



LEANDRO DE LAJONQUIÈRE

De Piaget a Freud

Para uma clínica do aprender



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Lajonquière, Leandro de
De Piaget a Freud: para uma clínica do aprender /
Leandro de Lajonquière. 16. ed. rev. Petrópolis, RJ :
Vozes, 2013.

3ª reimpressão, 2018.

ISBN 978-85-326-0888-8

1. Freud, Sigmund. 1856-1939 2. Piaget, Jean,
1896-1980 3. Psicologia educacional I. Título.

Índices para catálogo sistemático:

1. Psicologia educacional 370.15
2. Psicopedagogia 370.15
3. Psicologia Clínica 370.15

 EDITORA
VOZES

Petrópolis

Pensar é essencialmente a negação
do que se encontra frente a nós.

Hegel

Sumário

Apresentação à 15ª edição – Para ler De Piaget a Freud, 11

PARTE I

- 1 Da estrita dimensão psicológica das problemáticas ligadas à aprendizagem, 63
- 2 Das aprendizagens entre o conhecimento e o saber – Parte I, 75
Notas explicativas, 81

PARTE II

Introdução, 85

- 1 Lógica, percepção e aprendizagem, 93
- 2 Da (re)equilibração das estruturas cognitivas, 109
Introdução, 109 • Dos fósforos de Inhelder, Bovet e Sinclair, 113
• Contradições e (re)equilibração majorante, 122 • Tomada de consciência e (re)equilibração majorante, 133
- 3 Os processos majorantes de (re)invenção e (re)descoberta do conhecimento socialmente compartilhado, 147
- 4 Das aprendizagens entre o conhecimento e o saber – Parte II, 161
Notas explicativas, 166

Apresentação à 15ª edição

Para ler De Piaget a Freud

Há dezoito anos, defendia minha tese de doutorado em Educação, área de concentração Psicologia Educacional, na Universidade Estadual de Campinas. Alguns meses depois era publicada, com pequenas modificações, pela Editora Vozes sob o título *De Piaget a Freud: para repensar as aprendizagens – A (psico)pedagogia entre o conhecimento e o saber*. Até hoje o livro continua vendendo – para minha sempre renovada e grata surpresa. De fato, foram já vendidas 14 edições, ou seja, até hoje, um pouco menos de 25.000 exemplares¹. Todo um recorde no Brasil, mas também em qualquer outro país, em se tratando de um texto acadêmico.

Agora – caro leitor – passado todo este tempo e por ocasião da 15ª edição do livro, permito-me voltar não só sobre o tema em pauta, senão também sobre esse sucesso editorial que mereceu a tese acadêmica. Entrego que ambas as coisas mantêm certa ligação, embora não aquela que eu gostaria que houvesse.

A tese era – como continua sendo – pertinente. Não vou pedir para esquecê-la! Talvez, sim, nos dias de hoje, enunciaria o resultado do trabalho de doutoramento assim: o *pensamento* é constituído pela dupla conhecimento/saber, em cujo seio impera a indeterminação, articula-se no interior do campo da palavra e da linguagem sujeito à operação do recalcanço psíquico.

PARTE III

- 1 *Intelligentia versus appetitio*, 175
- 2 Do sujeito epistêmico a um sujeito (do desejo), 189
Notas explicativas, 199

PARTE IV

- Introdução, 205
- 1 Desenvolvimento ou constituição do sujeito (do desejo):
That is the question!, 213
 - 2 De como o *infans* se torna um sujeito alienado no Eu –
O estádio do espelho, 227
 - 3 Das aprendizagens entre o conhecimento e o saber – Parte III, 241
 - 4 Das vicissitudes de um sujeito na busca do saber, 261
Introdução, 261 • Édipo e castração, 265 • O paradoxo do saber, 286
 - 5 Das aprendizagens entre o conhecimento e o saber – Parte IV, 299
Notas explicativas, 307

Referências, 315

De Piaget a Freud

PARTE IV

Introdução

Frente a uma criança que não aprende, alguns psicopedagogos dizem, sem pensar muito no valor que possuem as palavras, que essa situação constitui um *sinoma*. Os dicionários geralmente esclarecem a respeito da palavra sintoma o seguinte: "fenômeno que revela um transtorno funcional do organismo; indício de alguma coisa". Em certo sentido, poderia se afirmar que nossa argumentação opera mais ou menos nessa lógica: o erro nas aprendizagens seria o indício ou manifestação de uma interioridade. Porém, nossos leitores, com certeza, devem ter percebido que isso não é bem assim. Efetivamente; nosso trabalho começa articulando-se em torno de tal ideia porque pressupomos, precisamente, que é isso mesmo o que pressupõem muitos de nossos leitores, sem que tenham clara consciência de tamanha pressuposição. Assim, como nós pressupomos que levando paulatinamente a esses leitores do familiar ao desconhecido, maiores serão nossas chances de convencê-los, nossa argumentação começou articulando-se dessa maneira. Em resumo, tudo não passa de uma estratégia argumentativa. Confirmamos.

A definição do dicionário possui duas partes, onde a segunda possibilidade semântica inclui a primeira: dentro do mundo das coisas, o organismo é pensado como uma delas.

Pois bem, no decorrer do primeiro capítulo deste trabalho fomos esclarecendo que, em absoluto, raciocinaríamos nessa primeira direção que o dicionário pontua, e isso por duas razões: 1) se aceitássemos

articular nosso trabalho nessa chave interpretativa, deveríamos, então, ter clareza de que só conseguiríamos realizá-lo com cuidado ou "tranquilidade epistemológica", dentro dos estritos limites demarcados pelo discurso da biologia, 2) se, pelo contrário, optássemos por transitar pelo terreno escorregadio da(s) psicologia(s), o fato de considerarmos, apressada e ingenuamente, "o orgânico" nos condenaria desde o começo ao desaparecimento, apesar de nos segurarmos desesperadamente na corda que qualquer ecleitismo sempre estará disposto a nos oferecer. Nesta empresa, salvar nossas vidas nos custará, com certeza, o preço da desfiguração teórico-profissional. Em outros termos, nós acabaríamos, no final das contas, saindo do impreciso campo da(s) psicologia(s).

A primeira opção nada tem a ver conosco: estamos interessados em recortar a *específica dimensão psicológica das vicissitudes de um sujeito no aprender*. Já tomar posição frente à segunda é um assunto tanto mais difícil de ser decidido quanto, a todas as luzes, relevante: pois, como usar discorrer psicologicamente sobre nossa problemática sem ter de pedir permissão a cada instante a esses científicos e objetivos personagens de avental branco – os neurologistas? Muitos de nossos leitores sabem que, apesar dessa dificuldade, devido à complexidade da questão, nós não relutamos em considerá-la nas partes I e III deste estudo. Com efeito, temos procurado esclarecer quais são os fundamentos ou axiomas que norteiam nosso raciocínio e que, a nosso ver, são os únicos capazes de pôr um pouco de ordem nesse emaranhado epistemológico, produto da justaposição de questões e problemáticas de diferentes calibres, natureza, procedência, pertinência etc.

Esses axiomas são os que nos permitem, frente ao bazar da psicologia, escolher só duas espécies de vacinas para contrapor ao acionamento viroso do empirismo e do substancialismo psicológico: a psicologia piagetiana de Piaget e a psicanálise freudo-lacanianana. Porém, esta afirmação

não deve considerar-se com demasiada pressa, pois o simples fato de enunciar – "Eu sou piagetiano" – "Eu sou psicanalista" – não se revela, na maioria das vezes, como um antídoto eficaz.

No primeiro capítulo advertimos, precisamente, nossos leitores sobre este particular. Já na Parte II deste trabalho buscamos realizar uma espécie de operação de limpeza do campo piagetiano a fim de varrer os vírus empiristas que nele se instalaram ao longo do tempo, produto de uma vulgarização de suas principais teses. Em outras palavras, propusemos uma exaustiva e atenta leitura de alguns textos genebrinos tendo sempre em mente o mandamento bachelandiano de *vigilância epistemológica*, para assim mostrar a nossos leitores quais *operadores de leitura* a serem utilizados em nossa travessia teórica: de Piaget a Freud. No que diz respeito à quarta parte, da qual estas linhas pretendem ser a introdução, digamos que nela colocaremos nossos leitores em contato com aquilo que, também a nosso ver, são as ideias psicanalíticas indispensáveis para poder levar adiante nossa empresa de elucidação do caráter psicológico sobredeterminado das vicissitudes que um sujeito suporta nas aprendizagens. Ideias básicas, produto, evidentemente, de uma seleção que, por sua vez, pressupõe determinados operadores de leitura. Apresentaremos aquelas que julgamos imprescindíveis para que se compreenda o espírito da discussão que tentamos montar.

A psicologia genética e a psicanálise *pressupõem epistemologicamente* a existência do organismo ou, se preferirmos, a atividade das estruturas nervosas ditas superiores. Porém, isto não impede, ao contrário, possibilita que ambas recortem ou construam um *objeto de conhecimento específico* que não se confunde com a organicidade de um sujeito dito concreto: por um lado, a *materialidade cognitiva da inteligente equibração majorante*; e, por outro, a *materialidade significativa do pensamento inconsciente*. Em poucas palavras, ficamos sabendo, graças a elas, que

sinal, no preciso sentido que Marx assinalara quando se referiu à materialidade da produção de mercadorias objetivada em práticas econômicas. Lemos em *O capital*:

Quando prescindimos de seu valor de uso, também prescindimos dos elementos materiais e das formas que os convertem em valor de uso [...] Todas suas propriedades materiais teriam se evaporado [...] Qual é o resíduo dos produtos assim considerados? É a mesma *materialidade espectral*, um simples coágulo de trabalho humano [...] Pois bem, consideramos como cristalização desta *substância social* comum a todos eles, estes objetos valores, valores mercancias" (1946: 5-6) [...]. "No seu valor objetivado não entra nem *um átomo de matéria natural* [...] sua *materialidade* como valores é *puramente social*, e só pode se revelar na relação social de uma mercadoria com outras" (p. 14-15) (apud SAAL & BRAUNSTEIN, 1980: 116, 118) (os grifos são nossos).

Só mais algumas perguntas: as coisas, enquanto mercadorias, podem ser arrumadas numa prateleira? A composição química da madeira determina o valor de troca de uma mesa? A composição de uma proteína determina a reversibilidade de uma operação? Os neurotransmissores determinam a lógica dramática do sonho de ontem à noite? Ou, pelo contrário, a mesa, enquanto mercadoria, vale alguma coisa no interior do mundo das mercadorias (das relações sociais de produção), uma ação, por oposição a outras, e um sonho, na medida do livre associar do paciente deitado no divã?

