na condição defensiva. Dessa forma, estamos falando de um *eu* narcísico que mostra uma face fechada em si mesma, ou melhor, mostra um jeito que não lhe é singular. Esse *eu*, na contemporaneidade, se dá a conhecer por negar o atravessamento do outro. Esse outro não é ajuda alheia, sim competidor, carrasco, e desfaz toda forma de atravessamento da sexualidade.

Comungamos com esses autores a ideia de que o mundo hoje recomenda-se estratégias de vida de reconhecer-se nos atos e tomar atitudes que negam um *eu* construído na alteridade. O homem desiludido precocemente mostra um *eu* que não se constitui a partir dos restos do outro, mas de uma medida desesperada de fechar precocemente feridas, o que dá a entender que não há tempo para viver uma experiência. O sujeito busca segurança física e psíquica, medidas pouco substanciais contra o desamparo, o que leva a um afrouxamento das relações. Medidas perigosas demais, pois ensaiam sobre a descartabilidade do outro. O ambiente dá ao homem uma ilusão que facilita, passa uma imagem de favorecer o encontro. O homem atual apega-se a imagens fixas protetoras que o deixam distante do vai e vem do outro, negando o conflito em que a alteridade sempre nos coloca. A tecnologia pode ser um exemplo disso. Ela hoje em dia dá ao homem um poder de estar em qualquer lugar em qualquer tempo. A virtualidade faz o homem ter a ilusão de aproximação, de estar junto, conversar, namorar etc., colocando-o cada vez mais distante do outro e de si mesmo.

Podemos apreender de nossa reflexão que esses mecanismos podem ser considerados falidos, pois o que nos sustenta é a esperança de sermos amados, de sermos objetos dignos do amor. O amor por nós mesmos é construído a partir do amor que nos é oferecido, a partir do desejo do outro; e, ao evocarmos o desejo do próximo, admitimos e confirmamos a nossa dignidade de portar um valor singular, insubstituível e não descartável.

2.5 O eu e o real

Podemos pensar, a partir do que refletimos até agora, que a maneira como cada ser humano coloca-se no mundo diz respeito às primeiras experiências primitivas, ou melhor, a como o *eu* foi constituído. Isso nos leva a pensar que cada indivíduo é único, com seu jeito próprio de manifestar seu desejo. Assim sendo, se a humanização passa pelo atravessamento de um outro humano, como acessar essa experiência?

Certamente, não sabemos. Nenhuma ciência pode responder a essa questão. Porém, essa experiência primitiva, inacessível, incompreensível, nos dá uma certa noção de algo que mina de nossas mãos, escorre, algo da ordem do não representável. Estamos, então, em uma escuridão sem nome. Podemos tentar até dar nome para esse escuro, para esse caos, mas cairemos em um “sem sentido” por jamais conseguirmos conceituá-lo, pois é exatamente de outra ordem. Esse escuro, esse desconhecido, tem por nome *real*. O que seria então *o real*? Como compreendê-lo, conceituá-lo?

A experiência mítica diz respeito a um tempo que ficou perdido. Um tempo que nunca passa e que vem sendo reatualizado na relação com o outro. É a experiência da ordem do real, pois ainda não há representação, ou seja, não há ainda um sentido simbólico, apenas marcas. Portanto, o real, na Psicanálise, refere-se a uma experiência da qual não podemos dar conta, assimilar, somar, diminuir; não podemos tocá-la, somente simbolizá-la (ou não!). O real parece referir-se ao inapreensível, em que ficam apenas restos, não a experiência em

si. Segundo Rosolato, “o *resto*, isto é, aquilo que do particular cai fora do geral, à margem da lei, e o que do universal não cobre tudo, este resto dá consistência ao *desconhecido*” (Rosolato, 1999, p. 48). Acessar esse *real* e ele deixar-se ser acessado só é possível por uma lógica que não a lógica do conhecer; escapa às palavras.

Portanto, não é a experiência em si que conta, mas o que fica dela, seus restos, suas sobras. Como em uma aventura, ou como em um caminho totalmente desconhecido para nós, é a própria travessia que, aos poucos, vai dando forma à nossa aventura, fazendo um contorno, desfazendo, passando por atalhos. São esses restos que vão dando sentido ao viver. Essa metáfora dá uma certa noção de que o *eu* vai delineando e sendo delineado, tecendo um caminho tenebroso, abrindo brechas, atravessando o desconhecido e, ao mesmo tempo, vai sendo atravessado, deixando rastros, deixando marcas que não se desfazem com o tempo. Certamente, a aventura é o que fazemos das marcas. Então, o rastro, ou os restos, é que vão dando consistência a esse desconhecido chamado *real*.

Bleichmar nos aponta a relação íntima entre o real e a constituição do humano:

Talvez poderíamos dizer que, nesta aproximação ao sujeito em constituição que estamos fazendo, os tempos míticos não são construções, são movimentos reais de estruturação do sujeito psíquico, mesmo quando não possamos capturar em sua subjetividade, podemos cercar como se cerca um elemento na tábua de periódica de Mendeleiev antes que o próprio elemento seja descoberto. Talvez não possamos tocá-lo, nem vê-lo, mas podemos conhecer seu peso específico, sua densidade, seu efeito, sua combinatória. São os movimentos que poderíamos chamar constitutivos do inconsciente (Bleichmar, 1993, p. 37).

Nesse sentido, o real é que nos constitui, é o cerne estrutural de nossa existência, o qual conhecemos somente em parte, pelo desejo, pelos nossos sonhos e pelos sintomas. Podemos dizer que o *eu* nasce do real: “O real é uma espécie de chão do qual crescemos,

como as plantas crescem do solo fértil. Vivemos nele sem o enxergar” (Herrmann, 1999a, p. 148). A relação que estabelecemos com esse desconhecido está no centro do que pode ser dito como humano, porque está ligado ao desejo. Desejo assim entendido como “fração diferenciada do real, da psique do real: é a porção do real sequestrada no sujeito” (Herrmann, 1999a, p. 145). Dessa forma, desejo e real estão intimamente ligados; porém, o desejo, pode-se dizer, é a nossa cara, nosso rosto. É o desejo que diferencia meu *eu* do seu *eu*, está seguramente no cerne do funcionamento mental do ser individual e da cultura.

Herrmann (1999a), ao tomar em consideração o cotidiano, olhando, observando as pessoas, o seu jeito de ser e estar no mundo, estuda os campos do real e reconhece nosso chamado a entender a cultura do real. “O real humano, o lugar onde se produzem o homem individual, o homem coletivo, a sociedade e a cultura inteira” (Herrmann, 1999a, p. 145) fala do sujeito contemporâneo, pois, é do real que se faz brotar a cultura; é o solo em que brota o desejo. Portanto, segundo Herrmann (1999a), analisar a psique do real é absolutamente vital para o futuro da humanidade, pois “o real é o solo onde nasce o desejo, solo necessário, fundante, de onde brotam também as palavras, o diálogo” (Herrmann, 1999a, p. 145). Ele está imerso no nosso dia a dia, porém, não nos damos conta dele por ele ser da ordem do inconsciente.

A partir daí, podemos entender que, com a determinação dos processos inconscientes, somos levados a dar conta de que não somos senhores de nossa própria casa. Podemos ir construindo o pensamento também de que o homem não é sujeito do seu desejo, mas é o desejo que põe em questão o homem. O alcance do desejo escapa à lógica, conduz para além das necessidades e dos objetos e enfrenta o desconhecido. Esse *eu* é parte investida sexualmente pelo desejo do outro; captura que forma nossa singularidade, que nos coloca diante do objeto de desejo, diante do mundo. Um *eu* que cuida de si, debruça sobre si mesmo, mas que não recua, antes enfrenta o estranhamento de nós mesmos.

Com o *eu-ilusão* abrem-se os invólucros; reencontramos parte de nós mesmos e ficamos dispostos para outros desejos. O *eu-ilusão* transmite uma ideia de despojamento, faz parecer que tudo está ao alcance da mão. Abre-se à possibilidade de sossegar e depois abre-se ao despertar. Pode-se dizer, é o limite entre o sossego e o desassossego. Com o *eu-ilusão* aceitamos o impossível, aceitação necessária para dar conta de que, entre a vida e a morte, temos sonhos. O sonho nos dá certa garantia de que não perdemos tudo. Não podemos perder tudo, precisamos de um objeto perdido que mexe conosco, que nos inquieta. Precisamos dessa porção de ilusão, necessária, senão o mundo fica sem graça, sem cor, nem sabor. O outro pode ser nossa ilusão de salvação, porém, uma ilusão que nos sustenta e que também nos dá limite.

Portanto, o caminho da alteridade possibilita a capacidade de cada pessoa transformar os restos da presença do *outro-cuidador* em uma potência criativa, ou seja, de transformar a relação com o outro em um jogo de faz de conta; poder fazer das palavras o brincar em que presença/ausência entrem em jogo, permeando, transformando em potencial de esperança e criatividade. No entanto, o fracasso dessa fase pode enredar o *eu* em mecanismos de defesa primitivos, fazendo parte da ameaça de aniquilação do *eu*. Isso tudo acabou gerando o que é o principal legado de Freud: a fundamentação de um método de cura no qual, falando para outro, um homem encontra alívio para sua dor e angústia.

Refletimos anteriormente que a vivência contemporânea tende a seguir rotas definidas e bem claras para o alívio da angústia. Esses “mapas” parecem dar a garantia da “trilha”, mas fazem com que seja esquecido que a essência da aventura está no descobrir. A constituição do *eu* é sempre uma “aventura em trilhas inesperadas”, e o caminho do desejo é a trilha, o atalho, a tensão que não cessa de articular, costurar, consumir, satisfazer, usufruir. Portanto, o caminho da alteridade passa pela tentativa de reviver os restos passados e de nos fascinar com os ideais futuros.

A importância de estarmos fazendo essa reflexão do real como expressão daquilo que não temos como acessar diretamente, sendo, portanto, da ordem do incompreensível, é a de que a Psicanálise trabalha exatamente com os efeitos desse real ou seja, com os lapsos, os atos falhos, os sintomas. Assim, a Psicanálise pode ser considerada a maneira mais possível de falar do desamparo real, por trata-se desse impossível, algo que nos assusta, coloca-nos na condição de um *mal-estar*, pois as fantasias, os sonhos e a ilusão são algumas formas de vencer e enfrentar esse estado de desamparo aterrorizante.

Fuks (2007), ao fazer uma reflexão entre Freud e a cultura, aponta que a Psicanálise inovou de forma radical e irreversível o modo de se refletir e pensar a cultura. Uma dessas mudanças principais foi o abandono da concepção de uma divisão entre psicologia individual e psicologia coletiva, o que as colocou no mesmo espaço de esclarecimento, fazendo com que o autor da Psicanálise constataste que a vida social apenas apresenta unidades cada vez sempre obedientes às mesmas leis que marcam o indivíduo. Portanto, é a experiência clínica que nos autoriza a levantar outros questionamentos sobre cultura, fonte inesgotável de sentidos diversos sobre a vida e a morte. As múltiplas vozes dessa figura (cultura) serviram de matéria prima à elaboração da teoria freudiana.

No entanto, para desenvolver plenamente a capacidade de empreender questionamentos contundentes e avaliações críticas confiáveis sobre os fenômenos coletivos, sem correr o risco de gerar interpretações psicanalíticas selvagens e estereotipadas, é preciso sempre navegar na direção do inefável da experiência clínica. Essa é a garantia e o suporte do perpétuo vir a ser do saber psicanalítico e de sua transmissão (Fuks, 2007, p. 8).

Ao considerarmos os restos da experiência primitiva tomando consistência para cada história individual e buscando formas de encarar a si e a seu mundo, o ser humano, na aventura de ser pai/mãe – uma opção arriscada cujo resultado é incerto –, impõe-se uma

nova travessia, ou seja, uma nova forma de encarar o desconhecido, provocando reações adversas, se colocando na condição de um *mal-estar*, porque o real trata exatamente da ordem do não falar, da ordem do desconhecido.

Assim, entraremos agora na intimidade da clínica analisando quatro casos atendidos pela pesquisadora e trazendo a particularidade de cada um em um universo com múltiplas possibilidades interpretativas.

CAPÍTULO 3 ESTUDO DE CASOS CLÍNICOS

3.1 Pai de Mariana – o Leão.

Se você fizer alguma coisa com minha filha eu viro um Leão.

(Pai de Mariana)

Consideremos o caso clínico de uma menina de quatro anos de idade, que chamarei de Mariana, trazida pelo pai e pela madrasta. A queixa principal era não querer voltar para a casa da mãe. Os pais se separaram quando Mariana tinha dois anos de idade. Rejeitada pela mãe, regurgitava o leite materno desde as primeiras mamadas. Uma criança isolada, não brincava na escola, permanecia sozinha na hora do recreio. Em casa, não gostava de sair, chorava e esperneava quando a madrasta e o pai saíam para trabalhar. Mariana agarrava-se à saia dela dizendo: “Não me deixe... Não me deixe”.

Sentimentos de solidão e angústia vivenciados por essa criança foram percebidos desde os primeiros contatos através dos desenhos (anexo, desenhos 3 e 4), da dificuldade para entrar na sala de atendimento, do olhar triste e do movimento arreadio no contato comigo e com os brinquedos. Na avaliação, percebi tratar-se de uma criança psicótica. Na devolução, na presença da madrasta e do pai, quando eu disse tratar-se de um caso grave, começamos a abordar os sentimentos da relação desse pai com Mariana.

O pai entra com atitudes agressivas, ameaçadoras, e muitas vezes sem compreensão. É resistente aos convites para conversa; outras vezes, chegou a ligar no meio da sessão, perguntando se ela estava. Ameaçava-me dizendo: “Se você fizer alguma coisa com minha filha eu viro um leão!” Por ser um médico, ele entrava em questões médicas. Por exemplo, depois de alguns meses, quando foi percebida certa melhora na criança, o pai chegou dizendo que sua filha já estava em condições de alta. “Por eu ser médico sei muito bem a

hora que um paciente está bom”. Ao que parece, naquele momento, não compreendia o quanto sua filha estava mal.

A madrasta e o pai mostravam muitas dificuldades em compreender a situação de fragilidade daquele momento. Eu terminava a sessão e, não raro, não havia ninguém à espera da criança. Em certo dia, marcaram uma segunda lua de mel, alegando estarem cansados. Como a criança sugava muita energia reivindicando suas presenças, eles começaram a falar em inglês para que ela não fizesse parte das conversas.

Certo dia, Mariana chega arredia, acuada nos braços da madrasta, que diz que Mariana não queria ir. Digo a ela: “A Patrícia está te esperando!” (Patrícia e Mariana são, respectivamente, os nomes dados pela criança às bonecas referentes a mim e a ela). Tomo a criança em meus braços e, depois de um tempo em meu colo, ela diz: “Quero brincar de Patrícia e Mariana. Onde está você?”, ao que respondo: “Eu estou aqui”. “Esta noite sonhei que eu e você éramos bebês, minha mãe tinha morrido e veio fazer mal para você”. Ela pega o bebê e sai correndo. “Socorro!!! Socorro!!! Ladrão... Ladrão!”. “Será que vou conseguir te pegar? Será que a mamãe vai voltar?”, digo a ela. “O bebê não cresce... Cresce devagar!”, diz pegando as bonecas, e começando um diálogo com Patrícia. “Será que existe alguém neste mundo para cuidar do bebê?” Daí, coloca o bebê dentro do vidro. “Patrícia... Patrícia... Eu preciso de você. Todo mundo me largou, eu preciso ficar grudadinha com você. Tá todo mundo dormindo.” Respondo: “Eu não vou te abandonar, eu estou aqui com você”.

Nessa sessão e durante quase todo o tempo do tratamento, Mariana mostrava-se mergulhada em uma angústia transbordante. Uma criança cada vez mais entrando no mundo dela, não conseguindo achar uma segurança afetiva, sentindo-se fora do mundo, pois ele é ameaçador, hostil; busca, porém, desesperadamente, um aconchego, uma ajuda na qual pudesse se apoiar, que, naquele momento, era a terapeuta, única pessoa confiável.

Na sessão com o pai, ele fazia colocações que me deixavam sem saída, chegando a dizer que eu me mostrava uma pessoa armada. Nessa época, eu estava no começo da minha profissão e, mesmo com a ajuda da supervisão, não conseguia reagir diante das suas colocações, ficando inerte, sentindo-me acuada. O tratamento continuou por pouco mais de um ano. Fizemos alguns avanços. Mariana começou a integrar-se melhor na escola (informações colhidas por telefonema), suportava mais a ausência do pai e da madrasta, brincava de forma mais solta e a relação comigo se deu de maneira mais confiante; para um caso dessa complexidade, porém, o tempo foi curto.

Depois de ser encerrado o tratamento, em um encontro casual entre o pai e eu, ele afirma que a madrasta conseguiu engravidar (estava fazendo tratamento). Mandaram Mariana de volta para a casa da mãe. Depois de algum tempo pude compreender melhor o que se passava com esse pai, com a criança e comigo. Afinal, o que esse pai queria dizer com toda aquela agressividade?

O pai, ao colocar-se como médico que sabe tudo, naquele momento, ali comigo, não era médico, era meu paciente, e como paciente tinha muito o que aprender. Notei uma extrema dificuldade da parte dele em lidar com sua posição paterna, o quanto estava sendo difícil ser pai naquele momento. Ameaçar-me como um leão era a maneira de não admitir sua fragilidade. Foi possível compreender também os meus sentimentos: mergulhada na angústia por não conseguir reagir diante daquele Leão, eu me isolava, o que fazia com que eu me sentisse sem forças, deixando o Leão ainda mais furioso.

O lugar em que Leão (o pai, a quem chamarei analogicamente assim) se colocava parecia, a mim, como um lugar poderoso, idealizado, no qual não se envolvia na relação, nem no sofrimento da criança. Chega a relatar não perceber nada de diferente na criança, estava ali porque a madrasta mostrava-se preocupada. Falava abertamente, logo no nosso segundo encontro, de suas conquistas com suas pacientes. Expunha sua intimidade, sem

limites. “Tranco com quase todas as minhas pacientes.” Expunha também a intimidade com sua mulher, mostrando-se um homem capaz de tudo, insaciável, cheio de atributos, colocando-se como o dono, “o rei da selva”.

No caso, podemos explorar aqui uma vivência narcísica primitiva, como vimos no estudo sobre o narcisismo, entendida como a representação de plenitude, onipotência e endurecimento, o que impossibilita um contato afetivo com o outro. Um narcisismo infantil, idealizado, entendido como perfeição, autossuficiência e beleza imaginária, capturado pela imagem de si resguardando-se das críticas do mundo externo.

Leão não suportava estar com o outro, nem colocar-se no lugar daquela criança, ou seja, esse outro não era confiável, o que o levava a um movimento de afastamento, não de busca. Percebemos sua dificuldade em reconhecer-se como um pai que falha, que erra, que não é perfeito. Coloca-se na posição de médico como *senhor* de uma verdade que não se sustenta, uma dificuldade em lidar com suas limitações. Colocava-se na posição de autoridade, como era reconhecido em sua rotina, e não na posição de paciente. Ali comigo era apenas um pai falho, imperfeito, sem saber o que sentir.

Vimos em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1974a) que os pais projetam nos filhos todo seu ideal. Podemos imaginar Mariana como um espelho que reflete uma imagem tortuosa desse pai. Em outras palavras, a criança, naquele momento, era o reflexo dos fracassos do pai, era a potencialidade dele colocada em risco, situação insuportável para um homem que somente se assegura no lugar de Leão. De repente, uma menina de quatro anos ameaça sua condição de homem poderoso e já não é capaz de sustentar-se nesse lugar. Sente-se “um leão acuado”, o que gera uma reação negativa, direcionando toda essa fragilidade para a mim. Tanto que chegou a ligar para a sala desconfiado de que eu pudesse estar fazendo algum mal à sua filha, fazendo-me ameaças, questionando minha profissão.

Leão, ao não se reconhecer na filha, se mostra esvaziado de uma condição afetiva e efetiva. Quando ele fala que, como médico, sabia muito bem o momento que um paciente estava bom para ter alta e que sua filha já estava bem, fez uma intervenção no sentido de que ali ele não era médico, era pai de Mariana – e como estava sendo difícil ser pai naquele momento! Nesse momento, ele reage saindo da sala, revelando toda a impulsividade do Leão que invade a sala com telefonemas. Tudo isso configura o ato puro abordado por Herrmann, referido anteriormente como sendo “estrutura patológica: provisoriamente, diremos apenas que não se trata de violência nem de agressividade, mas que a impotência é que está em questão” (Herrmann, 1997, p. 164), um dos mecanismos patológicos contra o desamparo. Além do pensamento em ato, o Leão também apresenta seu disfarce, ou seja, o homem revestido de um Leão que, até aquele momento, podia mostrar sua “juba” para todas as mulheres, potente, conquistador viril, como forma de se autoafirmar, negando sua condição de impotência face sua humanidade. Por isso, devemos conceber o Leão como autodestrutivo, pois a onipotência dele pode ser considerada uma forma defensiva de lidar com seu desamparo que, negando a condição inerente de submissão do *eu*, passa por uma falsa imagem de autonomia, pois por trás desse *eu* potente encontra-se um *eu* impotente.

Ainda nesse sentido do ato, Bauman (2005) aponta que “a imediação do contato humano é sustentada pelas expressões imediatizadas da vida e não precisa de outros apoios, nem de fato os tolera” (Bauman, 2005, p. 115). Essa imediatez é disparada pela presença imediata do outro ser humano, que mostra sua fraqueza e vulnerabilidade. A percepção dolorosa de sermos impotentes pode talvez ser insuportável, fazendo com que fiquemos tentados a correr de nós mesmos.

Martins (1998) faz uma reflexão a respeito de desamparo, onipotência e narcisismo:

Este narcisismo do *eu* está diretamente ligado a um desejo de onipotência, de perfeição, a uma denegação da própria imperfeição e da própria finitude. A

denegação do desamparo está na base do narcisismo, que busca em sua própria imagem de perfeição a completude que lhe fora prometida (Martins, 1998, p. 3).

Podemos dizer que Leão está imerso em uma organização primitiva e infantilizada, na qual a possibilidade de sentir o fez distanciar-se e não enfrentar sua própria condição de desamparado. A ideia de ser um desamparado se esgota, se esvai no ato, não trazendo ideia de continuidade no outro. “Imaturidade narcísica, narcisismo do *eu*, que busca na aparência, através do uso do outro objeto de confirmação desta aparência, a confirmação de si mesmo como imaculado, certo, correto, bom, o bem, a completude, a onipotência que fora prometida mas que não se encarnara” (Martins, 1998, p. 4). O outro, nesse sentido, não é continuidade da experiência de cada indivíduo, é apenas uma forma de confirmação da onipotência. Nesse sentido, o *eu-ato* e a onipotência são considerados ilusão na medida em que não se sustentam na relação com o outro. “O que quero dizer é que a onipotência é ilusão, sim, mas que ela não é contraponto do desamparo, a menos que necessitemos dela. Isto é, caso nos queiramos onipotentes, a aceitação do desamparo será dolorosa, e então temos que nos resignar a preenchê-lo, na falta de melhor opção” (Martins, 1998, p. 9).

Portanto, seguindo o pensamento do autor, o narcisismo do *eu* se alicerça sobre uma não aceitação de sua própria realidade, sobre uma denegação de si, uma afirmação voltada para o exterior, para os valores externos e para as causas externas. Seu motor é o fora, embora a motivação seja a de uma imagem interna de si. Mas imagem indica já exterioridade – ainda que internalizada. Enquanto o narcisismo do *eu* busca padrões, estereótipos, modelos, julgamentos morais, e se decepçiona com os ideais externos por idealizações de completude sem marcas da vida – fixo, imóvel, perfeito, sem tempo, perpétuo; um jardim sem falhas –, a singularidade é exatamente o oposto. Ela se faz sobre imagens, aceita seu caráter único, a realidade de sua realidade, o movimento de seu movimento, seu caráter mutável, transformável. Enquanto o narcisismo do *eu* se separa do

outro – se fecha a ele, à sua realidade e à singularidade, um percurso autocentrado, reduzindo-o a um objeto idealizado de prazer ou de raiva –, há um narcisismo que se caracteriza por porosidade, abertura ao diferente, empatia e facilidade de troca.

Podemos afirmar que a nova condição de gravidez da madrasta pode ser considerada o maior benefício de tratamento para esse Leão, mesmo ele estando em uma maneira narcísica de ser, com uma imagem fixa de si ríspida e extremamente frágil. É uma possibilidade de esse pai, por intermédio de um outro filho, ver a si sob uma outra ótica e também enxergar sua filha, que precisa tanto de seu olhar mais sensível. É a possibilidade de uma nova abertura, um novo arranjo desse *eu* a colocar-se frente uma nova criatura que há de vir.

3.2 Maria: criação de Vitório

Hoje abri a janela da minha casa e senti o vento...

(Mãe de Vitório)

Nesse outro caso clínico, o de Vitório, menino de quatro anos de idade, pretendemos fazer uma análise articulada com o caso pai-Leão mostrado anteriormente.

“Não aguento mais tanta agressividade de Vitório”, diz Maria. “Bate muito na irmã de seis anos, que fica na posição passiva, uma menina ‘molenga’ , ‘pacata’”, diz ela, “Será que esse menino não vai se acalmar? Enfrenta os meninos mais velhos, joga pedra. Se ele quer um brinquedo, parte para cima. Arrancou o cabelo dele mesmo só porque o tio não deixou bater na irmã. Nunca foi à escola. Quebra o brinquedo, joga longe de raiva, não sabe partilhar”. O sono da criança era prejudicado, gritava muito à noite, acordava grudado à mãe, aos gritos, com medo. Essa é a queixa principal trazida pela mãe.

Essa criança mostrava, por meio da agressividade, a busca pelo amor materno de Maria, uma mãe que, por várias vezes, quis dá-lo à adoção. Ambos são marcados por

desencontros afetivos e solidão. Ela se via fora de sua história, afundada em um poço de amargura e frieza; e seu filho era marcado por feridas de sentimentos de abandono, o qual não conseguia *re-conhecer-se* fora da destrutividade.

Maria relata ser mãe de três filhos: duas crianças mais velhas, do primeiro casamento, e Vitório, o terceiro, de um relacionamento após a separação. Relata não ter desejado filhos e que nenhum deles foi planejado. O mais velho, de nove anos, mora com a avó paterna. Ao ser questionada do motivo, conta que foi opção dele. Tinha mais conforto lá. “Não tinha nada pra oferecer a ele, me respeita, nas férias me visita”. Maria separou-se do marido quando o filho mais velho tinha três anos e a irmã tinha seis meses.

Maria relata ter saído de casa aos 18 anos, criada “a pancadas”, diz ela. Não tinha direitos, era proibida de frequentar festas, não podia usar roupas curtas. Saiu de casa com grandes mágoas dos irmãos, dos pais, da vida. Veio para Brasília trabalhar como empregada doméstica “na casa de madame”, dizia. Percebia um relacionamento muito amistoso entre a madame e os filhos e isso a impressionava muito. Logo se casou. Quando o primeiro filho estava no oitavo mês de vida, Maria descobriu que sua irmã estava grávida de seu marido e que ele a traía desde que a irmã dela foi morar com eles após o casamento. Permaneceu uma mágoa da irmã e de toda a família por não terem ficado do lado de Maria. Queixa-se de não ter podido contar com ninguém e, mesmo depois desse pesadelo, ainda teve outra filha. Maria se separou quando sua bebê completou seis meses.

Quando foi indagada acerca de seus sentimentos com o nascimento dos filhos, disse ter deletado de sua mente. Não se lembra de nada. Relata ter passado coisas ruins para os filhos. “Tenho culpa”, diz. A vida não era fácil para Maria: ressentimentos, mágoa, dois filhos pequenos, desempregada; começou a trabalhar em uma padaria, iniciou um relacionamento com um homem casado e acabou ficando grávida pela terceira vez. Para não ser despedida, escondeu a gravidez. Para piorar, foi estuprada um dia ao voltar para casa.

Arrasada, o pai propôs tirar a criança. “Não pude contar com ninguém. Foi difícil ter que aceitar a criança”.

Na primeira sessão com Vitório, uma criança loirinha, ele apresenta-se a mim de forma pacata e tímida. Mostro os brinquedos e digo para escolher e brincar. Vitório tira todos os brinquedos do armário, mas não se envolve com nenhum, ficando de costas para mim e para a mãe. Em outra sessão sozinho comigo, com as tintas e o material de desenho à mostra, peço para fazer algum desenho. Vitório, sem dizer uma só palavra, derrama as tintas no papel, explicando ser uma nuvem (anexo, desenho 5) e, em um segundo momento, peço que desenhe uma pessoa. Vitório faz um desenho referindo-se a uma lata (Anexo, desenho 6). O que será que essa criança queria dizer com isso? Fiquei me indagando qual a relação entre toda aquela agressividade trazida pela mãe e essa criança diante dos meus olhos, pacata, olhar triste, isolada. Diante da avaliação psicodiagnóstica e em outra conversa com a mãe, pude perceber dificuldades afetivas na história de ambos.

Maria, em nossos contatos, não conseguia ver o sofrimento do filho, via apenas o seu próprio sofrimento como filha rejeitada. Por várias vezes dizia “não sei o que é sentir”. A relação com sua mãe sempre foi de mágoa, sem poder ter uma identificação positiva de acolhimento ou de aceitação. Quando a interrogava acerca do que a impedia de estar com Vitório, ela dizia: “Frieza, estupidez. Não lembro de ter recebido afeto. Trago uma dureza dentro de mim”.