A esta altura, com certeza, a maioria de nossos leitores também deve estar percebendo em que sentido deve ser entendida a expressão "indício de alguma coisa", segunda parte da definição do dicionário. Ela foi utilizada como mero recurso retórico a fim de obter certo efeito de ilustração¹. Ilustrar, o quê? Que os erros/as vicissitudes do aprender/os

para professar o cacarejado materialismo no campo da psicologia não é imprescindível cair fascinado ante a tangibilidade das "coisas", neste caso, a carne.

A materialidade da inteligência e do inconsciente, motivo de desvelo para Piaget, a primeira, e para Freud, a segunda, só são "visíveis" nos seus efeitos, produtos de um trabalho de produção sobre uma *matéria-prima suporte*. Isto é, o seu caráter de materialidade (sempre reclamado pelos "materialistas" ufanos de plantão) não reside em ocupar ou não um espaço conforme o pensamento cartesiano, mas no fato de produzir. A matéria-prima é um *pressuposto abstrato*, ou seja, não tem existência empírica anterior e exterior ao processo de produção resultante do acionar de uma estrutura. Mais ainda, a estrutura, no seu funcionar, produz efeitos estruturando (dando outra forma) uma matéria-prima que, por sua vez, corporifica as possibilidades de funcionamento da primeira (cf. SAAL & BRAUNSTEIN, 1980: 91).

Assim temos que, por um lado, o *onipresente funcionar majorante da cognitiva equilibradora inteligente* produz conhecimentos e, por outro, o *infatigável trabalhar inconsciente do discorrer significante* produz sonhos, lapsos, atos falhos e sintomas (isto é, um *plus* de saber). O produzido está aprisionado em diferentes formas: um sonho é sonhado e, portanto, objetivado numa imagem; um lapso de linguagem é escutado e, portanto, objetivado num som; um conhecimento pode ser objetivado numa fórmula que, por sua vez, pode passar a objetivar-se no fato de um foguete ir para a lua vencendo a lei gravitacional. Mas, a equilibradora e o inconsciente, quem os viu? Mais ainda, alguém viu a lei gravitacional ou apenas, como Newton, só vê cair maçãs?

Infelizmente, no afã de ver e apalpar com as mãos, muitos profissionais um incrívelulo fisicalismo. Em suma, esquecem a possibilidade de entender a *materialidade* enquanto *trabalho de transformação*, por

sintomas, nada têm de arbitrário, pois são o "índice de alguma coisa" que opera conforme mecanismos específicos, isto é, são o produto de um *laborioso funcionar*. Este transcende a pontualidade de seus efeitos inteligentes ou desiderativos, mas, por sua vez, é imanente à ordem do real.

Desta forma, estamos propondo pensar o erro como uma espécie de nó entre duas materialidades que, tanto uma quanto a outra, nada têm de orgânicas. Mais ainda, como já afirmamos, *estamos propondo entender*, além do erro pontual e particular, *as vicissitudes de um sujeito no aprender* (ou seja, as marchas e contramarchas) *como sendo produzidas sobredeterminados da inteligência e do desejo inconsciente*.

Até o momento, a incursão no campo piagetiano nos permitiu concluir com clareza em quais termos se deve entender que o funcionar inteligente da equibração majorante não está cifrado no interior de nenhuma organicidade mais ou menos coisificada². Basta lembrar que, embora surgidas a partir das regulações orgânicas e apesar mesmo de ser chamadas por Piaget (1973a: 33) de "órgãos especializados de autorregulação das trocas", as estruturas cognitivas estão tomadas por uma tendência ao equilíbrio (sempre provisório) que, no limite, não pode confundir-se com aquela da organicidade. Esta diferenciação, a nosso ver, impõe-se como necessária no interior das teses piagetianas: se não fosse assim, como distinguir a reversibilidade inteligente, por menos operatória que ela seja, de uma mera regulação orgânica? Isto é, deve-se suport, no extremo virtual do raciocínio, um limite que torne irredutível uma ordem à outra. Assim, a equibração inteligente e o caráter autorregulador dos sistemas orgânicos exprimem a tendência da vida a se manter viva; mas a qualidade de uma não determina a qualidade da outra.

A nosso encontro vem a diferenciação que o próprio Piaget estabeleceu a fim de ilustrar de que substância estamos tratando quando

se fala de funções cognitivas: opõe as ditas "regulações estruturais" de caráter material que intervêm na construção de um órgão às "formas funcionais de estrutura dinâmica e não material" (p. 32). Não material aqui deve entender-se no sentido de não orgânico e não no sentido de um puro nada, se assim podemos nos expressar; não obstante, fica pendente elucidar a qualidade dessa espécie e substância inteligente. Adiante voltaremos a este assunto.

Agora, para que possamos dar sustentação à nossa suposição acerca do caráter sobredeterminado dos erros, resta-nos afirmar que esse *plus de saber* que se impõe a Alicia, para sua própria surpresa, é o índice do funcionamento de um outro circuito, que deve estar, necessariamente, estruturado, ou seja, sujeito a uma legalidade, pois sustentamos que o erro é um nó que se desfaz e que a inteligência possui suas próprias leis de funcionamento, então, ele deve também possuir suas próprias leis.

É imprescindível ter claro que essas leis não são a expressão de nenhuma interioridade mais ou menos coisificada. O dito nesta introdução serve como propedêutica. Concluamos, provisoriamente, dizendo, a partir da psicanálise, que as vicissitudes nas aprendizagens, das quais o erro não é mais do que um de seus disfarces, são consideradas indícios das tensões que imperam no Outro, definido como um campo de desfechos contraditórios que transcendem a existência empírica da individualidade orgânica e que, por sua vez, "está estruturado como uma linguagem" (Lacan). Exatamente por estar este campo estruturado como uma linguagem, ele discorre ou, em outras palavras, ele mesmo se articula enquanto tal num discurso. É esse Outro (*l'Autre*) "quem" fala a Alicia e coloca em sua boca as chaves nas quais se encontra cifrado seu erro no aprender. O *discurso do Outro* é o inconsciente freudiano, de forma tal que cabe acrescentar que as chaves advêm dele para Alicia³.

Em suma, para a psicanálise, as vicissitudes no aprender são função dos acidentes simbólicos do desdobrar de uma subjetividade, e não dos contrastes rítmicos inerentes ao desenvolvimento de um organismo.

Desenvolvimento ou constituição do sujeito (do desejo): *That is the question!*

É comum pensar que todo sujeito se desenvolve, isto é, que no princípio existiria uma espécie de não sujeito ou substância, com pretensões de vir a ser, e que, com tempo e com esforço, consegue, finalmente, devir tal. Em suma, o envolvido, na origem, acabaria se desenvolvendo.

Pensando assim, como não chegar a pensar que todo sujeito começa, na origem, sendo um mero organismo que maturando acaba ganhando por acréscimo uma subjetividade? Em outras palavras, como ousar pensar que os acidentes da constituição de uma subjetividade não podem reduzir-se, de forma alguma, a simples contrastes no desenvolvimento de alguma espécie de apêndice do organismo? Com efeito, se não mudarmos nosso ponto de partida jamais poderemos chegar a pensar os acidentes de constituição de uma subjetividade em outros termos que não sejam esses. Mais ainda, tampouco poderemos chegar a colocar sob outra lógica que não seja a da maturação as mesmíssimas vicissitudes no aprender, objeto de nosso estudo.

Por outra parte, como já advertimos nossos leitores, mesmo os textos freudianos são lidos dessa perspectiva maturativa. Quando isto acontece, esta leitura acaba traçando uma espécie de percurso cronológico pelo qual todo sujeito deve transitar para assim devir tal. Este

percurso pode ser ilustrado, muito bem, com a sequência reduzida por Saal e Braunstein (1980: 101): "necessidade-pulsão-desejo-castração-demanda". Contudo, não só acreditamos que as teses freudianas não podem ser lidas com essa chave como também que elas são, precisamente, as únicas a deixar de lado todo e qualquer pressuposto desvoluntarista; mesmo que certas passagens da obra freudiana venham supostamente a justificar conclusões desse teor⁴.

Em estritos termos psicanalíticos, o sujeito não tem origem, pouco se desenvolve, mas constitui-se graças a duas operações lógicas ou "encruzilhadas estruturais" (Lacan) que a teoria chama de *estádio do espelho* e *Complexo de Édipo*. Vamos por partes: do *estádio do espelho* nos ocuparemos a seguir; do Édipo o faremos no capítulo seguinte⁵.

Não só antes de falar e de caminhar, mas antes mesmo de nascer empiricamente à vida, o sujeito já é objeto do discurso, do desejo e das fantasias de seus genitores que, por sua vez, são sujeitos assujeitados às estruturas linguísticas, psicanalíticas e histórico-sociais. Sua concepção, embora se deva à união de um óvulo e um espermatozoide, não é um fato natural, uma vez que se trata de um acontecimento legislado. Com efeito, o encontro sexual entre o macho e a fêmea da espécie humana está regulado (regulamentado) pela lei universal da proibição do incesto que estabelece as alianças possíveis e impossíveis entre, agora sim, homem e mulher.

Lévi-Strauss nos diz que a passagem da natureza à cultura se produz no momento em que se instaura uma ordem no universo natural: a legalidade que implica em si mesma a proibição do incesto⁶. Por que ela e não outra? A proibição do incesto é a enunciação de uma lei que participa tanto do caráter de universalidade inerente à ordem da natureza quanto da relatividade própria das formações culturais. A lei enuncia a proibição da união com determinadas mulheres do grupo. De quais

mulheres se trata – isto é, o conteúdo da lei – pode variar de um grupo para outro (como, aliás, de fato varia). Por outro lado, seu caráter cultural, por oposição ao natural, também deixa aberto o caminho para sua transgressão (como de fato, aliás, também costuma, às vezes, acontecer). Assim, deve ficar claro que o que constitui a estrutura da lei é inerente à cultura. Em outras palavras, o ato de sua própria instauração é que produz um corte no Real ou institui uma ordem – o parentesco – no seio da indiferenciação natural. Até então reinava, apenas, a indeterminação própria da natureza: os gorilas copulavam com a gorila que a aleatoriedade da lei da selva interpusse no seu caminho. Em poucas palavras, a proibição do incesto substitui o acasalamento natural por um ordenamento que legaliza as alianças.