Vitório, no início do tratamento, demonstrava medo do abandono, insegurança afetiva, sentimento de fracasso na sua dificuldade em brincar; seu movimento era de tomar os brinquedos em seus braços e dizer: “Quero muito todos!” Perguntei o quanto queria o amor da mamãe. Por algum tempo não me reivindicava, permanecendo em uma posição arredia. Ficava na sala por pouco tempo, chorava desesperado pensando que a mãe não estava à sua espera. Em casa, Vitório era movido pela agressividade, não conseguia dividir a

TV, empurrava os irmãos quando sentavam perto da mãe, o refrigerante tinha de ser medido à risca. Os irmãos acabavam abrindo mão de certas atividades em função dele. A mãe, por sua vez, sentia-se muito sugada, tinha de dar atenção especial para Vitório. Percebia uma dificuldade em suportar a negatividade de Vitório, as suas queixas, o seu choro, uma impaciência, chegando a dar muitas surras nele. A confiança, naquele momento, era primordial para ajudar Vitório a não colocar em risco sua condição de sujeito. Vitório precisa ser *re-conhecido* na imagem materna, e ser reconhecido na imagem significa uma experiência mínima de satisfação.

Certo dia, entra abraçado com um ursinho e diz: “Quero a mamãe”. Abre a porta, procura por ela, que havia saído. Volta. “Vou brincar... Meu bebê quer montar quebra-cabeça”. Vitório era movido em suas relações pela falta de objetos vivos e confiáveis, como se estivesse sempre diante de uma ameaça de perda. Podemos nos perguntar: o que falta nessa relação?

Percebe-se a grande dificuldade de Maria em acolher essa criança. Há uma busca, mas não há encontro; há uma impossibilidade de estar na relação. Maria revivia o luto de suas perdas, mágoas e tragédias toda vez que Vitório movia-se em sua direção, buscando-a. Isso a incomodava, fazendo com que refletisse em sua própria história de abandono, o que mexia em suas feridas. Maria mostrava uma dificuldade em pensar naquela criança. Certo dia, ligou-me dizendo não aguentar mais seu filho, estava decidida a dá-lo em adoção. “Era melhor se ele não existisse!”, diz Maria logo no início da conversa.

Ao longo de sua história, Maria via-se em um lugar de impossibilidades afetivas, uma dificuldade em identificar-se no lugar de mãe. Seu lugar como filha era o da decepção, do fracasso, do vazio; e o lugar do pai era um lugar do desprazer. Maria ocupava o lugar do pai, tirânico. Isso se refletia em sua condição de mulher e de mãe. Em suas falas, colocava-se diante desse sentimento de defasagem: “Não consigo sentir nada. Gostaria que a emoção

fluísse, fui criada como abóbora, a traição me fez uma pessoa fria, endurecida. Tenho medo de gostar. Já apanhei dos meus irmãos. Não consigo ter autoridade se não for com pancada”.

Diante dessas dificuldades, Vitório passa o dia inteiro na rua, que substitui o lugar materno. Mesmo após meses de tratamento, a criança não encontra em casa uma presença acolhedora; porém, com o tempo, Maria começa a perceber a existência de Vitório, já se dá conta de que dar tapas é sua fraqueza. Conta que Vitório, certo dia, disse para ela, depois de uma surra: “Porque você me bate? Não gosto quando você me bate.” Sentiu-se envergonhada ao ouvir isso. Mesmo ainda revidando com surras, havia naquela mulher um lado bom que se defendia. Pergunto onde escondeu esse lado bom, e ela responde: “Tenho medo de gostar.” Falei: “Tem medo de gostar e ser abandonada”.

Havia algo escondido por trás de toda aquela dureza, pois deu àquela criança alguma experiência que se perdeu. É o que Freud afirma em *Luto e Melancolia* (1974c) referindo-se ao estado de luto: “O luto, de modo geral, é a reação à perda de um ente querido, à perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal de alguém, e assim por diante” (Freud, 1974c, p. 275).

Esse caso leva-nos a pensar que não houve tempo para elaboração do luto entre as presenças e ausências. Vitório não apresentava uma desqualificação narcísica significativa, termo usado por Violante (1994) em seu estudo sobre a criança melancólica; ao contrário, mostrou que teve uma presença no sentido de cuidados e que, em certo momento, isso se perdeu antes de construir uma imagem narcísica suficientemente capaz de investir em si e no outro. Violante (1994) afirma que “enquanto o desejo da mãe pelo filho instaura seu narcisismo – o qual, mais tarde, deverá ser relativizado e não extinto –, a rejeição materna desqualifica-o impedindo o autoinvestimento no *eu*” (Violante, 1994, p. 10).

Podemos entender que os cuidados dedicados a Vitório foram suficientes para ele não cair em uma psicose, nem em um estado melancólico, mas foram insuficientes para uma

condição narcísica satisfatória. A agressividade de Vitório pode estar ligada às vivências de frustração e impotência relativas à ameaça da perda. Maria, uma mulher machucada, não se sentia capaz de se dar e de se colocar como uma mulher desejável. “Nunca fui amada por ninguém”, diz Maria. Pergunto a ela: “Ninguém te desejou?”, e ela responde: “Não, ninguém.” Digo: “Vitório te deseja tanto! Ele é a possibilidade de fazer você uma mulher diferente. Ele te quer tanto”!

Entramos, então, em um campo no qual o luto tanto da mãe quanto da criança atestam o sentimento de incapacidade do sujeito para atenuar a prematuração fundamental de sua organização de apaziguamento das necessidades. A dúvida de Vitório e de Maria diante do amor insere ambos no terreno do perigo do abandono, da falta de proteção contra os perigos do desamparo. Temos aqui, portanto, uma indicação de que a agressividade dessa criança é um apelo ante a iminência do desamparo. Há uma indicação aqui de que o medo de Vitório é de ser aniquilado em face da ferida da perda, que não pode ser cicatrizada.

Nesse caso, algo parece surpreender. Vitório, por meio de seus gestos, começa a questionar as atitudes da mãe, como, por várias vezes, demonstrava nas sessões. Certo dia, pediu para Maria entrar. “Quero ensinar minha mãe a brincar.” Enquanto montavam juntos um quebra-cabeça com muito entusiasmo, de forma mais leve e solta, faço, então, uma intervenção: “A mamãe está com uma cara boa, parece gostar da brincadeira [silêncio]. E em casa, porque vocês não brincam?” (Vitório queixava-se disso comigo). A mãe fica sem graça, não diz uma palavra e continua a montar o quebra-cabeça. Vitório interrompe a montagem, aponta o dedo para ela e diz: “Esta pergunta é pra você; responde!” Maria responde: “Não sei, trago uma dureza dentro de mim.” Vitório vai conseguindo transformar os restos da presença, do pouco investimento, em um processo criativo; com sua criatividade espontânea faz suscitar o desejo da mãe. Uma criança que faz sua mãe reagir para a vida, questiona-a, chama-a para brincar. Uma criança que diz a ela: “Seu desenho ficou lindo!”

Fazendo marca de sua mão no desenho dela (anexo, desenho 7). Podemos dizer Maria, por sua vez, apesar da rejeição e diante de muitos percalços, tanto na sua história pessoal, quanto na sua condição materna enfraquecida, pôde dar a Vitório uma condição suficiente para entrar no mundo pulsional.

Fazendo uma articulação desse caso com o do pai-Leão abordado anteriormente, podemos apreender alguns pontos que os ligam e outros que os separam tanto do ponto de vista teórico quanto do clínico. Ambos os progenitores mostram dificuldades no seu lugar materno/paterno: distanciamento afetivo, frieza, dureza de coração (como Maria referia a si mesma). Porém, no caso de Maria, mãe e filho colocam-se na função reveladora de um para o outro. Ao ser ouvida e sentir-se acolhida por mim, a mãe pôde, ao *olhar* para a criança, remeter-se à sua própria história. Ao ser dado espaço para as palavras, Maria pôde ver na criança a capacidade de emancipar-se. Pôde transformar o ato de bater na possibilidade de vivenciar uma experiência. Através da criança, pôde nomear sua história como uma história não de fracassos, mas de abertura para o desejo.

Em contrapartida, a onipotência de Leão afastou-o da possibilidade de, através da filha, *ressignificar* seus afetos de uma maneira positiva. Mesmo assim, de certa forma ele pôde vivenciar seus dramas ali comigo por expressar suas raivas, dando margem para alguma reflexão. Já Vitório levou Maria a se aproximar de seus desejos reprimidos, e ela, com muita dor, inclusive com dificuldades financeiras (era manicure, morava de aluguel) e sem um companheiro, foi à luta.

Maria, ao repetir em Vitório sua história de abandono e mágoas, aos poucos vai dando-se conta de que sente saudades de Vitório, dizendo: “Eu estou mudando, estou mais tolerante. Ele ainda grita, dá tapas, me incomoda, fala bobagem. Mas sábado fiquei o dia todo fora, ele chorou, sentiu minha falta, pediu colo. Falta alguma coisa. Não brinco, falta

incentivo, fui criada como abóbora. Não sentia carência porque não sabia que isso existia, beijar, ter contato. Sinto que estou melhorando”.

Vitório foi construindo em Maria a capacidade de ver na vida um sentido tão rico, tão profundo, dando poder a ela de sair da condição “de abóbora”, rastejante no seu próprio drama, e de voar. À medida que ela se sentia à vontade para expor seus dramas, conseguia estabelecer uma relação mais prazerosa com o filho e com ela mesma. Os restos que Maria deu a Vitório fizeram com que ele desse a ela a capacidade de acreditar que era capaz de dar-se para seus filhos; e, através dele, ela pôde compreender melhor o seu lugar e o lugar que seu filho ocupava. Ainda, a agressividade de Vitório – percebida como uma invasão em Maria, fazendo ressurgir o seu desamparo – abriu a brecha para que Vitório fosse visto de outra forma: como o lugar de suscitar o desejo da mãe. Podemos dizer que Vitório foi o criador da mãe, no sentido de transformar os restos de investimento deixados pela presença da mulher que lhe deu à luz.

No texto *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância* (1970), Freud faz um estudo detalhado sobre a vida e obra do artista Leonardo de Vinci buscando as raízes da criatividade do artista através de sua famosa obra *Mona Lisa* e relacionando-a com o narcisismo. “Sob esse ponto de vista, sua mãe e seus alunos, que representavam a imagem de sua própria beleza infantil, haviam sido seus objetos sexuais” (Freud, 1970, p. 97). Freud, ao buscar compreender o caráter enigmático da obra e da vida do artista, aborda a criatividade ligada à sexualidade, ou seja, a entrada do outro.

Fazendo uma ponte dessa teoria com o caso de Vitório, podemos dizer que a criança, em seus sentimentos mais primitivos na relação com a mãe, pôde transformar as poucas marcas de investimento em uma obra grandiosa, ou seja, esses restos fizeram de Vitório um menino criativo.

Winnicott, por sua vez, foi um grande estudioso das raízes da criatividade. Refere-se (1975b) à criatividade – não a dos artistas, mas a relacionada “ao estar vivo” (Winnicott, 1975b, p. 98), ou seja, àqueles momentos iniciais de ilusão – como a capacidade de o bebê sentir-se o criador do mundo, sentir que tem recursos.

Vitório por sua experiência, talvez ínfima, pôde desenvolver uma expectativa, criando condições, através da agressividade, de buscar seu objeto de amor. Winnicott nos mostra que o sentimento da existência é o que dá sentido à vida. O sentimento de ser alguém e de fazer do outro um alguém está nas raízes da criatividade. Vitório pode ser considerado um verdadeiro artista, pois pôde construir a ilusão de ter “construído o seio” e de ter dado à mãe a ilusão de que seus braços o acolheram. A criatividade em Winnicott baseia-se nisto: a capacidade do bebê de sentir que tem recursos perante os desafios, capacidade que dá esperança e colorido à vida.

Quando Winnicott nos afirma que “a mãe está esperando ser descoberta” (Winnicott, 1990, p. 122), podemos dizer que Maria talvez tenha passado a vida inteira para ser descoberta e, ao deixar ser descoberta pelo filho, pôde ressignificar seus afetos aprisionados, pôde aceitar-se em um lugar menos rígido e repressor e mais tolerante, estabelecendo uma relação mais próxima de sua maternidade. Maria foi adquirindo a capacidade de acreditar que era capaz de dar-se para seus filhos e, através do acolhimento terapêutico, pôde compreender melhor o seu lugar e o lugar que seu filho ocupava. “Tem algo mudando dentro de mim. Estou atrás dessa mudança. Sinto coragem de não brigar. Primeiro acolho. Consigo abraçar. Nunca imaginei o poder de um beijo. Pode curar um machucado no dedo. Hoje tenho medo de perder meus filhos. Despedida é a pior coisa da vida. Sinto vontade de ligar para minha mãe. A dureza tem me feito muito mal.” Maria chora muito nessa sessão. “Vou sempre lembrar de você. Hoje abri a janela da minha casa e senti o vento[...].

Despedida sempre foi, para mim, perder e hoje sinto que ganhei. Algo me aprisionava, acorrentava[...]. Hoje sinto leveza e tranquilidade. Quero abrir um salão de beleza”.

Podemos dizer que os filhos também podem ser veículos de transformação dos pais. Podem dar uma mediação simbólica do que parecia aprisionado. Por meio do filho a mãe pode tornar-se mãe e o pai tornar-se pai, inventar uma realidade que inclui o sonho e que se mantém nessa realidade inventada. “Mas, ao mesmo tempo, se pensarmos que o sujeito está em um movimento de sua constituição, a intervenção terapêutica ainda pode modificar o curso dos acontecimentos e ser produtora de saúde.” (Bleichmar, 1993, p. 30). Vitória e sua mãe puderam experimentar certas expectativas e algumas experiências. A intervenção terapêutica pôde possibilitar abertura para os *eus* colocarem-se em prontidão, a fim de que esses *eus* pudessem construir, inventar e reinventar novos arranjos ante o desamparo.

3.3 A Cuca pode me atacar...

*Todo dia vejo a Cuca. Choro todo dia.
A Cuca fez um feitiço.Tenho medo dos amigos da Cuca também.*

(João)

Flávia comparece com João, de sete anos, com a queixa de que a criança tem medo de escuro, não dorme sozinho. Com cinco anos, foi dormir na casa da avó quando, ao abrir os olhos, apareceu-lhe a Cuca na cortina. Aflita, a criança interrompe a conversa na sessão e diz: “Tenho a sensação de que a Cuca entrou na minha cabeça, todo dia sonho com ela. Um dia ela me falou dentro da minha cabeça. Ela apareceu em cima da minha cabeça, quase tocou em mim, levei o maior susto. Ela falou que vai me levar para o porão, quero ficar no mundo real até morrer. Todo dia vejo a Cuca. Choro todo dia. A Cuca fez um feitiço.Tenho medo dos amigos da Cuca também, medo da feiticeira”. Uma criança angustiada, ansiosa, pede-me: “Como você pode me ajudar a destruir a Cuca?” A mãe acrescentou outras dificuldades da criança como dificuldades na escola e bagunça.