As estruturas de parentesco resultantes são regras lógicas de intercâmbio grupal de mulheres. Antes de sua instauração, a significação da fêmea reduzia-se à relação individual biologicamente motivada (cf. VERON, 1984: XIII).

Pois bem, a proibição, além de seu cumprimento factual, é a enunciação de uma lei. A lei sempre é um ato de palavra, de discurso, onde o "não" vale só pela sua oposição e diferença em relação a outro significativo, aquele que afirma. Assim, as leis do parentesco são leis que pressupõem a estrutura da linguagem, única estrutura capaz de fixar os níveis do parentesco (cf. SAAL & BRAUNSTEIN, 1980: 104).

A ordem instaurada no reino mudo da natureza é obra do discurso que com seu jogo significante STM-NÃO recorta-o e ordena-o, dando à luz os caprichos de uma cultura particular. Desta forma, a ordem cultural não pode ser pensada além da estrutura da linguagem, condição de possibilidade de todo discurso. Logo, caberia pensar que os destinos do ser humano, sua vida, sua sexualidade, sua própria morte e, precisamente, como tentamos mostrar, as vicissitudes no aprender, são

fantasias ambivalentes radicalmente inconscientes. Campo delimitado pelo entrelaçamento de sua história singular, como sujeito desejante, com o desejo de seus pais, avós, marido, amante... dos outros (cf. SAAL & BRAUNSTEIN, 1980: 103). Desta forma, a criança antes mesmo de chegar a ser recortada no horizonte do vivo, já é *objeto do desejo do Outro*.

Enquanto organismo, o recém-nascido é, como qualquer outro animal, um *sujeito da necessidade*. Porém, tanto pela inerência biológica que caracteriza o "filhote humano" (como falava Lacan) quanto pelo próprio fato de nascer no seio de uma organização social, a satisfação de suas necessidades sempre implica em si mesma o auxílio de um semelhante, em geral, a mãe. Estas circunstâncias são, precisamente, as que fazem com que as experiências de satisfação humana e animal não possam equiparar-se, isto é, que a satisfação no homem não possa ser pensada em termos de uma mônada que abre a boca para saciar a fome (observe-se, nem mesmo poderíamos enunciar "sua fome", já que não há um Eu a quem imputar semelhante sensação).

Pois bem, que a mãe acuda em seu auxílio, que o faça de uma ou de outra forma ou que, simplesmente, não o faça, está em função não só do conjunto de suas representações pré-conscientes, algumas enunciadas por nós poucas linhas acima, mas, fundamentalmente, de sua fantasmática radicalmente inconsciente, entrelaçada pelo Complexo de Édipo, que se articula num campo marcado pela linguagem e pela história⁸. Assim, cabe dizer que a experiência de satisfação das necessidades do *infans* não pode considerar-se como um fato natural; apesar de sua elementar aparência ela está cifrada além dos limites tegumentários do bebê e de sua mãe, fato que não "enxergam" (embora obcecados por ver) os estudos em psicologia experimentalista chamados interativos. As condições de possibilidade estão cifradas, em última instância, pelo

atos de legislação, de linguagem, além da pontual concretude de sua empírica existência individual. A posição dos sujeitos pode variar em relação ao universo da lei e da linguagem conforme as diferentes organizações históricas; modificações, que deixam suas marcas no nível da relação imaginária que todos os sujeitos têm com suas condições reais de existência - a ideologia (cf. SAAL & BRAUNSTEIN, 1980: 104). Mas isso nunca apagará a distância que separa, na origem, o homem da natureza. Desde quando? Quando o primeiro disse "não". Quem e em que momento?... A origem perde-se no túnel do tempo e de sua obscura profundidade retorna na forma do mito: em Freud, ele se chama o assassinato do pai da horda primitiva, uma espécie de terrível gorila que (à diferença do laborioso gorila de Engels) desceu da palmeira com o propósito egoísta de se apoderar de todas as fêmeas.

Quando se focaliza a gênese do dito indivíduo (repare-se: o termo cotidiano alude à não divisão do sujeito) é comum narrar a história do seu desenvolvimento a partir da harmoniosa vida intrauterina. Porém, o que foi dito por nós até este momento alerta-nos de que a mãe desse indivíduo está longe de funcionar à maneira de uma *tabula rasa*: ela está habitada pela lei, pelo desejo, pela linguagem ou, simplesmente, pela lei da linguagem. Essa mulher que espera um filho pode esperá-lo ansiosa, desejante, enlouquecida; para depois vendê-lo, apresentá-lo, cuidá-lo conforme o manual de puericultura que uma tia solteirona lhe deu de presente na sua festa de debutante etc.; porque para isso essa mãe tem um sem-número de razões mais ou menos conscientes, como, por exemplo, porque a estupraram, porque sabe de antemão que seu filho se parecerá com seu pai, com seu marido, porque ela já está querendo salvá-lo de alguma futura desgraça universal... ou porque com ele pagará o pecado inerente a todo mau passo⁹. Mais ainda, o filho que ela espera é o produto de um campo de desejos contraditórios e de

processo de constituição da subjetividade da mãe e pela forma na qual o filho vem a se inserir no imaginário do casal.

A criança nasce à vida, mas para sustentar-se nela deve ser ratificada como vivo, como um sujeito, pelos outros, pelo desejo historicizado desses outros no interior de um ordenamento simbólico, em resumo, no campo do Outro. Ou, de outra ótica, digamos que, *para manter-se na vida, a criança precisa que outro a pulsione a viver*. Como exemplo, encontramos, no extremo, os quadros de hospitalismo descritos por Spitz; neles o sujeito sucumbe, precisamente, ao marasmo por não ter alguém que o sustente no campo da vida desiderativa. Mas, se não queremos ir tão longe, tenhamos em mente, então, as variadas modalidades da condição subjetiva que constituem as psicoses infantis para além da integralidade orgânica do indivíduo vivo.

Não obstante, apesar do que dissemos, pressuponhamos que o sujeito origina-se a partir do momento em que deixa para trás a dita natural harmonia da vida intrauterina.

O recém-nascido, em estado de total desamparo, experimenta uma *necessidade*. Esta instala no organismo uma tensão, submergindo-o numa comoção generalizada, ao ponto de colocar em perigo sua própria integridade. Nessas circunstâncias, o até então organismo grita, e a mãe acudindo em seu auxílio transforma essa manifestação inintencional numa *demandá* de alimento, no instante mesmo em que o acolhe em seus braços e lhe oferece o seio. Assim, o grito se faz demanda e a criança passa de um estado de radical inanição à satisfação completa. O gesto do adulto é a todas as luzes significante, isto é, recorta, põe ordem "grampeando" uma significação aí onde antes só reinava a pura indiferenciação orgânica. Mais exatamente: aí onde nada havia, a primeira experiência ou vivência de satisfação inscreve a diferença entre o "nada" e o "tudo". A marca deixada toma a forma de um traço mnemônico

que faz as vezes de pedra fundacional de todo aparelho psíquico ou, em outras palavras, o psiquismo passa a aí estar em estado embrionário (cf. FREUD, 1895: 229-231).

Quando a necessidade reaparece, esta criança grita outra vez, porém, à diferença daquela "primeira" ocasião, o grito é agora o *significante* de uma demanda de alimento. Mais ainda, e fundamentalmente, esse grito exige que se repita aquela experiência originária de satisfação, isto é, *demandá-se* a presença incondicional desse outro. Porém, o outro não responde na mesma medida da vez anterior: demora, exagera, oferece menos etc. Em resumo, o que ele oferece agora não é bem aquilo que se lhe demanda. Assim, entre um e outro oferecimento "cai" um resto, uma diferença, que deixa para sempre o sujeito com uma falta. O fato de "estar em falta" chama-se *desejo* (*Wunsch*) e o objeto que o causa com sua falta chama-se, em Freud, *a coisa* (*das Ding*) e, em Lacan, *objeto "a"* (*l'objet petit a*). Reencontrá-lo não seria outra coisa que usufruir uma satisfação equivalente àquela originária; em tal situação haveria uma identidade de percepção entre a satisfação atual e o traço mnemônico da "original".

Descrevendo desta maneira os primórdios da subjetividade e sem fazer maiores ressalvas, não será que estamos reintroduzindo aquele esquema por nós criticado - necessidade, desejo...? Pois bem, achamos que sim. Portanto, eis aqui a ressalva: o erro habitual consiste, precisamente, no fato de supor que "essa" experiência originária de satisfação completa (*Befriedigungserlebnis*) teve uma existência factual. Ela só pode ser mítica. Com efeito, o adulto (a quem a criança endereça seu pedido), em última instância e no limite, nunca responde incondicionalmente; isto é, aquilo que sempre oferece não é muito bem o que se necessitava. O que o organismo necessita está prescrito a partir de sua exterioridade, de um outro que, no momento em que se esboça o

menor grito (ou qualquer outro gesto insignificante), acaba oferecendo um objeto feito, desde sempre, de cultura, ao invés daquele suposto da Necessidade. O objeto da Necessidade perdeu-se "na origem": talvez tenha caído das mãos daquele primeiro e engelsiano gorila que, decidido a descer da palmeira, para assim converter-se no primeiro trabalhador, acabou fazendo-o sem tomar as providências do caso ou, talvez, os "primitivos" o tenham esquecido na escuridão da gruta onde se reuniram para planejar o assassinato do chefe da horda. Assim, com sua perda, esfumou-se também toda possibilidade de ter lugar uma experiência originária de satisfação completa de a Necessidade. Em suma, o adulto, para começar, não responde na medida exata de a Necessidade, porque simplesmente lhe é impossível.

Desta forma, nunca temos na origem uma Necessidade a partir da qual surja o desejo, mas, pelo contrário, temos um desejo a respeito do qual os que nascem já se encontram em posição de objeto. Esse desejo é o do adulto que, em última instância, é quem possibilita a experiência de satisfação das mais variadas necessidades (agora sim, com minúscula) do bebê. O recém-nascido, como dissemos, já tem um lugar reservado numa trama desiderativa que começou a se tecer quem sabe quando. A trama é infinita e onipresente na medida em que o desejo não é (depois de Hegel) desejo de nenhum objeto natural suscetível de ser achado com maior ou menor sorte; o desejo deseja o desejo do outro enquanto outro desejante. Em outras palavras, o *objeto do desejo é o desejo do outro*, que é mais ou menos o mesmo que dizer que cada um de nós deseja ser desejado pelo outro, exatamente como supomos que o fomos naquela mítica oportunidade. A trama liga uns e outros e, por conseguinte, o desejo acaba sendo do Outro⁹. No interior desse Outro tem lugar a satisfação de todas as necessidades do sujeito; a sobrevivência do organismo vem por acréscimo ou, se preferirmos, ela passa a ser

função das tensões que imperam nesse campo, produto da luta entre desejos contraditórios. Sirvam como exemplo, outra vez no extremo da experiência, os quadros de anorexia nos quais a lógica desejante coloca em perigo a logicidade vivente da biologia.