Na hora de jogo, a criança dirige-se ao armário de brinquedos, pega o jogo *banco imobiliário* e faz uma série de perguntas à mãe: “Como brinca disso? Para que idade? Como é esse jogo?” A mãe pega o manual e lê as instruções enquanto a criança sente-se empolgada para dar início ao jogo. “Tem de pagar aluguel”, a mãe diz. “O que é aluguel?”, pergunta a criança. A mãe explica. A mãe passa então todo o tempo na tentativa de compreender o jogo. “É muito difícil!”, diz a mãe. João vibra pegando os dados para dar início ao jogo. A mãe continua lendo as regras e fazendo algumas tentativas para jogar. Até que em um momento diz: “Cansei! Tem que ler demais”. “Vamos mãe... Ah, não!” A criança insiste para continuarem e a mãe, por sua vez, exausta, desiste. Após esse momento, senti a necessidade de ter uma conversa sozinha com a mãe, que, por sua vez, aceitou.

Flávia, uma mulher muito elegante, bem arrumada, pareceu-me naquele primeiro momento angustiada na sua relação com o filho. “Ele não me escuta, chora por qualquer coisa. Eu fico nervosa. Ele me pega de surpresa, fico insegura. Vai no quarto, me abraça e, de repente, dá um grito. Ele me desarma. O que eu faço? Deixo chorar?”. Pergunto a ela: “O que você sente?”, ao que responde: “Incapaz, arrasada, perdida. Meu marido é um ótimo pai, mas não toma iniciativa. Já li livros: *Educando crianças para meninos* e *Educando crianças para meninas*, tenho medo de estar invadindo sua privacidade, não sei o que se passa na cabeça dele. Não sei o que ele sente. Sei que o medo não é da Cuca, é de outra coisa”. Faço então uma colocação: “Porque tantas regras? Para que tanto livro? Porque você não consegue ser você mesma?”. Flávia olha para mim, abre-se em prantos, suas lágrimas correm enquanto ela se aconchega no sofá. “Estou fazendo de tudo para acertar”.

Após algumas sessões com a criança – que serão relatadas mais adiante –, convidei os pais para outra conversa. Iniciei indagando como foi o tempo na gravidez de João. Eles falaram que foi tudo planejado, único filho, único neto. “Fizemos tudo direitinho para dar certo. A segunda filha foi no susto, sem planejar, ficamos nervosos, muita tensão com a

gravidez, muito cobrada. Achávamos que não íamos dar conta. João me pega de surpresa”, relata a mãe. Coloco: “Vocês sentem que têm de andar nos trilhos.” Flávia diz: “Ele me faz sair dos trilhos. Eu dito as regras, a coisa tem de ser do meu jeito. Com a filha, ela não me pega de surpresa. Ela não bate de frente. Sinto que com o João ele não tem forças”.

Achei tão interessante essa colocação! Fiquei pensando em como aquela criança tenta entrar no jogo, como quer se constituir em sua particularidade, mas parece que a mãe mede forças, o que o deixa enfraquecido. Que lugar é esse em que Flávia sempre mede forças? Não pode mostrar-se ante a incerteza? O pai entra na conversa e diz: “Sou mole. Ele suga muito da gente. Às vezes brinco, brinco e ele nunca está satisfeito, nunca basta, ficamos esgotados.” Flávia conta que em certo dia os dois irmãos estavam brigando no quarto e chegou um momento em que ela entrou dizendo que os dois fossem para o quarto de castigo. João foi para o seu quarto, fez as malas e disse que ia embora, dirigindo-se à porta. A mãe conta que ficou enlouquecida. “Ele vai embora. Nunca imaginei esta atitude dele. A outra filha teve uma atitude completamente diferente. Ela falou: Mãe, já tá bom, posso sair do castigo? Com o João fico sem saída. Ele certamente iria embora mesmo!”, diz a mãe, aflita. Sentiu como se a criança fosse embora de verdade.

Podemos pensar ser um menino autêntico? Uma criança que até aquele momento deu sinais de que deseja o jogo, discute, bate de frente com a mãe, quer entrar na competitividade, inventar e interagir, mas o mundo mostra-se a ele perigoso, tornando-o um menino assustado e solitário, como mostrou em uma das sessões na qual ele desenha um cacto no deserto, dizendo querer dá-lo de presente à mãe (anexo, desenho 8). Digo que o cacto está sozinho. “Sim, não tem ninguém. Coitadinho dele!”, responde. Uma criança que, em vez de sonhar, tem pesadelo. A Cuca pode atacá-lo e devorá-lo.

Os dois querem ser compreendidos, mas seus caminhos não se cruzam. Fiquei me perguntado: porque tanta insegurança no que faz? Porque tudo tão certinho? “O objeto

funciona na medida em que é parte do sujeito, e não funciona, converte-se em estranho, a partir da separação” (Bleichmar, 1993, p. 31). A Cuca parece ter esse sentido de *estranho-familiar* que tanto invade o menino, atormentando-o, tirando sua paz. João não podia ser ele mesmo nem ter seus segredos. A mãe, por sua vez, assume esse lugar de objeto estranho-familiar, pois não se reconhece nela mesma.

Flávia: uma forma invasiva demais na relação com João, uma presença maciça, como forma de garantir no mundo. Lidar com o incerto remete-a a um lugar onde se perde. O incerto coloca o *eu* em um lugar de “ter de se virar”, de “dar um jeito” nas armadilhas e amarras impostas pelo conflito, ao passo que a certeza da presença dá uma impressão de um lugar que apazigua, tranquiliza, ameniza as angústias. Percebemos uma mãe que pouco facilita a relação, um lugar rígido no qual não se permitia repouso, descanso, quem sabe um não saber. Bleichmar (1993) afirma que “o sintoma, enquanto tal é, então, sintoma do outro; sua possibilidade de mônada unificada, marcada pelo desejo do outro, não abre a possibilidade de conceber o próprio sintoma, na infância como efeito do conflito psíquico” (Bleichmar, 1993, p. 13). Essa colocação leva-nos a pensar que o perigo dessa relação estava exatamente em João procurar ser o desejo da mãe, um menino certinho, bem educado; e Flávia, por sua vez, não conseguia estar de fora, tinha de ser toda forma de presença na ilusão de controlar a incerteza que o lugar de ser mãe sempre causa.

Winnicott esclarece essa dificuldade que algumas pessoas enfrentam: “Na prática, a dificuldade é que o paciente teme o horror do vazio e, como defesa, organizará um vazio controlado, não comendo ou não aprendendo, ou então, impiedosamente o encherá por uma voracidade que é compulsiva e parece louca” (Winnicott, 1994b, p. 75). João invade a mente da mãe com tantas perguntas de tal forma que parece transformar-se em uma “boca grande para engolir tudo”; um menino que exige muito da mãe, que faz com que ela se sinta esgotada – como eu me senti na primeira consulta, quando ele me encheu de perguntas. A

Cuca parece ser sua própria voracidade projetada para a personagem de forma a aliviar sua angústia.

João, após várias sessões, entra na competitividade ao lutar com espadas comigo. Logo começa a se divertir me machucando, arrancando meus braços e minhas pernas, até que um dia me mata: “Te matei!”, e caio morta. Ele ri, dá gargalhadas. “Matei você! Sou forte... Valente.” Depois de algum momento, digo: “Você venceu.” Após um momento de silêncio: “Quero descansar”, diz João, deitando-se no sofá, colocando suas pernas sobre as minhas e abraçado com a espada; parece dormir. Pensei naquele momento: como essa criança devia estar cansada! Cansada de ser o menino que tem de andar nos trilhos para ser. João não suportava a dor de frustrar seu objeto de amor, a mãe; e ela, por sua vez, não aguentava ver nessa criança a imagem de sua vulnerabilidade.

Podemos perceber uma fantasia compartilhada, em ambos, de que um não sobreviveria à frustração do outro. Winnicot atribui importância à capacidade de brincar, do *playing*, como indício de que não há perturbação muito séria.

A importância do brincar é sempre a precariedade do interjogo entre a realidade psíquica pessoal e a experiência de controle de objetos reais. É a precariedade da própria magia, magia que se origina na intimidade, num relacionamento que está sendo descoberto como digno de confiança (Winnicott, 1975a, p. 71).

No dicionário (1997), *precário* refere-se ao que não é definitivo, ao que é incerto e pouco durável (Luft, 1997, p. 496). O sentido dessa palavra *precariedade* nos remete à espontaneidade e provisoriedade do brincar como a ponte que liga a criança ao outro. Para isso, faz-se necessária uma dose de confiança – para que a magia aconteça. O brincar facilita a relação; a criança faz uso do brincar como forma de facilitar a relação; e essa vivência implica destrutividade fantasmática do objeto e sobrevivência desse objeto a essa destrutividade. João, ao fazer uso de sua destrutividade, arrancando minhas pernas e

matando-me na brincadeira, pôde ir construindo um lugar diferenciado do desejo dos pais, podia ficar absorto, se perder e se achar.

Não percebi nessa criança uma perturbação muito séria (anexo, desenho 9). Percebi uma criança aflita, angustiada e sedenta de um contato mais afetivo e efetivo e menos técnico (anexo, desenho 10); e percebi que os pais, cada qual com sua insegurança, buscavam recursos fora deles mesmos. Quando perguntei ao pai o que ele quis dizer com “sou mole”. Respondeu tentar de tudo para ser mais presente. Chegou a ler quatro livros a respeito de como educar filhos, participava de palestras, buscava na Internet a melhor maneira de lidar com aquela criança que apenas queria entrar na competitividade, queria constituir-se um ser forte. O pai sente-se enfraquecido na condição de mediador, deixando à mãe relegada a um lugar onipotente, sentindo ambos sugados em suas energias – por causa das interferências do desejo da criança –, causando na criança a sensação de que tanto a ausência quanto a presença da mãe fossem assustadoras.

Em um de nossos encontros Flávia afirma: “Eu cobrava dele um menino perfeito. Ontem ele chegou para mim e disse que tinha uma coisa para me contar mas que estava com medo de eu brigar com ele. ‘Eu fiz xixi fora do vaso na escola, chorei! Os colegas tiraram sarro de mim’. Eu disse que nessa idade é assim mesmo. Antes eu ia brigar com ele. Estou conseguindo ouvi-lo falar.” Pergunto como se sente, e ela diz: “Bem melhor, um clima muito bom. O meu marido também está tomando mais iniciativa. Está me deixando curtir a parte prazerosa com ele. Fomos num aniversário e eu percebi que as outras crianças estavam brincando e meu filho se sujou. Eu aceitei ele se sujar. Em outros momentos ele tinha de ficar impecável na mesa comportando-se como adultos. Ele e meu marido curtiram futebol juntos, foi uma troca feliz! Sinto uma mudança a conta gotas. Consegui não revidar e sinto que ele não está com medo”.

Essa situação clínica nos autoriza a pensar como Flávia se cobrava ser uma mãe perfeita, não se permitia ser descoberta como ser vulnerável. Flávia não se permitia vivenciar a falta, facilitando a emergência daquilo que se coloca como motor do humano: o desejo não permitindo, dessa forma, a entrada do terceiro. Sem a existência, a manutenção do terceiro campo neutro, o desenvolvimento do sujeito, não poderia reconhecer-se como si. A mãe, sustentada pela função paterna, assenta as bases dessa estruturação para seu filho, conduzindo-o à oportunidade de lançar-se no mundo de forma criativa e de desfrutar do que o mundo lhe oferece. No entanto, uma brecha se abriu, uma brecha na escuridão na qual puderam não se sentir estranhos em sua intimidade. O espaço do terceiro, inicialmente pela terapeuta, pôde dar àqueles pais a condição de enfrentamento de algo desconhecido e assustador neles mesmos. No meu lugar ali, como o terceiro, entre o filho e a mãe em momentos de invasão, talvez mortíferos, pude oferecer algo que a mãe conseguisse aproveitar, oferecendo-lhe uma possibilidade de apoio sem jamais excluí-la ou invadi-la; e, num segundo momento, o pai, o terceiro, fonte neutra, sutil e secreta, trouxe a presença necessária de desequilíbrio na relação ofuscada entre mãe e filho, na qual a angústia transbordava em ter de realizar o desejo do outro.

Esses pais buscavam desesperadamente soluções aliviadoras em um terceiro que não se sustenta; e a solução estava ali, tão perto. Em uma conversa individual com o pai, ele diz: “Estou procurando estar mais à frente. Tudo que o homem faz a gente tem feito juntos. Antes queria ficar só com a mãe. Sinto-o mais maduro. Fico orgulhoso quando ele fala: ‘Vamos fazer isso só nós dois’. Ele ‘tá ficando agressivo, bate o pé. Ele já está enfrentando a irmã.” Pergunto: “Como se sente nesse lugar paterno?”, daí ele responde: “É complexo. Não sei se estou fazendo o certo. A sociedade trilha um caminho tão louco. Tenho de dar a base. Vejo pais alcoólatras com filhos maravilhosos, drogas [...]” Continua falando da sociedade, de seus medos frente sua insegurança de ser mais flexível. Um silêncio preenche nossos

olhares. Eu retomei minha indagação anterior: “Eu apenas perguntei o que você sente”. “Sinto muito bem. Eu complicava muito para algo tão simples, não é mesmo”?

Podemos pensar que a busca de recursos fora deles mesmos pode ser vista como forma de defesa contra a angústia do desamparo. A busca nas regras, no certo e no errado, pode ser um caminho que não se sustenta. Alguns pais na contemporaneidade têm mostrado ser tão técnicos, não se lembrando que se tornar pai/mãe é um caminho construído, não dado. O tipo de segurança oferecido pela modernidade não pode aliviar, muito menos erradicar a insegurança existencial reabastecida diariamente pela reconhecida vulnerabilidade em nos tornar pai/mãe.

Seguindo os passos de Bauman, podemos dizer que alguns pais precisam sobreviver a qualquer custo e em qualquer condição. Há uma necessidade de controlar e ser controlado, uma dificuldade em suportar os tropeços, as falhas, as quebras que sempre invadem quando entramos nesse terreno materno/paterno. Podemos dizer que é a esperança o que garante a vida, não a certeza. Podemos dizer que a imagem rígida dificulta ou impede a possibilidade de assumir melhor o desarranjo que o jogo da presença/ausência sempre nos dá. Embora para jogar seja necessário contar com um meio seguro e confiável, deve-se deixar de lado a segurança de referentes fixos e das relações estáveis.

O mundo, as exigências e a competitividade invadiram totalmente esses pais, obstruindo suas potencialidades de vir a ser pai e mãe. Eles entraram em angústia e queriam fugir dela exigindo uma posição, primeiro por parte de João. Este atendeu tão bem ao desejo deles que eles se assustaram, ficaram horrorizados com a “Cuca” que eles mesmos haviam criado. Em meio a esse estado caótico em que não havia condições de planejamento muito certinho, veio a segunda filha. Esta foi desejada em meio ao caos, com pais perdidos nas exigências do primeiro. Houve um abalo, contradições e diferenças entre um e outro ficaram mais nítidas. Eles não tinham como sustentar esse lugar sem falhas; era uma necessidade de

que tudo tinha de ser muito certinho para poderem ser pai e mãe. Então foram procurar a terceira via, a terapeuta, eu, que, em uma posição de certo distanciamento – já que o terceiro é o lugar da exclusão –, acompanhei, ouvi, o que possibilitou que uma nova configuração (já instalada com o nascimento da segunda filha) fosse incorporada na forma de uma “Cuca mais fresca.

3.4 Guga – O menino que não comia

Já fiz planos de mudar, ele não estava nos meus planos...

(Avó de Guga)

A criança que chamaremos de Guga vem com os avós. Estes afirmam que a criança chega a passar uma semana sem comer, passa o dia todo com um doce. Com a separação dos pais, ficou combinado que Guga, com um ano e um mês de vida, ainda no peito, ficaria com o pai e o outro filho (deficiente) ficaria com a avó materna. Portanto, Guga passou a ser criado pelos avós paternos. Como os avós viajavam muito (a trabalho), a criança recebeu os cuidados de uma pessoa até por volta dos três anos. Até essa data, Guga chorava muito, porém, nem a mãe, nem o pai, nem os avós fizeram-se presentes. A avó relata não se lembrar muito dessa época e que, até a presente data, aos sete anos de idade, não observara um comportamento preocupante, referindo-se a ele como “uma criança que não dava trabalho”. Agora, mostra-se uma criança muito agitada, que ainda mama na mamadeira. Está na neuropediatria, com intervenção medicamentosa (ritalina) e remédios para se alimentar. A avó acrescenta que, no colégio, dá muito trabalho: faz brincadeira de mal gosto, aponta o lápis até acabar, coloca cola no banco. Criança muito fraca na aprendizagem, porém, amorosa. Diz a avó que ele gosta muito da mãe, a qual demora muito a aparecer. Não comentam nada a respeito da mãe, que nesses sete anos só foi ver a criança duas vezes.

Na hora de jogo, Guga não fala uma só palavra, agarrado à avó. Brinca sozinho com um pedaço de papel. O avô (Chico) sai da sala. A avó comenta que no dia anterior ela entrou em pânico, pois já havia uma semana sem que o menino se alimentasse. No desespero, falou que “se você não comer vou te devolver”; ele comeu, quase à força, metade de um sanduíche. Continua relatando: “Pegamos a criança sem nem pensar, o pai veio morar conosco, fomos nos apegando aos poucos; hoje, para tirá-lo, é difícil. Recebemos de uma hora para outra.” A criança desenha demarcando com régua, chama o avô para brincar ao voltar à sala. “O avô tinha depressão, que, com a criança, ficou 80% curado”, continua a avó. Guga só dorme esfregando os cílios do avô num movimento de abrir e fechar”. Na sessão seguinte comigo, convida-me a jogar dama, um pouco tímido; porém, iniciamos um primeiro contato em uma relação de poucas palavras, mas com muita ênfase em suas expressões. A cada movimento da peça, dizia: “Tô ferrado, mas vamos lá!! Tô fodido, mas vamos lá!!”. Todos os seus movimentos eram para perder. “Eu gosto de perder”, dizia. No jogo *o combate*, entrava no bueiro dizendo: “O prisioneiro tá amarrado, ele vai morrer”.

Senti, nesses primeiros contatos e também através de alguns desenhos (anexo, desenho 11), como aquela criança estava lutando para não se entregar à tristeza. Uma criança que parecia não estar em paz, aflita, um olhar triste, mas buscava-me desesperado. Os avós pareceram-me dedicados, afetuosos, mas preocupados e perdidos diante da situação, pois, uma criança “que não dava trabalho”, de repente pára de se alimentar. Fiquei pensando: qual o lugar dessa avó no coração de Guga? Uma mãe que não aparece, mas de quem , segundo o relato da avó, ele gosta muito. E o avô, seria ele a pessoa mais acolhedora? O único a dar brecha, possibilitando à criança dormir, por movimentos de abrir e fechar os cílios desse avô. E o pai? Essas questões seriam buracos nos quais Guga tenta gritar o seu desespero? E mais, o que Guga recusa ao não se alimentar?

Numa conversa individualizada com a avó, perguntei: “Há algo que te impede de ser mãe dessa criança?” Responde assustada: “Nada impede. Eu sou mãe dele. Sinto ciúmes dele com o Chico. Guga gosta mais dele do que de mim.” Queixa-se da falta de aproximação do pai e da mãe e continua: “Guga é tudo para mim. Nossa preocupação é só com a comida”. Digo que Guga teve falta e continua na falta. Logo em seguida, em uma outra sessão, a pedido da avó, inicia nossa conversa assim: “Eu nunca tinha pensado nisso. Pensava que eu tinha assumido o lugar de mãe. Fui para casa e fiquei remoendo nossa conversa.” A avó relata dificuldades da mãe – inclusive uso de álcool e talvez de drogas, uma pessoa em quem não se pode confiar, instável e que não conseguiria assumir responsabilidade –, mas sempre imaginava Guga voltando para ela. “O importante é que você está podendo pensar nisso”, digo a ela.

Em uma conversa com o pai, veio relatando ter casado muito cedo, aos 18 anos de idade e a mãe aos 16 anos, separaram-se com 22 e 20 anos, respectivamente. “Os avós superprotegem, e meu lugar percebo como muito ausente, me acomodei.”, diz o pai. Demonstrou, naquele momento, enfraquecido em seu lugar de pai; porém, parece abrir uma brecha para poder falar do desejo de aproximação e de ser um bom pai. “Quero aproximar e ser um bom pai.” E pergunto: “Qual o seu lugar na vida de Guga?” Responde: “Não consigo ter um lugar. Sempre que eu chamo sua atenção, o Chico diz: ‘Deixa ele quieto, o bichinho tá cansado’. Não quero bater de frente com ele. Tenho medo dele se afastar de mim. Não fui um bom pai. Não sou forte. Às vezes penso em levá-lo para minha casa, mas eles se apegaram no menino.” Eu disse a ele: “Parece sentir-se enfraquecido no seu lugar de pai, mas este lugar pode ser construído independente do lugar no qual Guga mora. Guga está em busca de um lugar afetivo.” No final da sessão, pergunto sobre o pagamento da sessão no sentido de chamá-lo ao tratamento, ele responde: “Minha mãe vê isso, é ela quem toma conta disso.” Após várias faltas às sessões (justificando problemas de trabalho) e com a

chegada do fim do ano, eles desaparecem do tratamento. Percebo a falta de referenciais afetivos, e, ao convocá-los a serem sujeitos, eles fogem apavorados. Não consigo me comunicar com eles, ficando sem saber o que aconteceu. Somente em fevereiro consegui contato, quando a avó disse (pelo telefone) aflita: “Guga não come absolutamente nada. Ele está pedindo pela psicóloga”. “Eu exijo que você me leve de volta para a psicóloga!”, diz Guga à avó. Retomamos o tratamento.

Guga, em um contato próximo, através do jogo *damas*, expressa seus sentimentos: “Tô ferrado, tô fodido!! Mas vamos lá!!”. Fazia-me perguntas frequentes como: “Onde é a casa do Tarzan? Onde é sua casa? Você tem casa? E filhos?” Respondo: “Será que o Tarzan tem casa ou vive abandonado?” Percebia nele uma criança muito entristecida, mas que não desistia; quando perdia, queria jogar novamente e, quando ganhava, ficava excitado. Mas, não desistia de quê? É uma criança, abandonada, que luta para ter um lugar, o que me impressionou desde nossos primeiros contatos, exigindo até a volta ao tratamento.

Podemos dizer, uma vivência de pura ausência. Um criança angustiada, sem referenciais afetivos, na qual o outro não portava a ajuda necessária para tirá-lo do caos avassalador; um *eu* fragilizado, no qual o objeto hostil presentificou-se e fez com que as experiências de desprazer se sobrepusessem às de prazer; uma ausência de objeto gratificador que pudesse deixar um experiência prazerosa. Podemos pensar em uma criança com a vivência de abandono e desamparo quase ao seu extremo; podemos dizer: uma criança deprimida; uma criança apagada, cujo sofrimento ninguém percebia. Por tudo isso, seu corpo gritou (ou silenciou-se?!). Guga, sempre um menino bonzinho, precisou parar de se alimentar para denunciar sua dor.

No texto *Luto e Melancolia* (1974c), Freud refere-se a que “das três pré-condições da melancolia – perda do objeto, ambivalência e regressão da libido ao eu –, as duas primeiras também se encontram nas autorrecriações obsessivas que surgem depois da ocorrência

de uma morte” (Freud, 1974c, p. 291). Podemos observar em Guga a não presentificação de uma experiência afetiva a ser vivida. A depressão foi a opção encontrada para falar de um não lugar; expressão de um vazio do *eu*, como afirma Freud: “No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio eu” (Freud, 1974c, p. 278). Guga era uma criança na pura vivência do caos; diminuição dos sentimentos de autoestima, encontrando expressão na autorrecriação. Enquanto no caso Vitório a agressividade pôde ser considerada reação à perda do amor do objeto, no caso de Guga encontramos uma situação ainda mais avassaladora, pois Guga apresenta um empobrecimento em grande escala do *eu*, desprovido de valor, chegando até a negar a vida. A falta de um objeto gratificador fez com que repercutisse em Guga, e também na avó, sentimentos primitivos. Ao sentirem-se fora de uma experiência gratificadora, sentem-se esgotados, esvaindo qualquer possibilidade de acesso, de encontro entre os dois. Entretanto, percebemos a luta de ambos para abrir uma brecha a outra possibilidade; o desejo de serem reconhecidos porta a possibilidade de ocuparem e assumirem um outro lugar no coração um do outro.

Certa dia, Guga traz um brinquedo: “Mamãe me deu”. Depois de mais de um ano juntos, é a primeira vez que fala de sua mãe. “Como é seu relacionamento com ela?”, pergunto. “Ela foi lá ontem. O marido dela é chato, bate nela.” Enquanto vibrávamos para montar o quebra-cabeça, Guga continua a falar: “Sabia que eu fui ao supermercado e um menino perdeu da mãe dele, ele estava perdido e chorando”. Digo a ele que ele também se perdeu de sua mãe e está triste por isso. Em outra sessão, enquanto montávamos um quebra-cabeça, a *Branca de Neve e a Bruxa*, Guga traz à tona a ambivalência dos sentimentos: “Bruxa feia, horrorosa, ridícula, nojenta, malvada. Tenho vontade de bater nela e arrancar a cabeça dela. A outra é legal.” Digo a ele: “Parece que você está entre duas mulheres, uma malvada e outra acolhedora.” Guga, dividido entre o amor e o ódio, começa a expressar seus sentimentos através do jogo *o combate*: “Tô procurando o fracote para destruir o

prisioneiro. Cadê o nojento do prisioneiro?” Indago a ele: “Quem é o fracote?”, e ele responde: “Meu pai é que não é. Vamos ver quem é mais forte. Vou cair dentro do lago!”, diz Guga. Digo a ele: “Será quem é forte e será quem é fraco”?

Em outra sessão: “Nós nunca desenhamos”, diz Guga, pegando as tintas. Ao iniciarmos no papel alguns movimentos, pede-me para ensiná-lo a desenhar. Eu inicio uma paisagem, e ele em seguida desenha um pássaro (anexo, desenho 12). “O que você fez?” Responde: “É um passarinho segurando o bebê.” Indago a ele: “A mamãe segurando um bebê?”. Enquanto desenhávamos, Guga volta a falar do menino que se perdeu de sua mãe. Através das cores, dando forma ao desenho, falei: “Parece que você tem um sonho de reencontrar sua mãe.” Após um silêncio e mais alguns movimentos com o pincel, fiquei imaginando se seria possível realizar esse sonho, desejo de aconchego, de proteção, de colo. “Será que isso é possível? Pois sua mãe não está dando conta nem da sua própria vida”, perguntei a ele. Seria esse sonho possível? Como transformar um sonho que não se sustenta em um sonho possível, que se sustenta? Como possibilitar a essa criança uma idealização na qual ela pudesse se sustentar?

Green (1988, p. 239), no artigo *O complexo da mãe morta*, afirma que a mãe morta é, portanto, ao contrário do que se poderia crer, uma mãe que permanece viva, mas que está, por assim dizer, morta psiquicamente aos olhos da pequena criança de quem ela cuida. Nesse artigo, Green fala de angústias mais primitivas que o bebê experimenta, afirmando que essas angústias referem-se a dois tipos: à angústia da castração e à perda do objeto.

A angústia de castração pode ser legitimamente fundada como subsumindo das angústias ligadas à ‘coisinha destacada do corpo’, quer se trate do pênis, das fezes, da criança. O que dá a esta classe sua unidade, é que a castração sempre é evocada no contexto de uma ferida corporal associada a um ato sangrento. Em contrapartida, quando se trata do conceito da perda do seio, ou da perda do

objeto, e inclusive das ameaças reativas à perda ou à proteção do *Supereu* e, de uma maneira geral, de todas as ameaças de abandono, o contexto nunca é sanguinário. Evidentemente, todas as formas de angústia vêm acompanhadas de destrutividade, a castração também, já que a ferida é produto de uma destruição. Mas esta destrutividade não tem qualquer relação com uma mutilação sangrenta; ela tem as cores do luto: preto ou branco. Preto como depressão grave, branco como nos estados de vazio aos quais se dá agora uma atenção justificada (Green, 1988, p. 243).

As dificuldades de Guga parecem se presentificar em um campo anterior ao da castração, em um campo no qual as relações primitivas não se fizeram presentes no sangue, no conflito, na competitividade, mas na cor da depressão. Enquanto o lugar sanguinário nos remete ao sentido de disputa, concorrência, aproximando-se mais do caso de João, como vimos anteriormente, Guga, dá-nos a impressão de algo anterior. É a crueldade da ferida do abandono no qual perturbações primitivas na relação mãe-criança que tornaram a constituição do *eu* sua travessia e sua ultrapassagem mais difícil. A teoria psicanalítica compartilha e admite a ideia de que é a angústia da perda do seio o momento fundamental da estruturação do psiquismo, durante o qual instaura-se uma nova relação com a realidade.

Marion (2006), refletindo sobre dois filmes – *O império dos sentidos* (1976) e *Flores partidas* (2006) –, compartilha com Green a ideia da importância da construção desse lugar primitivo, acrescentando-nos a fundamental relevância em sermos seduzidos pelo outro. Assim, afirma: “Voltando à mãe morta de Green, é aquela que não tem libido disponível para seduzir o bebê, o que resulta numa inscrição negativa do desejo” (Marion, 2006, p. 120). Segundo a autora, a sedução necessária desperta o desejo de presença, do seio, da voz, enquanto a morte fria retratada no filme *Flores partidas* mostra o desinvestimento objetal,

como Guga, uma criança, desinvestida de cuidados, marcada por perdas precoces antes de o *eu* poder se constituir na esperança e na segurança necessária nos primeiros tempos de vida.