Colocada nossa problemática nestes termos, cabe dizer, então, que a subjetividade não se desenvolve a partir de um germe que se aninha na interioridade do organismo. A subjetividade está sempre em germe no desejo do Outro; ela só precisa de um organismo para poder se "encarnar". Esta espécie de operação de encarnação fará com que no organismo se instale a luta entre desejos contraditórios já começada lá "na origem". Mais ainda, a "encarnação" desencadeia outra luta: a da ordem dos desejos *versus* a da ordem da biologia (da mera carne). Com efeito, entre as leis de uma e as da outra há irreducibilidade absoluta, de tal forma que, colocadas uma frente a outra, não lhes resta outro destino que o bélico. Cotidianamente lutam em silêncio e sem trégua até que os chamados sintomas psicossomáticos, bem como as conversões histéricas, nos revelem, no limite, que também sabem fazê-lo a céu aberto.

Pois bem, ainda que esteja radicalmente perdida, a experiência originária de satisfação deixa suas marcas. O traço mnemônico deixado por essa experiência, que nunca aconteceu, funciona, de fato, como sendo o traço por excelência a partir do qual se passam a contar as sucessivas experiências de satisfação como não sendo equivalentes a ela. Ante esta situação, o sujeito não pode fazer menos do que teimar em reencontrá-la. Assim, paradoxalmente, essa experiência originária de satisfação completa, na exata medida em que não foi tal, torna-se modelo inalcançável de cumprimento do desejo. Por ser mítica, causa, precisamente, o desejo. Em outros termos, ela funciona como uma espécie de zero (um nada) que articula uma série (o ser); um e outro se pressupõem e não é possível pensá-los individualmente¹⁰. De agora em

diante, ou seja, desde sempre, o desejo de todo sujeito visa a repetição (voltar a pedir) dessa satisfação incondicional.

O termo desejo expressa, em certo sentido, o fato de que o sujeito está em falta ou que suporta essa falta que o lança para frente na tentativa de (re)encontrar esse objeto, irremediavelmente perdido e situado às suas costas. O impulso, a outra face da falta, que impede o sujeito para frente, constitui "uma exigência de trabalho para a vida psíquica" (FREUD, 1905: 1.191). Assim definido, o impulso constitui um dos quatro termos que compõem a *pulsão* (*Trieb*): o impulso (*Drang*), a fonte (*Quelle*), o objeto (*Objekt*) e o fim (*Ziel*). A pulsão não é nem um instinto (*Instinkt*), nem uma espécie de apêndice de algum órgão, como costuma se pensar; ela é em-si mesma a montagem desses quatro termos. Sua fonte é uma zona erógena (*erogene zone*); o objeto é totalmente contingente já que, como se diz, "o fim justifica os meios"; o fim (ou alvo) é a satisfação entendida como uma diminuição da tensão que a disparou. Como sabemos, às satisfações "nossas de cada dia" sempre falta alguma coisa para serem a Satisfação, o que equivale a dizer que o desejo não se satisfaz embora se realize (na sua insatisfação). Realizar significa que o desejo gasta-se a si mesmo (também no sentido de burlar-se) na articulação de qualquer demanda na qual, em última instância e além das particularidades do pedido, (re)pete-se, volta a pedir (ora nos sonhos, ora na vida de vigília) aquilo que lhe foi tirado na origem. Nestes termos, o desejo não pode ficar, no limite, satisfeito; fato que reabre, precisamente, o circuito da pulsão buscadora de objetos mais ou menos terrenos. Ela, "nas palavras do poeta, [...] tende, indomada, sempre para frente" (Fausto, I) (FREUD, 1920: 2.528).

A pulsão é radicalmente inconsciente; por definição ela habita no *Id* freudiano (Es). De "lá", de "isso", é que elas (lembre-se: são variadas e parciais) pulsionam o sujeito a avançar. Esse "lá", sabemos muito bem,

não é nenhuma interioridade como se costuma infelizmente entender: tudo aquilo que se aninha no sujeito, em última instância, é do Outro. Neste sentido, dissermos, precisamente, que o desejo era causado pelo desejo do Outro. Nesse mesmo sentido, deve-se agora entender que as pulsões, que perambulam tão silenciosas como infatigáveis no sujeito, são o efeito do pulsionar do Outro. O Outro é aquele que sustenta, pulsiona, o sujeito a viver avançando.

Nesse ir para frente, o traço mnemônico originário norcieia o percurso do sujeito. O sujeito deambula submerso na realidade cotidiana e abre passo entre tudo aquilo que existe e se abarrotava na sua frente. Tudo aquilo que encontra no seu caminho vale muito mais do que a watsoniana palavra estímulo permite entrever. Nada dos estímulos, em si mesmos, estimula o sujeito; na medida em que a "realidade" recorta-se no horizonte do campo do Outro, as coisas valem (estimulam) enquanto significantes do desejo dos outros. Seguindo as pistas do desejo do outro, dos outros, um sujeito acabará, de certa forma, dando-se de cara com o desejo do Outro. Se essa experiência inaugural de satisfação encerra a incondicionalidade do outro, então o que é que o outro deseja de mim? o que quer de mim? *Che Vuoi?* e por remissão: o que sou eu?, o que desejo? Neste sentido, cabe ressaltar o seguinte fato: o intercâmbio de leite e cocó que se estabelece entre a mãe e seu filho pouco importa, no que diz respeito à constituição da subjetividade, por seu peso, sua densidade, seu cheiro, seu tamanho; semelhantes substâncias valem como significantes do desejo materno, por um lado, e da criança, por outro. Estes significantes demarcam os limites do campo desiderativo. Assim, quando no seu interior têm lugar as experiências de satisfação das necessidades, estas não podem ser entendidas como se se tratasse de um indivíduo, uma mórada, que abre uma boca para saciar a fome. Retomando o dito a propósito do valor significante da "resposta" materna,

acrescentemos agora que ela também é significativa neste outro sentido: o gesto significa alguma coisa da ordem do desejo materno.

A ordem significante, aquela do discurso, cobrou do homem, para fazê-lo "falante-ser" (*parlétre*, utilizando uma típica invenção laciana), o preço de sua falta (*de ser*). Assim, o sujeito radicalmente incompleto é jogado no mundo das coisas (*die Sache*) na esperança de (re)encontrar A Coisa (*das Ding*). O sujeito a procura custe o que custar e, ao não encontrá-la, lança-se a criá-la. Para tal fim, usa como matéria-prima tudo aquilo que já está aí, no seio mesmo de uma realidade já humanizada pelo discurso. Seu agir, sua criação, é uma prática social de natureza discursiva, pois, além do fato de que ele possa não falar e que apenas movimente suas mãos para dar forma a um pedaço de barro, suas mãos, seu corpo, já foram capturados de alguma maneira particular pelo significante; a matéria-prima que venha a usar, por mais "natural" que possa vir a ser, no limite, não poderá deixar de converter-se numa mercadoria como, aliás, também o será aquilo que consiga realizar; o sujeito cria porque tem, mesmo que seja um tanto difusa, uma ideia da coisa em questão e esta só é possível tê-la no interior das redes da linguagem ou da estrutura do discurso¹¹.

Seja qual for o objeto que se ofereça *prêt à porter* ao sujeito para satisfazê-lo na sua demanda ou que ele próprio consiga fabricar com suas mãos, com suas palavras, com seu fantasioso monólogo interior, sempre estará marcado por um menos, por um "pecado original", que o distancia do objeto causa do desejo. "Assim, o desejo não é nem o apetite da satisfação nem da demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro da segunda, o fenômeno mesmo de sua fenda (*Spaltung*)" (LACAN, 1958b: 671). Ou, se preferirmos, "O desejo se esboça na margem, onde a demanda se desgarrar na necessidade" (LACAN, 1960a: 793).

O objeto do desejo humano (aliás, de que outro se poderia estar falando?) é inominável e, no final das contas, todas as figurações que tentam agarrá-lo (retorno à tranquila naturalidade do seio materno, vida depois da morte, regresso ao estado natural do homem) acabam por se revelar redes imaginárias não tão eficazes quanto se ansia. O desejo (totalmente inarticulável) é condição do discurso, mas também seu próprio efeito. O desejo não pode mostrar abertamente sua cara porque, por definição, está *recalcado* ou, em outras palavras, ele não pode dizer-se totalmente (ou esgotar-se no dizer). Seu recalcque teve lugar um pouco antes da aparição da *linguagem enquanto função*. Diz-se, então, que ele é um *recalcque originário* (*Uverdrängung*), efeito da *linguagem enquanto estrutura*. Em suma, a linguagem enquanto função, como fala de um sujeito, é logicamente posterior ao funcionamento da linguagem enquanto estrutura. Ou, se preferirmos, a fala é o efeito da sujeição de um organismo inerte e necessitado na ordem da cultura estruturada como uma linguagem (cf. BRAUNSTEIN, 1982: 175). O sujeito está assujeitado ao discurso do Outro antes mesmo de converter-se em autor de um discurso para se apresentar assim ante os olhos do Outro como sendo um (indivíduo: não dividido). O estádio do espelho faz, precisamente, do organismo um no seio mesmo do Outro. Entre um e outro, como já dissemos nas primeiras páginas deste estudo, não há complementaridade nem oposição, mas uma particular união/desunião que a Faixa de Möbius, como genialmente reparou Lacan, "ilustra" muito bem¹².