Ao retomarmos Winnicott referindo-se à ilusão necessária que necessitamos a fim de enfrentarmos as decepções, ou seja, ilusão como campo constitutivo da experiência, Pontalis nos esclarece “que a ilusão nasce indefinidamente, encontrando na decepção sua capacidade renovada de figurar a ausência, de transformar o interdito originário numa manutenção atual do impossível” (Pontalis, 2005b, p. 112). A decepção apontada por Winnicott vem num momento seguinte ao da ilusão e podemos aproxima-lo do pensamento freudiano quando o *eu* trabalha sobre os restos do outro, ou seja, na capacidade de esse *eu* erguer-se a partir das perdas. Winnicott, ao referir-se a casos mais graves, nos afirma que “alguns pacientes encontram a decepção muito cedo” (Winnicott, 1994a, p. 17). Decepção, uma vez lançada, não pode mais ser apoiada em nada, mas, como que enlouquecendo, arrasta-se em seu movimento próprio de desrealização. Ela ultrapassa por saltos e por brechas a capacidade de suportar, colocando o sujeito fora de seu alcance, adquirindo um poder cada vez mais invasivo, impedindo que o *eu* possa se anunciar ante os percalços que a vida impõe. Podemos dizer que Guga não teve tempo para construir a ilusão necessária, base para a esperança e encantamento da vida, apegando-se mais a um mecanismo delirante para não cair em um abismo sem fim.

Seguindo esse pensamento, podemos pensar: em que medida a vivência desse caminho proposto por Winnicott (ilusão/decepção) estaria arremessada de forma inversa na sociedade atual? Na contemporaneidade, em que medida a decepção marca a vivência?

O homem desiludido precocemente mostra um *eu-imagem* que não se deu tempo para se constituir efetivamente no outro, mas uma medida desesperada de fechar feridas antigas. “Toda organização individual ou coletiva ou ideologia – tenta a seu modo fechar a ferida e evitar que ela se torne luto” (Pontalis, 2005b, p. 112). A vivência arrebatadora da

desilusão não dá tempo para a experiência da perda, parecendo um marco da inutilidade da sustentação de qualquer desejo, marcando o esgotamento inexorável da linguagem, que se confunde com o silêncio; uma dor implacável do sentimento de ser inútil, de não ser reconhecido pelo desejo do outro, do não pertencimento ao universo desse outro. Na falta de encantamento por parte do objeto, resta o desencantamento pela imagem de si.

Guga vai encontrando na terapeuta uma presença na qual pudesse confiar. Eu sentia, um prazer enorme em receber essa criança; nossos encontros não eram de muitas palavras, eram de *presença*. Guga entra na sala, esconde-se na almofada, tenta me sufocar com ela e volta a se esconder. Ri, dá gargalhadas, joga em mim um sapo, esconde material do armário e me pede para achar. Guga quer ser achado. De repente, deita-se no sofá: “Estou com preguiça. Será que vamos dar conta?”, diz brincando de esconde-esconde comigo e guerreando com espada. Guga quer ser achado pela avó e construir com ela um novo lugar através de movimento ambivalente entre dúvida, amor e ódio que passa a fazer parte do cenário das sessões por um longo tempo.

Freud (1976), observou seu neto brincando com o carretel em um movimento de segurá-lo pelo cordão e arremessá-lo de forma que o carretel desaparecesse por entre as cortinas; em êxtase, a criança puxava-o, saudando o seu reaparecimento com um alegre “*da!*”. Esse jogo, que Freud chamou *Fort-da*, diz respeito ao desaparecimento e retorno do objeto, ao ir e vir, fazendo-se presença/ausência do *objeto-mãe*. “Talvez se possa responder que a partida dela tinha de ser encenada como preliminar necessária a seu alegre retorno.” (Freud, 1976d, p. 27). Guga já podia vivenciar a presença/ausência dos seus objetos, “deixar a mãe ir embora sem protestar” (Freud, 1976d, p. 27), e o *objeto-terapeuta* já podia desaparecer e aparecer; era mais confiável poder me machucar ou até me matar em sua fantasia, sem se desesperar.

Winnicott (1982) afirma que a criança possui uma fantasia, desde pequena, de ser descoberta, ou seja, uma necessidade premente de se comunicar e a necessidade ainda mais premente de não ser encontrado. “É um sofisticado jogo de esconder em que *é uma alegria estar escondido mas um desastre não ser achado*” (Winnicott, 1982, p. 169, grifo do autor). Essa belíssima construção de Winnicott nos remete à importância de um ambiente no qual o objeto possa ser encontrado, um lugar onde acolhê-lo; e, por outro lado, a perda do amor e o fracasso dessa perda podem deixar atrás de si um dano considerado uma ferida narcisista, de difícil cicatrização ou talvez um dano irreparável.

Numa das sessões com a avó, ela relata que ele melhorou bastante com ela: “Tá mais próximo. Chega, me abraça. Da minha parte também melhorei. Eu não tinha dado conta que não conseguia assumir o lugar materno. Sentia como se a qualquer hora ele fosse embora. Era como se ele não participasse da família. Já fiz vários planos de mudar, ele não estava nos meus planos. Voltou a se alimentar, largou a mamadeira e o bico, escolhe suas roupas, foi sozinho no aniversário do amigo, fica mais em casa e menos tempo na rua. Vejo-o com mais autonomia. Eu era apagada na história. Agora me sinto a mãe dele”.

Fizemos várias atividades construtivas, como o *saci* e *mula sem cabeça*. Guga trazia o material de casa ou me pedia para comprar outro. Certo dia, Guga chegou e disse: “Hoje quero fazer uma casa, mas falta isopor.” Digo: “Está com vontade de fazer uma casa?”, e responde “Sim, quero”. “Podemos comprar agora o material, em frente à clínica tem uma papelaria”. Pergunta: “Agora? Como?” Nunca havia me acontecido sair do *setting*; porém, naquele momento, o garoto suscitou em mim esse desejo. Saímos, passamos pela avó, que sorriu. Foi a primeira vez que saímos da sala. Guga escolheu o isopor e voltamos. A casa somente começou a ser construída. Sem dizermos muito, fomos construindo um sonho. “Você está construindo sua casa”. Um movimento de Guga que oscila entre o sonho talvez impossível, ou seja, a perda, e a busca de um sonho possível.

Mesmo nessa vivência da cor da depressão, Guga suscitou em mim e na avó um lugar de mobilidade; havia no menino uma brecha, uma possibilidade, uma prontidão, assegurando assim uma linha tênue entre a perda e a esperança, entre a criança e o mundo. Uma abertura para o inédito. Uma criança que não desistiu do sonho. Uma criança que precisou de tão pouco para dar saltos em direção a um sonho possível, cuja avó também, por uma simples reflexão, pôde dar vazão ao desejo de prontidão para acolher essa criança.

CONCLUSÃO

O estudo do desamparo traz o sujeito freudiano marcado pela condição “Eu sou desamparado”. O homem veio desse berço do desamparo. Não há como escaparmos disso, é intrínseco ao homem.

Inicialmente, Freud estabeleceu um sentido do desamparo como presença; depois, como ausência, para, finalmente, terminar com o hiato entre presença e ausência, e nesse hiato, presentifica-se a ilusão fugaz da palavra. É essa fascinação presença/ausência que move o homem, sustenta-o e abre os invólucros das possibilidades em que o *eu-ilusão* toma seu posto como forma de abrandar o desamparo que dilacera o homem.

Em nossa fragilidade diante da incapacidade de sobrevivermos por nossos próprios meios – na angústia diante da separação do objeto de amor, no medo da finitude da vida, na fragilidade do corpo, na força da natureza, no mal-estar e nas ilusões de proteção –, o desamparo apresenta-se a cada pessoa com um jeito particular de, a partir dele, construir uma nova forma de ser ante a própria fragilidade. Dar-se conta de que somos por natureza desamparados é suportar satisfações parciais; suportar que não há felicidade completa. Pode ser duro demais nos percebermos sozinhos, ou até uma tarefa impossível. Dessa forma, a estranheza do desamparo e a angústia são noções que norteiam a apreensão psicanalítica dos mais diversos processos do sujeito e da cultura.

A clínica mostra que alguns pais têm dificuldades em suportar esse estranhamento, inerente à condição humana, e usam mecanismos defensivos como forma de suportar esse lugar desconhecido, incerto, duvidoso, sendo que essas dificuldades revelam um universo no qual os valores não encontram uma carga afetiva e efetiva, dando a impressão de existir um caminho único a ser trilhado. A relação de alguns pais com seus filhos parece não ter muitas versões, e na busca de um sentido seguro demais, fechados às questões, obturam o

desarranjo que é próprio de ser humano. Manifestam uma forma blindada de ser, opacificando sua singularidade – o que destitui a relação com o outro, tornando esse mesmo outro invisível –, enquanto outros vivem aferrados a normas, a obrigações, ao cumprimento do que se espera deles, sem encontrar prazer algum no processo em se constituir pai e mãe, fazendo da relação com o outro algo mais que pura formalidade. Quando chegam a vislumbrar que alguma coisa não anda, que sua vida carece de autenticidade, vêm à consulta quando já estão no limite; e o que percebemos é a inacessibilidade da palavra.

Tratamos de sujeitos que perderam sua capacidade de sonhar, cujo mecanismo de defesa é uma alienação de toda fonte de prazer, couraça que substitui o corpo pulsional; sujeitos cujo desamparo é radical, buscando mecanismos que os proteja do temor de um transbordamento ou de uma aniquilação, cuja dimensão intuimos analiticamente.

No caso de Tereza, do Leão e da mãe de Guga, podemos compreender esses pais como em uma condição de extrema fragilidade; casos em que condição afetiva primitiva e ausência de um alicerce narcísico não podiam portar uma ajuda alheia necessária para acolher o caos de seus filhos. São pais que na deficiência em propiciar uma experiência gratificadora aos filhos, necessitam, por sua vez, de serem amparados. São pacientes cuja infância foi marcada por excessos traumáticos, e que reatualizam nos filhos a experiência avassaladora e cruel do estado de desamparo que outrora lhes sobressaltou. O filho pode revelar o lugar insuportável que leva muitos pais a não aguentarem se ver na imagem do filho, pois ela remete a vivências antigas. Isso nos leva a pensar que filhos e pais estão postos na mesma posição e sujeitos às mesmas vicissitudes, ou seja, a implicação da relação dos pais com suas histórias estará, conseqüentemente, repetida e atualizada na história dos filhos. O lugar que o filho ocupa na relação fantasmática desses pais sustenta uma marca da qual eles deverão dar conta, suportando-a no seu percurso de se fazer sujeito.

A clínica mostra que todas as crianças queriam permanecer no tratamento, o que nos assinala que mesmo uma angústia transbordante localizada tanto nos pais como na criança parece se mexer, borbulhar. Há algo que abala o estado mítico primitivo e original, levando o ser humano a um movimento, cada um à sua maneira, com seus rearranjos. O trajeto sinuoso dos filhos pontilha uma angústia transbordante nesses pais, uma lacuna, um hiato, um sentido que não cessa de *re-inscrever*, de se completar, de se refazer, de se deslocar, o que nos leva a pensar que o desamparo do filho pode representar uma saída positiva para os pais por suscitar neles o desejo de serem melhores, de aproximação e de mudança.

Dessa forma, é nos impasses que travamos na relação com o outro que se abre a possibilidade de nos colocarmos ante os novos questionamentos. Se é pela imagem que construímos de nós mesmos a partir do *outro-cuidador* que podemos identificar o progressivo desvelamento do sentido de desamparo ao ser interpretado por cada sujeito, o desamparo, portanto, está atrelado ao modo pelo qual cada um constrói seu jeito singular a partir do outro, de uma experiência a dois, na qual o desejo não pode ser desvendado, destrinchado. Dessa forma, a partir de uma dimensão do doloroso, há a possibilidade que se revela na decisão do sujeito de decifrar um enigma, de assumir seu destino.

Em que a vivência clínica pode nos ajudar a compreender a vivência na contemporaneidade? A vivência clínica nos mostra que somos chamados a fazer uma leitura da civilização. Ouvir a civilização, o homem moderno, se faz necessário em tempos tão sombrios. A clínica nos mostra um estranhamento das relações humanas. Relações muito desafetadas e distantes da particularidade. Percebemos que, na tentativa de proteção contra o desamparo, o sujeito hoje pode fazer uso de modalidades subjetivas que, no nosso estudo, privilegiam o narcisismo do *eu*, contrapondo noção de alteridade. A vivência atual tem colocado o homem, muitas vezes, conectado a uma ilusão de estar junto, porém desconectado de si mesmo, o que revela uma vivência obturada, fechada na capacidade de

sentir, algo compactado. Portanto, a clínica mostrou que se há o atravessamento da sexualidade, um outro movimento se ergue, inquietando-nos, intrigando-nos e pulsando. Podemos apreender disso que a condição paradoxal do desamparo é surpreendente.

Analogamente, a constituição do *eu* é sempre uma aventura em trilhas inesperadas. Os mapas parecem dar a ilusão da garantia da trilha, mas o trilhador se esquece de que a essência da aventura está no descobrir. Esse é o caminho desse outro *eu* que se lança no caminho do desejo, no caminho da trilha, do atalho, da tensão que não cessa de articular, costurar, consumir, consumir, satisfazer, usufruir. Podemos entender que não existe identidade sem passar pelo atravessamento do outro e pela perda desse outro. Para isso, contudo, é preciso que a individualidade atravesse o território “desértico” do desamparo, o território de um pouco do outro e de nós mesmos mediante o qual essa construção se dará e se tornará possível, fazendo com que o sujeito suporte essa dor e talvez o horror que tal percurso promove. Isso porque se a perda é a condição, é também o que permite ao sujeito o acesso ao desejo e à liberdade. A importância desse processo para o nosso trabalho está na capacidade de cada pessoa transformar os restos da experiência em uma potência criativa, ou seja, em transformar a relação com o outro em um jogo de faz de conta, no qual possam fazer das palavras o brincar e da presença/ausência um jogo, permeando, transformado esses restos em potencial de esperança e criatividade.

A infância dura a vida inteira. É ela que vem animar amplos aspectos da vida adulta. A infância vive em nós e nunca abandona as suas moradas noturnas e, muitas vezes, vem velar o nosso sono e nossos sonhos e, na vida desperta, trabalha sobre a nossa história trazendo o seu benefício. É preciso viver com a criança que fomos.

Dessa forma, convidamos o homem contemporâneo a reconciliar-se com sua essência, pois a capacidade do ser humano de erguer-se perante as perdas se faz presente desde suas origens. Se estamos no campo da alteridade, há a possibilidade, nem que seja

mínima, de nos erguermos ante o caos, capacidade essa de abertura para nos estruturar no abismo de nossa existência. Convidamos o homem contemporâneo a brincar com os restos da experiência, a juntar, a arremessar, pois a passagem de um resto para outro resto, de uma experiência para outra, coloca-nos tanto na condição de insuficiência, sujeitos a eventualidades, como na condição de sermos capazes de movimentar e transformar a precariedade humana.

A condição do humano implica a valorização do percurso, do movimento, da história que se desenrolou para que ele chegasse ao ponto em que agora se encontra. A construção da singularidade é revelada por uma história cheia de falhas, contradições e retrocessos. Dessa forma, o *eu* se *des-enrola* e negocia, ou tenta negociar, com a angústia das perdas. Recorrer-se-à, pois, ao *eu-ilusão* para pôr em cena aquilo que nos martiriza. Apesar de sermos feitos em pedaços, o *eu-ilusão* tem o poder de transformar a angústia devoradora em algo criativo. O *eu-ilusão* torna-se, nessa travessia, o guardião da vida, ele luta com sua força como forma de resguardar a angústia que consome cada um de nós. O *eu-ilusão* protege o sujeito da violência do estado de desamparo, resiste às cristalizações do afeto, às relações coisificadas, à morte e resguarda o novo. Dessa forma, ajuda alheia e sexualidade se entrelaçam, constituindo a base sobre a qual despontamos para o desejo. Ao cuidar e sermos cuidados, recuperamos nossa condição de sobrevivência no desamparo, condição que carrega a humanidade. O *eu-ilusão* mostra uma tentativa de ordenação inteligível no mundo juntamente com a desordem. Se desamparo traz, a princípio, ideia de finitude, imobilidade, eterno aspecto gélido, podemos tomar nossa marca psíquica como registro inexorável e torná-la, a um só tempo, imprescindível para ir até o outro e voltar a nós mesmos recompensados, reconciliados com nossa condição.