De como o *infans* se torna um sujeito alienado no Eu

O estádio do espelho

O organismo nasce à vida e, como costuma muito bem afirmar a maioria das psicologias (incluída a psicogenética, cf. PIAGET, 1974: 22), ele não é mais do que um acúmulo de partes; um monte de cabelos, unhas e carne. Não haveria nada que pudesse parecer-se com um Eu (*Ego*), isto é, nada que tivesse consciência de si ou, simplesmente, nada que pudesse pensar-se a si mesmo como sendo um. Necessariamente, se não há um, tampouco há um outro, de forma que caberia afirmar que no começo não se encontra estabelecida a diferenciação interior-exterior, condição essencial para qualquer objetivação possível da chamada realidade. Em poucas palavras, "lá", "na origem", teríamos apenas pura indiferenciação, dados disseminados não organizados.

Como podemos apreciar, o problema consiste, então, em dar conta de como se produz essa unificação que, revestida de Eu, circulará entre os outros se sentindo um; falando como se fosse um, já que, agora, não só as psicologias, mas também até o mais comum dos mortais reconhecem nisto uma evidência por demais cotidiana.

No capítulo anterior esclarecemos que o organismo humano só consegue constituir-se "como Um no interior do discurso desses outros que o designam, lhe atribuem um sexo, o excluem do outro sexo, atendem

às necessidades que seu estado de imaturidade e incompletude orgânica lhe impedem de satisfazer por sua própria conta e o incluem em um sistema de parentesco que implica em si proibições e promessas" (SAAL & BRAUNSTEIN, 1980: 108). Os outros, o Outro - estrutura simbólica transindividual -, fazem-no UM; mas, então, como esse *organismo* acaba, afinal de contas, tomando o lugar de *um sujeito*? Em outras palavras, como e quando o "candidato-a-sujeito" assume, como se fosse dele, o lugar que no seio do Outro lhe está reservado? Mais ainda, como tem lugar essa espécie de operação de ancoragem que, como afirmamos, possibilita a um sujeito construir uma realidade externa e fazer uso normativo de uma linguagem qualquer (isto é, falar como sendo UM que não se confunde com os outros)?

Pois bem, como construir teoricamente esse "dado" ou evidência cotidiana sem cair nos vícios próprios do desenvolvimentismo psicológico que gosta de colocar o problema na ótica da passagem de uma etapa individual a outra dita social? A nosso entender, resta-nos uma única possibilidade: colocar o problema do "encontro" do sujeito com a ordem simbólica em termos de "fato de estrutura" ou de uma verdadeira "encruzilhada estrutural" (Lacan) da subjetividade (cf. MANNONI, 1985: 123).

Em estritos termos psicanalíticos, o que está em jogo nesse encontro é a constituição do Eu-especular, isto é, a assunção de uma imagem - o *Moi* - que representa ao sujeito - o *Je* - frente aos outros. Em outras palavras, trata-se de um processo de identificação que possibilita ao sujeito funcionar como Um num sistema de intercâmbios com a mãe, o pai, ou, simplesmente, os outros (os intercâmbios têm lugar no seio do Outro).

O trabalho de Jacques Lacan de 1936, posteriormente reescrito em 1949, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du "je" telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, pretende dar

conta, precisamente, de como se constitui a unidade imaginária do Eu - *Moi* - a partir da identificação com a imagem especular. Na época, Lacan ainda não diferenciava com clareza *Je* e *Moi*, por isso neste estudo para nomear aquilo que depois seria na teoria o *Moi*, utiliza o termo *Je*, pois, nos meios psicanalíticos do momento, assim se traduzia habitualmente o *Ich* freudiano (o *Ego* das edições portuguesas ou o *Yo* das espanholas). A nova nomenclatura lacaniana aponta a necessidade de marcar a diferença entre a instância narcisista - *Moi* - e o sujeito da enunciação - *Je* -, até esse momento englobados pelo *Ich* (diferenciação impossível de ser feita no português e no espanhol).

Este trabalho clássico chama nossa atenção para um fenômeno particular, a saber: o bebê, que nem mesmo pode se manter em pé por seus próprios meios, em algum momento depois dos seis meses de idade, comemora com alegria o reconhecimento que faz de sua própria imagem refletida no espelho.

Pois bem, este fato, além de sua aparente simplicidade, constitui uma síntese de dois momentos prévios. Num primeiro momento, a criança brinca com esse ser sorridente que tem ante seus olhos, brinca a olhá-lo e a ser olhado por esses olhos abertos na superfície espelhada; em outras palavras, neste primeiro momento reina uma total confusão um-outro. Sublinhemos, ainda, que esta confusão articula, precisamente, as manifestações infantis do conhecido "transitivismo normal. A criança que bate diz ter sido batida, aquela que vê alguém cair, chora" (LACAN, 1948: 105-106). Num segundo momento, a criança "descobre" que o outro do espelho não é um ser real, mas só uma imagem: não tenta agarrá-lo. Agora distingue entre "imagem do outro" e "realidade do outro". Já num terceiro momento, dialetizam-se os dois precedentes: a criança compreende repentinamente que não só se trata de uma imagem, mas que essa imagem é precisamente a sua. A alegria

que acompanha tal acontecimento marca a "transformação produzida no sujeito quando assume uma imagem" (LACAN, 1949: 87). Trata-se da transformação de um corpo fragmentado (*corps morcelé*) numa totalidade unificada – representação, do próprio corpo. Comemoração mais do que razoável!

Nossos leitores já devem ter percebido que, definido nestes termos, o dito estádio do espelho ressalta o papel estruturante da imagem, na medida em que organiza um corpo a partir de uma promessa de unidade. Porém, se nos detivéssemos aqui sem fazer maiores comentários, estaríamos deixando de lado aquilo que nessa "observação" lacaniana há precisamente de mais revelador para a psicanálise e, em particular, para a problemática que nos ocupa.

"A função do estádio do espelho se nos revela [...] como um caso particular da função da *imago*" (LACAN, 1949: 89) que não é outra que a de produzir "efeitos formativos sobre o organismo" (p. 88). Este é um fato que a etologia já tem demonstrado suficientemente. Lacan lembra, precisamente, que a maturação gonadal da pomba depende da visão da imagem de um congêner e que chegado o caso bastaria à pomba ver sua própria imagem refletida no espelho. Mas Lacan, longe de ficar fascinado com tal coincidência, sabe tirar proveito de tamanho fenômeno para nos mostrar assim em que medida as ordens animal e humano são irreduzíveis uma à outra. Para marcar a distância que medeia entre elas, duas características vêm ao nosso encontro: por um lado, no caso do "filhote humano", a imagem é uma promessa de unidade na medida em que ele nasce carente de todo elemento unificador e, por outro, essa promessa só se articula como tal se um adulto mediatizar a relação com o espelho.

O homem, à diferença dos animais, padece ao nascer de uma "pré-maturação específica". Este quadro se deve ao "inacabamento anatômico do sistema piramidal, como a certas remanescências humorais do

organismo materno" (LACAN, 1949: 89). Esta situação é reconhecida como tal "pelos embriologistas, sob o termo de fetalização, para determinar a prevalência dos aparelhos chamados superiores do neuroeixo e especialmente desse córtex que as intervenções psicocirúrgicas nos levaram a conceber como o espelho intraorgânico" (LACAN, 1949: 89-90). Assim, enquanto o bebê pode muito bem reconhecer imagens, não pode coordenar os movimentos de seus membros pela simples razão de que não pode se reconhecer unido a partir de suas sensações proprioceptivas. Desta forma, o espelho instala uma tensão entre a imagem unificada e a insuficiência sensório-motora. Tensão que se resolve num instante lógico que dialetiza o tempo (cronológico): por um lado, a unidade antecipada inscreve o sujeito num devir prospectivo e, por outro, a partir da unidade se constituem retrospectivamente as imagens de fragmentação corporal (*corps morcelé*). A unidade e a fragmentação são as duas faces de uma mesma moeda, já que "só pode haver partes em relação a algum todo, antes disso não há fragmentação, mas dados dispersos não organizados: órgãos, excrementos, dores, gritos que não pertencem a ninguém" (SAAI, 1983: 257).

Assim definido, o estádio do espelho aparece-nos como sendo "um drama cujo impulso interno se precipita da insuficiência à antecipação" (LACAN, 1949: 90).

Pois bem, esta precipitação não se dá sem razão; é necessário alguma coisa a mais: a mediação do adulto. Detalhe típico por demais do reino humano! Com êxito, o fundamental não é tanto ver-se no espelho como o fato do adulto, que sustenta o bebê em pé, ratificar a este que essa imagem é justamente a sua própria. É o adulto quem lhe diz que essa *gestalt* que está lá e que é semelhante à dos outros é a sua, ou seja, que é assim como os outros o veem ou que é a isso ao qual os outros se referem quando falam dele entre si. Em outras palavras, o

adulto é aquele que articula a promessa: sendo como essa imagem você será Um a mais entre seus semelhantes. Desta forma, cabe dizer que é o adulto quem o unifica na medida em que o reconhece como Um.

O bebê "vê" sua imagem porque o olhar da mãe (primeiro outro a encarnar o Outro) dá sustentação ao acontecimento. A criança "se vê" através dos olhos da mãe. É como se a criança dissesse: isso que está aí é o que veem os olhos de minha mãe. Porém, o importante não é o olhar da mãe ou a mãe na sua dimensão empírica, mas o *desejo da mãe* que faz as vezes de "matriz simbólica" sobre a qual se precipita, se atira, se debruça o *infans* (LACAN, 1949: 87). A criança se prende (agarra-se) a essa imagem porque, em última instância, é assim que se faz *objeto do desejo materno*. Afirma-se, na teoria analítica, que se o desejo materno dirige-se a essa imagem, então ela ocupa o lugar de *falo imaginário*. Isto é justamente o decisivo, pois a criança, na medida em que se prende a ela, passa a usufruir o valor de falo imaginário, ou seja, faz-se objeto do desejo da mãe. A criança deseja ser desejada pela mãe e, portanto, não pode menos do que se identificar com essa imagem (Eu *Ideal-idealich*), olhada pela mãe, tão apaixonadamente como Narciso o fizera com a dele refletida na superfície do lago¹³.