A tradução da palavra *desamparo* é na sua radicalidade mais profunda, ambígua, multiforme, paradoxal. As sombras imprevisíveis do desamparo, que obscurecem seu

discernimento e o levam a decisões desastrosas, podem, por sua vez, fazer do drama humano um caráter não absoluto. Desamparo, portanto, é o ancoradouro que garante a continuidade da espécie, ao mesmo tempo em que coloca o *ser* de frente para o outro, no lugar do *não-ser*. Isso implica riscos que exigem ousadia e criatividade. Isso dá uma consciência de raiz, reconforta-nos. Se os dramas não se apagam, podem renascer, fortalecendo-nos para os impasses que a vida nos impõe.

A condição paradoxal do desamparo leva-nos a pensar que se, por um lado, o desamparo nos é imposto, é causa do humano, por outro lado, o mesmo desamparo coloca-nos como seres capazes de refletir e pôr em evidência nossa capacidade de dar um outro viés para nossa fragilidade.

Freud leva-nos a pensar que a tradução da palavra *desamparo* abarca um sentido mais complexo do que a tradução do dicionário ao declarar em meio à devastação da guerra que “[...] nada perdeu com a descoberta de sua fragilidade. Reconstruiremos tudo o que a guerra destruiu, e talvez num terreno mais firme e de forma mais duradoura do que antes” (Freud, 1974b, p. 348). Quando tudo parece alcançar o limite extremo, isto é, quando a dor e a angústia estão para ser arrematadas, novas transformações, novas criações e novas lutas põem-se em marcha.

Dessa forma, se estamos no campo da alteridade, nossa capacidade de nos erguer se faz presente desde as origens, porque desde as origens somos imersos na crueldade do caos e fascinados pelo prazer/desprazer que o outro nos dá. É a vida lutando com a morte e contra a morte; dimensão dolorosa e paradoxal na medida em que o ser humano é dependente do outro; um *eu* marcado pelo *outro-cuidador* que cuida de si, debruça sobre si mesmo, mas não recua ante si mesmo; capacidade, nem que seja mínima, de enfrentar o desconhecido, o estranhamento de nós mesmos. É em tal estado que nos inscreveremos no universo humano ao sermos nomeados e interpretados pelo outro.

Por outro lado, a decisão do humano para com sua humanidade passa, obrigatoriamente, por uma relação com o outro, que escapa, falha, trazendo o reconhecimento do desamparo ante a arbitrariedade das palavras, do discurso. Para a compreensão do *sentido de desamparo*, ou seja, para que seu sentido seja apreendido, é necessária uma pausa, um silêncio no discurso, um desenrolar. O *eu* se desenrola entre duas tendências originárias: presença e ausência. Tais tendências não se contradizem, antes, se enquadram em uma imbricação ou em seu entrelaçamento essencial.

Da irremediabilidade do desamparo à remediabilidade via cuidados, podemos entender que a dimensão do desamparo não tem um caráter absoluto, porém, ao mesmo tempo em que a incapacidade de nos virar por nossos próprios meios tanto nos abate, nos aprisiona, quanto nos norteia, indica o caminho do desejo.

O homem carrega, desde suas origens, o desejo de ser reconhecido e de ser cuidado. Ele busca ardentemente o *outro*, perdido na presença e na ausência. Daí, o *eu* inventa-se a partir de uma imagem de reconhecimento. Devido a nossa fragilidade, o sujeito tem de se criar, se virar. A partir do abismo primordial, infinitamente aberto e escuro, onde todas as coisas se confundem, surge o *eu-outro*. A partir dessa desordem total é que o mundo tem seu início e o seu possível desenvolvimento ordenado. Mais ainda: essa ordem pode ser endereçada aos seres humanos que povoam este mundo e que o transformam por meio da cultura, vale dizer, do trabalho, do sangue, do sofrimento, da crueldade, da arte etc. Mas o que é a cultura, a ilusão, senão modos de se negociar com a angústia ou, em outros termos, de canalizar a tensão do estado de desamparo primordial, que se tornou insuportável e que ameaça romper de maneira definitiva e irreparável a condição humana? Para isso existe o encanto da ilusão, que nos permite inventar, criar e tecer o *outro*, que, por sua vez, poderá ser relido, reinterpretado e comunicado aos outros *eus* por intermédio da linguagem, da mentira, da fantasia.

Desamparo: condição de causalidade, de movimento e de vir a ser; um vir a ser que não cessa de passar, de fluir, de refluir, de escorrer e retornar. Nunca se remata, nunca se conclui, nunca termina de se superar. Sombra e luz, crepúsculo e aurora, noite e dia: assim é a travessia do *eu*; e, quase ao cair no abismo da noite, aproxima-se um outro *eu* para nos cobrir e nos envolver nos braços da sedução e do desejo de amor; o outro *eu*, tirando-nos de uma emboscada de desespero. Na fronteira entre o suportável e o insuportável do desamparo é o que traduz nós mesmos. Reconhecer isso é a brecha entre o corpo e as palavras. Assim, a dureza da vida, o fantasma da morte, da solidão, do abandono, do futuro, não podem ser ditos em palavras nem amparados, mas sustentados pelo desejo do outro que nos leva a dormir, sonhar e despertar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A.B.L. Academia Brasileira de Letras (2008). *Dicionário escolar da língua portuguesa. Nova ortografia da língua portuguesa*. (2ª. Ed.). São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Bettelheim, B. (1982). *Freud e a alma humana*. São Paulo. Cultrix.

Bleichmar, S.(1993). *Nas origens do sujeito psíquico: Do mito à história*. (2ª ed. pp. 9-40). Porto Alegre: Artes médicas.

Bauman, Z.(2004). *Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Birman, J. (2000). *Mal-estar na atualidade. A psicanálise e as novas formas de subjetivação* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Breuer, J.e Freud, S.(1987). Casos clínicos. Estudos sobre histeria. Caso Miss Lucy R. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (2ªed. Vol. 2, pp.127-142). Rio de Janeiro: Imago (texto original: 1893-1895).

Bueno, S.(1996). *Minidicionário inglês-português/português-inglês*. São Paulo: FTD.

Camargos, Próchno & Romera.(2009). *Desamparo em Nietzsche e em Freud*. Artigo publicado na revista *Pesquisas e práticas Psicossociais* 3(2).(pp.157-166). São João del-Rei, Março 2009.

Costa, J. Freire.(1999). *O mito do desamparo*. Texto apresentado no V Fórum Brasileiro de Psicanálise, Recife-PE.17 a 20 de Junho de 1999. Disponível em <http://jfreirecosta.sites.uol.com.br>. (pp.1-60). A referência completa deste texto é Costa, J. Freire. O mito psicanalítico do desamparo. Em: *Revista Agora*,V.3, N.1, Rio de janeiro, 2000, 25-47.

Feres, C.(1997). *A constituição da noção de eu na psicanálise freudiana e suas funções de sujeito*. Dissertação de mestrado, Instituto de Psicologia. UNB. Brasília.DF. Brasil.

Feres, C.(2009). *A sombra do objeto: Considerações sobre a constituição do eu na psicanálise freudiana*. Tese de doutorado, Instituto de Psicologia, UNB. Brasília. DF. Brasil.

Freud, S.(1969). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 12, pp. 273-286). Rio de Janeiro: Imago. (texto original: 1911).

_____.(1970). Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 11, pp.53-124). Rio de Janeiro: Imago (texto original: 1910).

_____.(1974a). Sobre o narcisismo: uma introdução. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 14, pp.85-119). Rio de Janeiro: Imago (texto original: 1914).

_____.(1974b). Sobre a transitoriedade. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 14, pp.345-348). Rio de Janeiro: Imago. (texto original: 1915).

_____.(1974c). Luto e melancolia. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 271-291). Rio de Janeiro: Imago. (texto original: 1915).

_____.(1974d). O futuro de uma ilusão. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 13-71). Rio de Janeiro: Imago. (texto original: 1927).

_____.(1974e). O Mal estar na Civilização. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 75-171). Rio de Janeiro: Imago. (texto original: 1929).

_____.(1976a). Escritores criativos e devaneios. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 9, pp.147-158). Rio de Janeiro: Imago. (texto original: 1907).

_____.(1976b). Conferência XXIII. O caminho da formação dos sintomas. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol.16, pp.419-439). Rio de Janeiro: Imago (texto original: 1917).

_____.(1976c). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 17, pp.169-179). Rio de Janeiro: Imago. (texto original: 1917).

_____.(1976d). Além do princípio do prazer. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. (Vol. 18, pp.13-85). Rio de Janeiro: Imago (texto original: 1920).

_____.(1976e). Psicologia de grupo e a análise do eu. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. 18, pp.89-179). Rio de Janeiro: Imago (texto original: 1921).

_____.(1976 f). O 'estranho'. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. 17, pp.275-314). Rio de Janeiro: Imago (texto original: 1919).

_____.(1976g). Inibições, Sintomas e Angústia. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. (Vol.20, pp.95-198). Rio de Janeiro: Imago. (texto original: 1926).

Freud, S e Einstein.(1976h). Por que a guerra? Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. (Vol.22, pp. 241-259). Rio de Janeiro: Imago. (texto original: 1932).

Freud, S.(1987). A interpretação dos sonhos. (1ª parte). Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (2ªed. Vol. 4, pp.141-150). Rio de Janeiro: Imago (texto original: 1900).

_____.(1989). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (2ª ed.Vol.7, pp.127-161). Rio de Janeiro: Imago. (texto original: 1905).

_____.(1990a). Projeto para uma psicologia científica. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (3ª ed. Vol. 1, pp.387-529). Rio de Janeiro: Imago (texto original: 1895).

_____.(1990b). Carta 52. (06 de dezembro de 1896). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (3ª ed. Vol. 1, pp.324-331). Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: (texto original: 1896).

_____.(1990b). Carta 66.(07 de julho de 1897). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess.Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (3ª ed. Vol. I, pp.355-356). Rio de Janeiro: Imago (texto original: 1897).

_____.(1990b). Carta 69.(21 de dezembro de 1897). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess.Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (3ªed Vol. 1, pp.357-359). Rio de Janeiro: Imago (texto original: 1897).

_____.(2007). O id e o eu. Em: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*.Vol. III. Tradução de Hanns, L. Rio de Janeiro: Imago (Texto original:1923).

Fuks, Betty.B.(2007). Freud e a cultura. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Zahar.

Garcia-Roza, L.A. (1998). O projeto de 1895. Em: *Introdução à metapsicologia freudiana*. (7ª ed. Vol.1, pp. 69-195). Rio de Janeiro: Zahar.

_____.(2004). Narcisismo. Em: *Introdução à Metapsicologia freudiana*. (6ª ed.Vol 3,pp.18-78). Rio de Janeiro: Zahar.

Guaglia,G. (2006). *A dimensão trágica da Hilflosigkeit em Freud*. Dissertação de mestrado, Instituto de psicologia. UNB, Brasília. DF. Brasil.

Green, A.(1988). A angústia e o narcisismo. Em: *Narcisismo de vida/ Narcisismo de morte*. (pp.143-185). São Paulo: Escuta.

_____.(1988). A mãe morta. Em: *Narcismo de vida/Narcismo de morte*. (pp.239-302). São Paulo: Escuta.

Hanns, L.(1996). *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

Herrmann, F.(1993). Desejo, representação e clínica da crença. Em: *Clínica psicanalítica*. (2ª ed.pp.125-146). Brasiliense.

_____.(1997). O ato. Em: *Psicanálise do Quotidiano*. (pp.162-177). Porto Alegre: Artes Médicas.

_____.(1999a). *O que é Psicanálise. Para iniciantes ou não...* (13ª ed). São Paulo: Psique.

_____.(1999b). O disfarce. Em: *A Psique e o eu*. (pp.145-220). São Paulo: Hepsyche.

_____.(1999b). O eu no fígado da pedra. Em: *A Psique e o eu*.(pp.43-143). São Paulo: Hepsyche.

_____.(2004). *Apesar dos pesares. Breve contribuição ao estudo da obesidade*. Trabalho apresentado na II Jornada Psicanalítica sobre Transtornos Alimentares. Sociedade Brasileira de São Paulo, São Paulo/SP.

Lacan, J.(1998). O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. Em: *Escritos*. (pp. 96-103). Rio de Janeiro: Zahar.

Laplanche, J. Pontalis, J.(1970). Vocabulário de Psicanálise. São Paulo: Martins Fontes.

Lash, C. (1983). *A cultura do narcisismo: A vida americana numa Era de esperanças em declínio*. (pp.23-54). Rio de Janeiro: Imago.

Luft.(1997). *Minidicionário da língua portuguesa*. Ática. São Paulo.

Machado, Irene.(1994). *Literatura e redação* Resumo da autora a partir do Dicionário de mitologia grega e romana, de Mário gama Kury. (pp. 142-3). São Paulo: Scipione.

Martins, A.(1998). *Desamparo: onipotência, narcisismo e univocidade*. Artigo apresentado na V jornada de psicanálise CPRJ. Publicado no Cadernos de Psicanálise do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro, a.20, n.12, p.57-67. Rio de Janeiro.

Minerbo, M.(2006). *Duas faces de Tântatos: O império dos sentidos e Flores partidas*. Artigo publicado na revista IDE. São Paulo, 29(43),115-122, novembro de 2006.

Nietzsche, F.(1998). *Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém*. (9ª ed.) Rio de Janeiro: Bertrand Brasil (texto original:1883-1885).

Pontalis. J.B.(2005a). A dor de não sonhar. Em: *Entre o sonho e a dor*. (pp.9-19). Aparecida. S.P: Ideias Letras.

Pontalis. J.B.(2005b). A ilusão mantida. Em: *Entre o sonho e a dor*. (pp.103-112). Aparecida. S.P: Ideias Letras.

Romera & Torrecillas.(1988). *Bloco da solidão. Angústia no desamparo*. Trabalho apresentado ao XXII Congresso Latino Americano de Psicanálise. Alter – Jornal de Estudos Psicanalíticos, Vol. XIX, n. 2. (pp.1-8).

Rosolato, Guy.(1999). *A força do desejo. O âmagô da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

Tochtrop, L.(2001). *Dicionário alemão-português*. (10 ed.). São Paulo: Globo.

Violante, M.L. (1994). *A criança mal-amada: estudo sobre a potencialidade melancólica*. (2ª ed). Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes.

Winnicott, D.W.(1975a). O brincar. Em: *O brincar e a realidade* (pp.59-93). Rio de Janeiro: Imago.

_____.(1975b). A criatividade e suas origens. Em: *O brincar e a realidade*. (pp.95-120). Rio de Janeiro: Imago.

_____.(1975c). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. Em: *O brincar e a realidade*.(pp.13-44). Rio de Janeiro: Imago.

_____.1982). Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos. Em: *O ambiente e os processos de maturação: estudo sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. (pp.163-174). Porto Alegre: Artes Médicas (Texto original: 1963).

_____.(1988). Preocupação Materna Primária. Em: *Da pediatria à psicanálise.Textos selecionados*. (3ªed. pp. 491-498). Rio de Janeiro: Francisco Alves (texto original:1956).

_____.(1990). Estabelecimento da relação com a realidade externa. Em: *Natureza humana*. (pp.120-135). Rio de Janeiro. Imago.

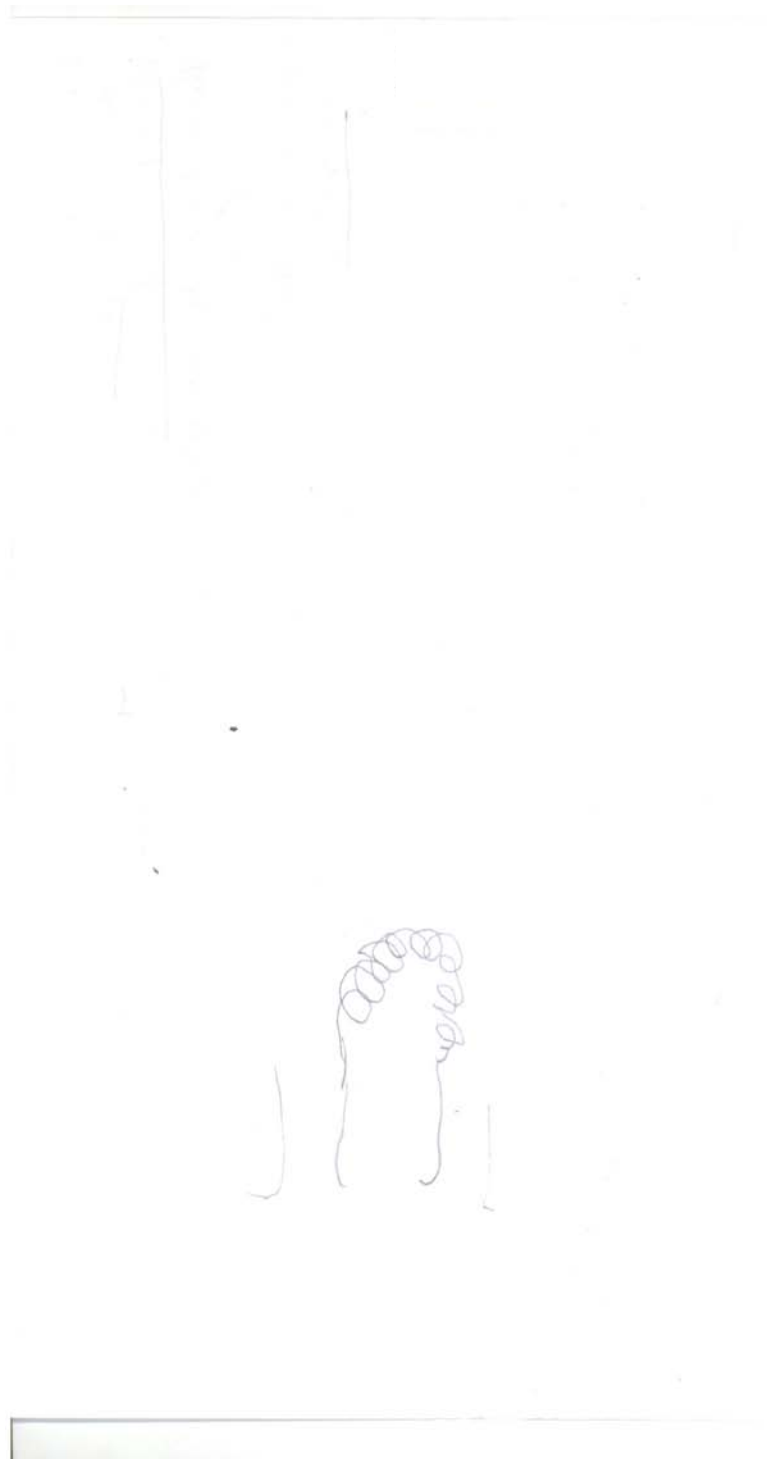
_____.(1994a). Desilusão precoce. Em: *Explorações Psicanlíticas*. (pp.17-19) Organizadores: Winnicott, C.Sheplerd, R.Madeleine, D. Porto Alegre: Artes médicas (texto original: 1939).

_____.(1994b). O medo do colapso. Em: *Explorações Psicanlíticas*. (pp.70-76). Organizadores: Winnicott, C.Sheplerd, R.Madeleine, D. Artes médicas. Porto Alegre: (Texto original:1963).

_____.(2006). *Os bebês e suas mães*. (3ª ed). São Paulo: Martins Fontes.

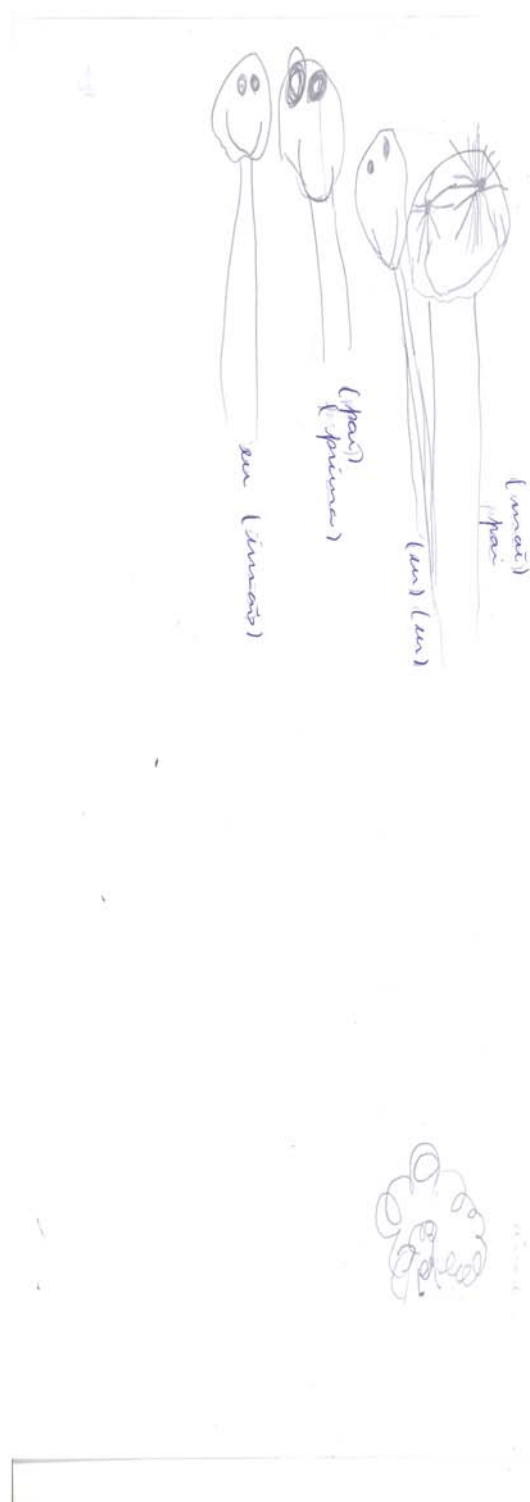
Desenho 1

Ana – 5 anos



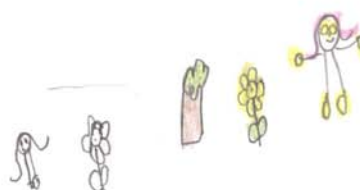
Desenho 2

Ana – 5 anos



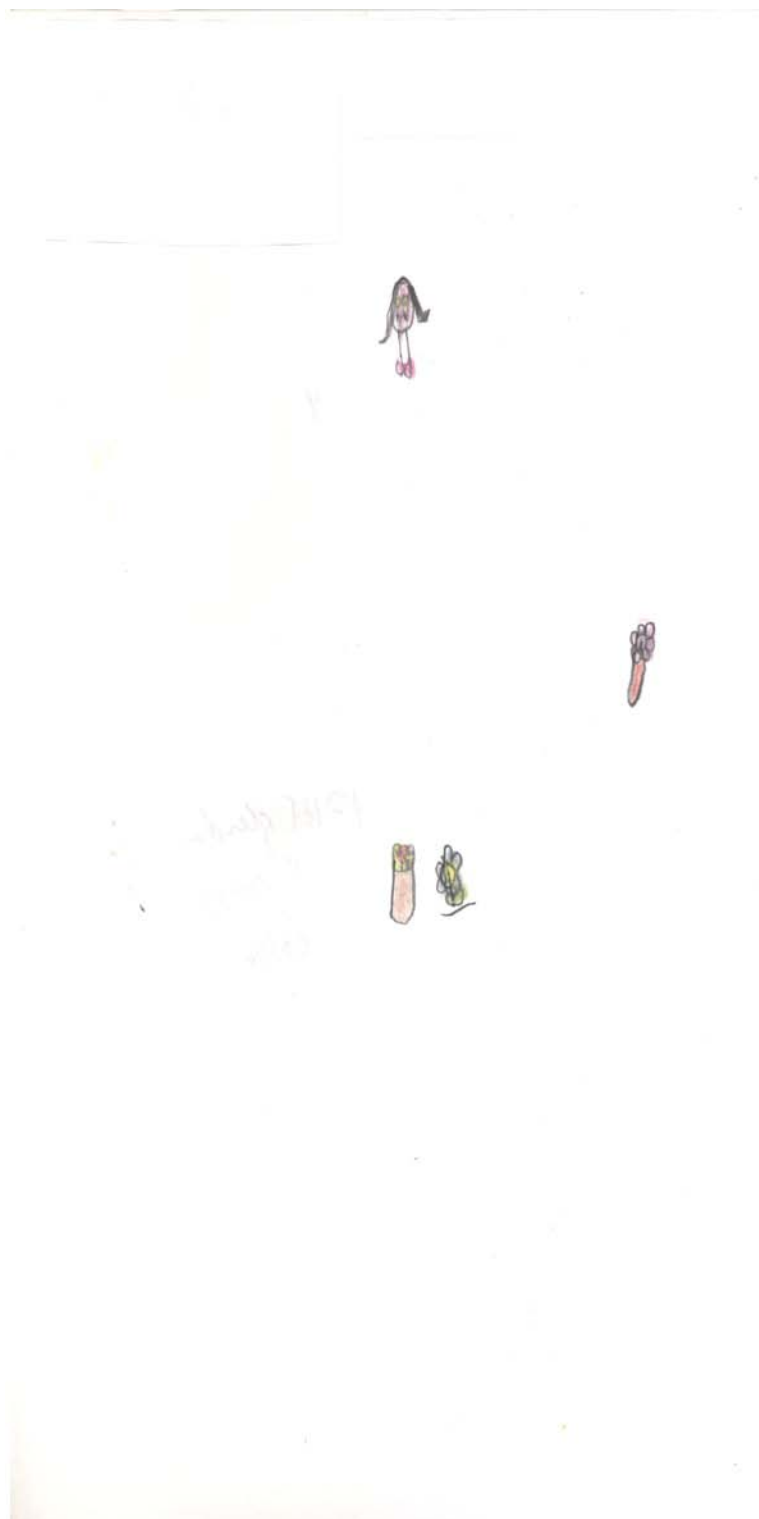
Desenho 3

Mariana – 5 anos



Desenho 4

Mariana – 5 anos



Desenho 5

Vitório – 4 anos



Desenho 6

Vitório – 4 anos



Desenho 7

Vitório – 4 anos



Desenho 8

João – 7 anos



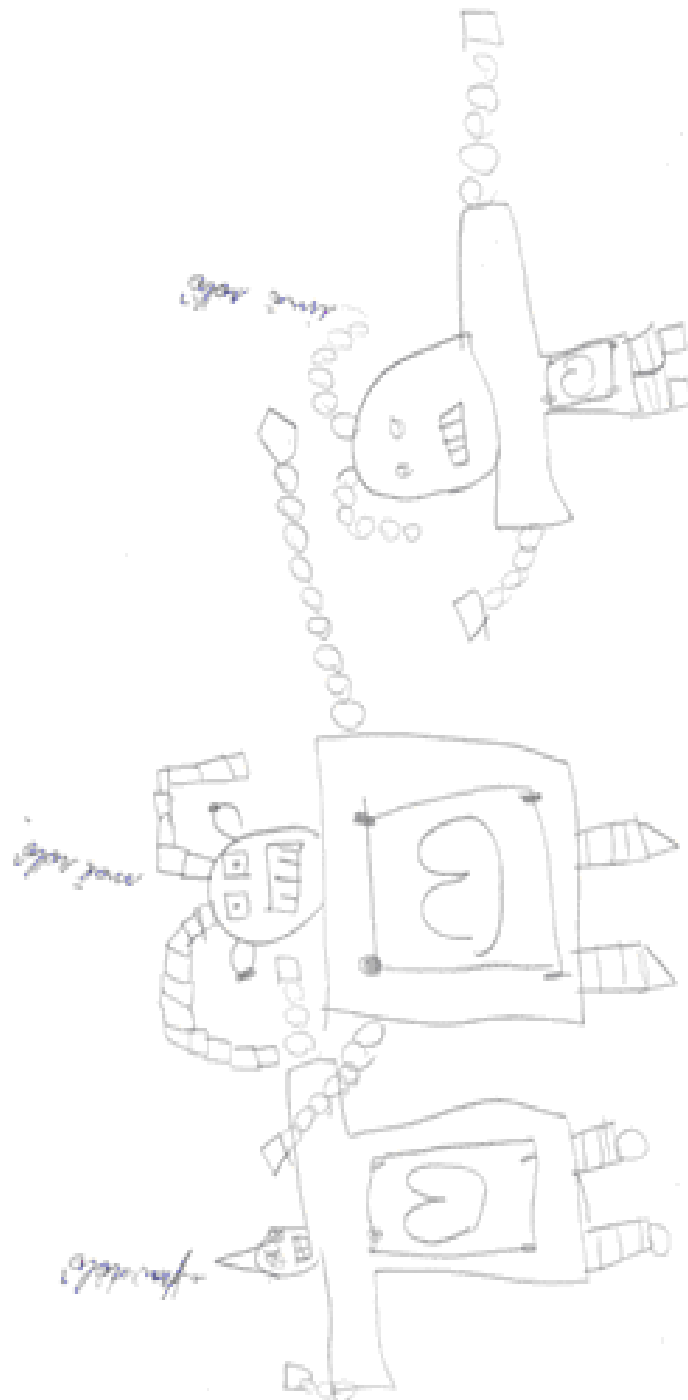
Desenho 9

João – 7 anos



Desenho 10

João – 7 anos



Desenho 11

Guga – 7 anos



Desenho 12

Guga – 7 anos