Como podemos reparar, trata-se de uma história a três: a imagem refletida, o sujeito em questão e o olhar de um terceiro. Isto nos diz, simplesmente, que o sujeito não pode outorgar-se a si mesmo a identificação ou, se preferirmos, a "identidade", mas, ao contrário, precisa de um semelhante que o reconheça como sendo Um. O terceiro é quem o prende à imagem. Ela está dentro do campo do desejo do outro, já que se o adulto olha "aí" é porque "aí" tem alguma coisa que funciona ou ocupa o lugar do objeto de seu desejo (*objeto a*). Neste sentido, a imagem não faz outra coisa que recobrir o lugar vazio do objeto (chama-se *í(a)*). Esta imagem é uma forma, produto de um recorte que o outro

realiza. A mãe recorta com o gume de suas palavras, de seus sorrisos, de suas mãos, sobre um horizonte de indeterminação, o filho de seus desejos. Prendendo atributos a esse "filhote humano", como se lhe colocasse condecorações por conta de futuras vitórias, a mãe não faz outra coisa que dar-lhe a forma de um Eu. Em outras palavras, a mãe vai modelando imaginariamente um sujeito¹⁴. O nome próprio, atribuído ao sujeito, condensará em si a soma dos atributos; ele passa a funcionar como uma verdadeira síntese do molde imaginário do sujeito que resulta ser o Eu. O nome próprio cola-se de tal forma ao sujeito que se converte em "seu" *significante* por excelência. Significante que o sujeita a uma linhagem, a uma estirpe, a uma história de desejos ou, se preferirmos, a uma corrente de desejos historicizados. Assim, o sujeito proferindo seu nome se apresentará ante os olhos dos outros como sendo Um, a síntese de seus atributos imaginários. Os outros o reconhecerão em sua unidade sob a forma de um Você. Ao nomeá-lo estarão lhe dizendo "você é isso", assim como outrora sua mãe lhe disse frente à superfície polida do espelho ao reconhecê-lo como sendo Um.

A operação de reconhecimento que suporta (sustenta) a identificação resulta possível porque o adulto que a executa constitui-se, por sua vez, em relação a um terceiro que o sujeitou às estruturas de uma língua particular (e às de uma formação histórico-social particular). O adulto só mediatiza o reconhecimento que, em última instância, emana de uma rede de relações simbólicas que atribuem tanto os lugares do "reconhecido" quanto o daquele que veicula a operação. Essa rede, como já dissemos, chama-se Outro. O reconhecimento sempre emana do Outro, o outro apenas suporta uma função – a função do espelho. O Outro é quem detém "eficácia simbólica"; ele, de certa forma, adjudica ao outro, seu representante, o poder necessário para efetuar o reconhecimento (LACAN, 1949: 88)¹⁵. Logo, o sujeito não pode outorgar-se a si

mesmo a imagem, mas o outro tampouco pode fazê-lo, a menos, claro está, que invoque os poderes do Outro⁶. O Outro não é ninguém nem outra coisa que o "tesouro do significante" (LACAN, 1960a: 785). Trata-se de um lugar (lógico), ou espaço virtual, que resulta da remissão infinita de uns significantes a outros: uma palavra/olhar da mãe remete a outra, e a outra, e assim virtualmente *ad infinitum*.

Pois bem, quando o sujeito assume a imagem refletida, a *imago* estruturante, boa parte da experiência fica de fora, ou seja, não pode ser representada na sua totalidade, já que a imagem especular somente representa uma parte. Com efeito, a imagem do sujeito, no limite, não é o sujeito: em outros termos, o representante não recobre totalmente o representado. A superfície do espelho é uma espécie de fenda de dois gumes: unifica, mas também secciona uma parte que fica de fora. Esta é, precisamente, sua função, sua dupla função.

Desta forma, isso que está lá, no espelho, passa a representar o sujeito frente aos outros e, também, ante a si mesmo, mas sem chegar a ser a síntese de seu "ser". A imagem, o Eu resultante da operação de identificação, parece ser o "ser", entretanto não é. O Eu não pode senão ignorar aquilo que restou da operação de representação. Assim, a experiência especular outorga ao sujeito sua unicidade, mas também o submerge no desconhecimento de si mesmo. A identificação que tem lugar no interior da experiência do estádio do espelho forma um Eu, porém inatauradamente simultaneamente uma divisão no seio mesmo do "indivíduo". Em suma, o Eu (*moi*) forma-se ao preço de renunciar a ser o *Je*.

Colocada nestes termos, a experiência do estádio do espelho não ilustra outra coisa que a relação do sujeito com a estrutura da linguagem ou, se preferirmos, com a ordem do discurso. A linguagem prova ao sujeito um nome. O sujeito prende-se (cola-se) a esse elemento para salvar-se da dispersão, isto é, aliena-se num nome que o representa

como sendo Um: Eu sou Pedro! Contudo, nesta operação Pedro perde seu ser: "Pedro" é o Eu, mas não é Pedro. Assim, a produção de um resto resulta ser inevitável. É a linguagem, a que em seu próprio seio leva um gume cortante; a barra que separa significante e significado. Com efeito, ao juízo da psicanálise francesa, a *ordem do significante* goza de uma autonomia tal sobre o *significado* que ambas resultam ser irreduzíveis entre si¹⁷. Desta forma, o sujeito como significado, efeito da operação de representação, nunca poderá ser representado pelo significante. Esta impossibilidade instala uma tensão entre o Eu e o ser do sujeito (*Je*).

A tensão instalada entre o representante e o (apenas) representado faz com que um significante junte-se a outro e depois a outro, dando lugar assim a uma corrente ou cadeia na tentativa de diminuir o defeito de representação; tentativa que, embora seja impossível subtrair-se dela, não deixa de ser inútil. Trata-se de uma encruzilhada infame: é impossível não tentar a representação total, ao tempo que a própria operação de representação reabre (reintroduz) a distância que medeia entre o representado e o representante. Em síntese, no instante mesmo em que se está para recuperar o perdido no instante anterior, o "recuperado" volta a se perder. Paradoxo insolúvel, motor de nosso *dizer* e de nosso *ser*.

Desta forma, a ordem da linguagem é condição de possibilidade da constituição de um sujeito falante e responsável pela incompletude de seu "ser". Responsável, em estritos termos psicanalíticos, da elvagem do sujeito em consciente e inconsciente¹⁸. O Inconsciente é "aquilo" impossível de ser representado, de ser dito exaustivamente, "aquilo" que, quando o Eu do sujeito fala, não pode senão restar. Neste sentido específico, afirma-se que o inconsciente é o real, entendido como aquilo que "não cessa de não se inscrever" (Lacan). Por outra parte, afirma-se que a estrutura da linguagem é condição do inconsciente freudiano, ou seja, da cisão ou divisão do sujeito ou, simplesmente, de sua falta de ser.

Pois bem, a experiência do estádio do espelho não só "ilustra" a relação do sujeito com a estrutura da linguagem – em certo sentido, a barra que separa o significante do significado assimila-se à superfície polida do espelho – senão também porque, em ambas as experiências, articula-se uma história de três personagens, e não de dois como de hábito se pensa. Com efeito, trata-se de uma articulação dramática entre o sujeito em questão, a ordem da linguagem e o semelhante que mediatiza a relação. Assim, enquanto na experiência do estádio do espelho o terceiro, o outro, era quem suportava a função do espelho, agora, no encontro do sujeito com a ordem da linguagem é também um terceiro quem suporta a dupla função da linguagem de unificar e seccionar, ou seja, sua função de espelho.

O sujeito fala porque foi feito Eu, sem essa carcaça especular, imaginária, mal poderia abrir sua boca para assim tentar comunicar a seus semelhantes suas boas ou más intenções como também alguma que outra informação a respeito da "realidade". Se o Eu não tivesse se instalado, não haveria alguma coisa assim como "sua boca", haveria talvez um orifício que não pertenceria a ninguém. Pois bem, os movimentos músculo-articulatórios de sua boca, como, aliás, todos os outros movimentos corporais, não estão em função das "estruturas neuromusculares que reconhece a biologia, mas da representação privilegiada do Eu" (SAAL & BRAUNSTEIN, 1980: 110). A identificação à imagem especular foi a que deu, no seu momento, o movimento unitário ao organismo, instalando, assim, um domínio corporal particular. Mais ainda, sabemos muito bem que ela não é uma imagem no sentido de uma cópia do organismo. Efetivamente, a imagem à qual o sujeito se cola, além de ser um reflexo na superfície do espelho ou, se preferirmos, nos olhos da mãe, é uma espécie de coágulo de desejo, de precipitado do desejo materno. Assim, a identificação implica em si mesma uma alienação no

desejo dos outros, do Outro: neste sentido poder-se-ia afirmar que a identificação é para com o significante do desejo do Outro.

Colocada nestes termos, não restam dúvidas de que a operação de constituição de um Eu se define integralmente no interior do campo da palavra e da linguagem. Assim, devemos deduzir que resulta impossível pensar a motricidade humana em termos de uma mera mecânica muscular: ela deve ser pensada no interior dos intercâmbios simbólicos que delimitam o campo do Outro. O outra *organismo* natural se perde irremediavelmente atrás de *um corpo* recortado pelo desejo dos outros. Em outras palavras, o desmembrado organismo perde-se para que no seu lugar se instale o corpo erógeno de um sujeito dividido (barrado).

Desta forma, a formação do Eu implica a instauração de uma diferença irredutível entre o organismo e o corpo, a condenação do Eu ao desconhecimento do verdadeiro "ser" do sujeito e, como assinalamos no começo destas linhas, a diferenciação Eu/não Eu. Todos eles são resultados inevitáveis da dupla função da linguagem que a experiência do estádio do espelho ilustra e articula. Detenhamo-nos, por último, na diferenciação interior-exterior.

Para a psicanálise, na medida em que a diferenciação interno-externo, ou seja, o limite do Eu, não passa de um efeito imaginário do laborioso funcionar simbólico sobre o real, resulta tão imprecisa quanto escorregadia.

A função do corte que se articula na experiência do estádio do espelho implica por em (inter)jogo aquilo que Lacan chamou de três registros: real, simbólico e imaginário. O *real* é aquilo que não tem fissuras, não está marcado e, portanto, é uma pura indiferenciação impossível de ser apre(e)ndida. Assim, ao nível do real a distinção exterior-interior não tem o mínimo sentido. A ordem *simbólica* é aquela que graças a seus cortantes elementos constitutivos (os significantes) fura, recorta, o

real. Numa palavra, demarca e, por conseguinte, possibilita que o real possa ser apreendido por partes, possa ser conhecido. O simbólico é autônomo no sentido de que podemos e devemos considerá-lo em si mesmo e isolar suas próprias leis de funcionamento ou composição, independentemente dos outros dois registros. Para a psicanálise essas leis são a condensação e deslocamento que Freud analisara em detalhe por ocasião da *Die Traumdeutung*. Contudo, a ordem do simbólico, como nenhuma das outras duas, não tem uma existência autônoma: os três registros se pressupõem mutuamente à maneira do nó borromeo¹⁹. O registro do *imaginário* é o efeito da operação de recorte, de perfuração, que o simbólico realiza sobre o real. O registro do imaginário é a objetivação do real; ontologicamente o real existe com independência do simbólico e do imaginário, mas, embora esta afirmação seja verdadeira, ela carece totalmente de sentido ao nível gnosiológico. O real está além do(s) sentido(s), enquanto que o imaginário é, pelo contrário, o real simbolizado.

Nestes termos, o Eu, molde imaginário, é o efeito da ordem simbólica sobre a diferenciação biológica própria do real orgânico. Em outras palavras, sobre o real do organismo, o simbólico significa um corpo. Porém, o acionar simbólico também produz os objetos que o Eu passa a "enfrentar". O Eu e os objetos são produções imaginárias da ordem simbólica. Mais ainda, ambos são as duas faces de uma mesma moeda.

Por outra parte, assim como dissemos que o Eu não é o sujeito, agora, os objetos tampouco são o real (das coisas). Desta forma, entre o Eu e o real medeia, por obra e graça do simbólico, uma fenda impossível de ser preenchida. O Eu se encontra exilado do "mundo real": quando tenta se aproximar dele, acaba dando com o nariz na porta. A ordem simbólica no seu funcionar vai recortando, uma e outra vez, o real. Não

obstante, cada novo recorte não nos aproxima dele nem mais nem menos do que o anterior, só nos mantém no impasse. Assim, da mesma forma que o Eu, por mais que fale verborragicamente, nunca poderá dizer a totalidade do ser, tampouco poderá conhecer o real: sempre na tentativa de se aproximar, a representação que lhe possibilita semelhante operação acaba-lhe jogando sujo, pois, em última instância, ela entra num circuito de intercâmbio remissivo com outras representações que reinstala a distância imaginariamente encurtada num instante logicamente anterior. Esta remissão condena o sujeito a falar na tentativa de obter a fenda que desgarrá seu ser, mas também o condena a (re)construir objetos (a realidade socialmente compartilhada) na tentativa de esgotar o real.

Das aprendizagens entre o conhecimento e o saber

Parte III

O percurso que acabamos de realizar no interior do campo freudiano, mesmo sendo mínimo, permite-nos voltar sobre algumas questões e problemáticas circunscritas por nós ao longo da análise que fizemos das teses piagetianas para recolocá-las agora desde outro ângulo e obter novas precisões acerca do *status* sobredeterminado das vicissitudes que *um sujeito* suporta no aprender. Esta operação, evidentemente, nos fará deparar com novas perguntas, às quais tentaremos responder no próximo capítulo.

Talvez os frutos desta primeira incursão no terreno da psicanálise possam ser resumidos numa frase: a psicanálise e o desenvolvimentismo psicológico se repelem mutuamente como dois polos magnéticos de um mesmo signo.

O desenvolvimentismo no interior da maioria das teorias psicológicas, mesmo sob modalidades e matizes diferenciais, pode ser identificado, em última instância, por sua negativa em reconhecer o salto qualitativo e o hiato que separam não só a cultura da natureza senão também o corpo do organismo, devido à ação estruturante da palavra e da linguagem, bem como da proibição do incesto.

É a conceituação da proibição do incesto, como lei básica de toda cultura e da ordem estrutural da linguagem, como condição de possibilidade

da articulação dessa lei (aliás, como de qualquer outra proibição), o que leva a psicanálise a inverter a direção traçada pelo evolucionismo naturalista que vai da biologia à cultura e que toma a forma de um processo acumulativo. Essa reversão, como tivemos oportunidade de mostrar, permite-nos pensar a subjetividade e o organismo sob outra ótica. Com efeito, temos, por um lado, que a subjetividade deixa de ser entendida como sendo um mero epifenômeno do orgânico para passar a ser pensada como um fato de linguagem e, por outro, que o organismo deixa de preexistir à linguagem para passar, no caso do homem, a existir graças à própria linguagem, precisamente, como um corpo de linguagem. Afirmações solidárias que se tornam possíveis na precisa medida em que a própria natureza da linguagem é pensada de maneira um tanto diferente. A linguagem deixa de ser um instrumento que reflete tanto a "realidade" quanto os pensamentos mais ou menos "subjetivos". A linguagem, a psicanálise reconhece sua eficácia simbólica, isto é, sua capacidade de produzir efeitos e transformações ou, se preferirmos, seu poder de estruturar um campo especificamente humano no interior do qual uma subjetividade, bem como um conjunto de objetos (de conhecimento), não são mais do que produtos pontuais do funcionar discursivo ou de permutações significantes. No que diz respeito ao sujeito, sabemos que a ordem da linguagem o constitui sujeito ao tempo que o sujeita, além de sua consciência, a uma particular trama de desejos inconscientes e a um conjunto de formações sócio-históricas inerentes a uma cultura determinada. Esta sujeição múltipla advém ao sujeito por acréscimo na medida em que, como tentamos mostrar, é inerente ao (des)encontro do organismo com a ordem do discurso. São estes efeitos constitutivos os que fazem, precisamente, com que o poder de produzir uma subjetividade que reconhecemos à linguagem, não possa equiparar-se àquele que algumas posturas idealistas, mesmo avançando

um pouco mais que suas primas-irmãs empiristas (que sonham com sua capacidade reflexiva), qualificam como "conformador da visão do mundo" (tipo Sapir-Worf). Esta tese, na medida em que escamoteia as determinações históricas e desiderativas do processo constitutivo, não nos possibilita pensar mais do que a constituição de uma subjetividade ou intersubjetividade geral (cf. SERCOVICH, 1977: 42).

A psicanálise, pelo contrário, está preocupada com os contratempos na constituição de *um sujeito* particular. Por conseguinte, não pode senão destacar que a estrutura da linguagem possibilita articular uma dramática desejante impossível de padronizar, bem como as leis sobre as quais se edifica uma cultura dada. Este fato determina que seja a psicanálise a que, com exclusividade, reconheça à estrutura da linguagem a capacidade de possibilitar ou autorizar as permutações que implicam em si a metonímia do desejo e a articulação de toda e qualquer proibição. Neste sentido, resumindo o dito até aqui, podemos afirmar que aquilo que a estrutura da linguagem articula é um universo tipicamente humano, no seio do qual se historiciza *uma* trama contraditória de desejos inconscientes. Esse universo ou espécie de *topos*, como já foi dito, chama-se Outro²⁰.

Um sujeito se constitui como tal no interior do campo do Outro, graças ao qual sobrevem uma série de operações estruturantes às quais a psicanálise dá o nome de estádio do espelho e de Complexo de Édipo. Mais ainda, na medida em que tais acontecimentos não são momentos evolutivos passageiros – um sujeito em todo momento se defronta com encruzilhadas estruturais isomorfas àquelas – cabe dizer que *nenhuma produção subjetiva ou produto da atividade humana pode ser pensada como acontecendo fora do campo do Outro*. Sendo assim, só podemos concluir que as mesmíssimas aprendizagens e a (re)construção do conhecimento socialmente compartilhado, sua outra face, têm lugar no seu interior.

Afirmar que o processo epistêmico tem lugar no campo do Outro significa deixar rotundamente de lado a hipótese empirista de uma experiência pura.

O percurso que fizemos pela epistemologia genética, de certa forma, nos imuniza eficazmente contra esse tipo de vírus que ataca as psicologias que andam por aí fora.

Para a psicologia genética, ao contrário, trata-se, desde o começo, de uma verdadeira "leitura" da experiência, ou seja, de um processo de (re)construção de uma realidade que supõe a aplicação de instrumentos cognitivos (de leitura ativa) e a atribuição de relações entre objetos. Em resumo, para os genebrinos trata-se de um processo de (re)construção ou, mais ainda, de um trabalho que o sujeito realiza sobre as coisas, como deixa entrever, aliás, o próprio termo ação cognitiva. Assim, o sujeito trabalha – age, prática e conceitualmente – sobre as coisas, transformando-as. Nessa transformação, ele (re)constrói o conhecimento socialmente compartilhado (e validado), ao mesmo tempo em que se (re)constrói como sujeito cognoscente; ou, se preferirmos, digamos que nesse processo de (re)construção epistêmica as ações vão se estruturando entre si, possibilitando que se possa afirmar que o conjunto de ações, num momento pontual, delimita (articula) a inteligência do sujeito nesse instante (ou um sujeito inteligente).

Para Piaget, as ações não se desencadeiam por impulsos internos, mas são engendradas por aquilo que ele mesmo chama de "seu ambiente social envolvente" (PIAGET & GARCIA, 1987: 228). Exceção desta afirmação são as ações sensorio-motoras, as quais não passariam de meras manifestações da interioridade de um organismo. O fato de que as ações tenham lugar no interior de um "ambiente social" leva Piaget a afirmar que o sujeito "não assimila objetos" "puros" definidos por seus parâmetros físicos", mas "assimila situações nas quais os objetos desempenham

determinados papéis e não outros" (p. 228). Neste sentido, cabe afirmar que a dita assimilação cognitiva deve ser considerada como estando "condicionada pelo sistema social de significação" (p. 228).

Pois bem, estas teses piagetianas merecem ser revistas à luz de nossa afirmação principal, isto é, a partir do próprio conceito de Outro. Elas se distanciam, sem dúvida nenhuma, da clássica postura empirista em epistemologia, mas permanecem a meio caminho daquela inerente às afirmações freudianas. Estas, ao nosso ver, não fazem, em certa forma, senão *radicalizar o espírito construtivista piagetiano em prol de nosso singular objetivo*²¹.

Na medida em que o sujeito age no interior do campo do Outro não se depara, efetivamente, com objetos "puros" (as coisas). O sujeito encontra no seu caminho objetos já (re)construídos socialmente por outros sujeitos. Esses objetos podem estar mais ou menos construídos, mas, em última instância, estão. Isto é facilmente compreensível no nível da história das ciências: o cientista não se dá de cara com objetos "puros", mas com retalhos de teorias anteriores, no interior das quais o real já se encontra imaginizado. No nível da psicogênese, acontece outro tanto: o sujeito também se depara com um conjunto mais ou menos sistematizado de ideias prévias, enquanto o real se mantém como limite. Se lembrarmos a experiência de equibração dos blocos (analisada na segunda parte), é fácil perceber que as crianças (re)constróem a teoria do centro gravitacional (aliás, socialmente compartilhada) a partir dos retalhos de uma anterior – a teoria do centro geométrico. Está claro que o fazem, em certo sentido, interagindo com as coisas, porém não devemos perder de vista que o real (mesmo no seu sentido empirista-cotidiano) só intervém como desafiador e/ou convalidador das teorias físicas infantis que surgem por estrita recombinação das ideias anteriores. Estas podem ser mais ou menos conscientes e mais

ou menos "científicas", mas sempre são "ideias" ou, utilizando nossa nomenclatura que possibilita deixar de lado o problema da representabilidade da linguagem, "efeitos de significados" ou produtos imaginários, frutos de um remissivo funcionar significante. O conhecimento que os sujeitos (re)constróem não pode senão estar cifrado no campo da palavra e da linguagem; é o que quer dizer, justamente, o fato de afirmar que o processo epistêmico se dá no campo do Outro.

A materialidade do conhecimento (e, portanto, também a tão decantada materialidade das ações, apesar do que deixa entrever a divisão piagetiana clássica em motoras e conceituais) é a do significante; assim, o sujeito, ao reconstruir permanentemente o conhecimento socialmente compartilhado, está (re)processando sempre uma mesma materialidade²⁷. O real enquanto tal (no sentido gnosiológico) só aparece como um limite ou, em outros termos, como um resto que resiste à ação ordenadora da recombinação significante que todo processo epistêmico implica em si mesmo. O sujeito cognoscente está exilado do real devido a essa imposição do significante²⁸. Contudo, é a ordem estrutural da linguagem a que possibilita, precisamente, a (re)combinação inerente a todo processo (re)construtivo. Colocada a problemática nestes termos, devemos concluir que não há forma de fugir dessa espécie de bolha que é a ordem simbólica. No dizer de Lacan: "não há metalinguagem", isto é, não podemos sair de seu seio, do interior do campo do Outro, para tocar com nossas mãos a frieza do real. Por sinal, sabemos muito bem que isso é assim independentemente do sujeito fazer uso da função da linguagem. Desde "o começo" ele está mergulhado na sua estrutura; é ela a que recorta um corpo. Portanto, pode-se afirmar que não é procedente diferenciar as ações práticas das operações interiorizadas, já que, em última instância, tanto umas quanto outras são função de uma articulação significante. É esta quem comanda o acionar; cabe, portanto,

afirmar que as ações do sujeito conseguem estruturar-se mais ou menos inteligentemente no seio do campo do Outro. Por conseguinte, propomos que se esqueçam as *ações motoras* enquanto tais e que no seu lugar se pense em *atos práticos*: ao nosso ver, estes termos não conotam um manufaturar bruto (próprio dos gorilas)²⁹. Neste sentido, pode-se muito bem concluir que todo sujeito (re)constrói através de uma série de atos ou ações significantes (incluam ou não a sua dimensão prática) o conhecimento socialmente compartilhado.

Desta forma, todo sujeito (re)constrói na ordem do significante aquilo que desde sempre já se encontrava feito do mesmo estofo. O sujeito (re)constrói permanentemente objetos, feitos de linguagem, de discurso, na tentativa de domesticar, domar, controlar, racionalizar, o comportamento das coisas que são da ordem do real. O real desafia com seus caprichos (por exemplo, blocos que caem quando se supõe que não devem fazê-lo) a que se lhe encontre uma razão, uma legalidade; isto é, o real provoca o sujeito a (re)construir uma teoria. Porém, esta não o esgota, como já o entrevera o próprio Piaget quando afirmou que o conhecimento "atinge" o real só tangencialmente (cf. PIAGET, 1970: 119). O produto do processo epistêmico pode revelar-se eficaz na sua tentativa de racionalizar o comportamento do real. Nesses casos, Piaget diz que o conhecimento construído chega a ser verdadeiro quando se revela isomorfo à estrutura do real. Isto é, que o conhecimento e a coisa-a-ser-conhecida têm igual estrutura ou que, de certa forma, o conhecimento é "adequado" ao real. Para nós, estas teses são totalmente discutíveis. Discuti-las exaustivamente escapa aos limites do presente estudo. Não obstante, sublinhamos o seguinte: não é necessário afirmar o isomorfismo para entender o sucesso de um conhecimento em determinadas circunstâncias; aliás, isso resulta perigoso, já que deixa a porta aberta para a reintrodução de vícios empiristas. O próprio Piaget,

quando se depara com a necessidade de justificar tamanha "coincidência", apela ao fato de, por ser o organismo uma coisa a mais no meio do mundo da *physis*, o conhecimento, que o sujeito reconstrói com o seu agir, não pode senão revelar-se, no final do processo, como verdadeiro (no sentido de "adequado" à decantada "realidade"). Numa palavra, as ações no seu estruturar revelam-se cada vez mais isomorfias à lógica porque, em última instância, para Piaget, bem como para Copérnico, o real é lógico-matemático. Para nós, ao contrário, a ordem do simbólico mantém com o real que resiste uma luta (epistêmica) e não uma relação de adequação virtual. Quando por momentos a estratégia articulada pelo sujeito se demonstra exitosa, nem por isso cabe afirmar a existência de um isomorfismo. Nesse instante, o conhecimento pode ser pensado como sendo isomorfo (logo, adequado), mas isso não nos deve fazer esquecer que se trata apenas de um pontual e wittgensteiniano jogo de linguagem. O real não está estruturado como uma linguagem, mas só a ordem do conhecimento (de fato, a ordem do pensamento como um todo). Assim, cabe pensar que a recombinatória significativa só por momentos é capaz de "atingir" o funcionar criptico e caprichoso do real. Das estratégias significativas, só aquelas que se revelam "eficazes", em relação a uma situação dada e com respeito à ordem do real, bem como à ordem dos sujeitos (nas suas determinações sócio-históricas e desiderativas), perduram no tempo. Na medida em que elas acabam se consolidando, "ficam" à disposição virtual do sujeito para uma nova oportunidade. Neste sentido, o conhecimento nunca precisaria ser considerado como potencialmente "adequado" ao real, o que, por sua vez, nos dispensa de reduzir como faz Piaget, na origem, o sujeito a um mero organismo.

A nosso entender o organismo está perdido, e em seu lugar encontramos um sujeito que, enquanto dividido pela estrutura da linguagem,

vê-se exilado do real. O real o desafia permanentemente, pondo em xeque suas equilíbradas conquistas. O sujeito "ataca" novamente e, nesse ir e voltar, (re)constrói uma realidade imaginária. Realidade feita de objetos (não de coisas) e que, na medida em que é compartilhada socialmente, o sujeito só faz (re)construí-la. Esse processo de (re)construção, longe de se fechar num círculo vicioso, dá lugar a novos conhecimentos. A alteridade torcida enfia-se nesse processo tomando a forma de uma genialidade singular. Os inventores estão aí, reclamando sua autoria quando, no limite, a criação ocorre por obra e graça das permutações significativas. Os significantes não representam nem o sujeito nem o real, eles se remetem a si mesmos, sempre à beira da indeterminação. É a articulação do desejo a que determina suas condensações e deslocamentos (metáforas e metonímias). Como dissemos na Parte III deste estudo, o conhecimento não possui sujeito agente, nem origem, muito menos fim. A nosso ver, o conhecimento só tem "direcionalidade" (mas isto não quer dizer que ele esteja regido teleonomicamente). Os estudos genebrinos circunscrevem aquela que virtualmente indica a equilibração majorante no seu devir. Isto é, a finalidade não é outra senão a da ordem dos conhecimentos de manter-se estruturada (de resistir à entropia).

* * *

Na medida em que o sujeito (re)constrói o conhecimento no campo do Outro, as ações são, efetivamente, engendradas desde "fora" ou, em outras palavras, o aprender é possível graças à "presença" de um outro.

O "filhote humano", à diferença dos animais, quando nasce não tem a seu favor o *savoir-faire* natural do instinto. Mais ainda, complementando o quadro de desamparo, tampouco possui, de modo inato, as categorias que lhe permitem montar uma "objetividade" (socialmente validada). Assim, o recém-nascido deve aprender tudo; mais ainda, para sustentar-se na vida, deve aprender a viver. O sujeito deve aprender desde

de tal forma que no seu interior germinam inúmeros curto-circuitos. A ordem do desejo é contraditória em si e por si mesma: o sujeito se lança no circuito do desejo dos outros, isso não impede, porém, que ele demande ser reconhecido como sujeito de desejo. Em resumo, poderia se dizer que todo sujeito solicita inconscientemente ao outro que quando lhe peça algo, no seu pedido não se confundam demanda e desejo. Em outras palavras, *responder à demanda* do outro não deve acarretar o desaparecimento do demandado como sujeito. Os dois registros se encontram confundidos, precisamente, nos casos de anorexia mental, onde o anoréxico rejeita, ao preço da própria morte, satisfazer a demanda do outro de que se alimente porque assim consegue manter vivo seu *desejo de insatisfação*.

Não precisamos, todavia, ir tão longe para encontrar semelhantes situações. Maud Mannoni, em seu livro *Éducation impossible*, alude a estas situações como sendo aquelas nas quais tem lugar "uma perversão da exigência do amor", isto é, são situações que se estruturam de tal forma que o sujeito só é amado desde que não "seja" (1983: 28). A autora faz referência à relação pedagógica de Daniel Schreber com seu pai, e de Franz Kafka com o dele. Além das particularidades desses "casos" e das implicações teóricas que deles possam se derivar para a psicanálise, a autora está interessada em chamar nossa atenção sobre o fato seguinte: essas situações não distam estruturalmente daquelas que têm lugar no interior de muitas escolas. Quando a maioria das escolas nega a bagagem cultural do aluno, ou desconhece sua linguagem "marginal", ou faz ouvidos surdos a seus interesses, ou lhe impõe teimosamente o tempo de aprendizagem que o currículo prevê, ou desconhece seu próprio estilo ou modo de aprender, ou... não faz, por acaso, outra coisa que negar, no limite, o sujeito no seu "ser"? Pois bem, a demanda desproporcionada dessas escolas quando recusam toda essa

sugar o peito, controlar os esfínteres, amarrar os cordões dos sapatos... até a tabuada. Como fizera nossa pequena Alicia, ele deve aprender que dois conjuntos discretos de elementos permanecem iguais – apesar de não parecê-lo – quando muda a configuração espacial.

O aprender e o viver são como duas faces de uma mesma moeda. Como já tivemos a oportunidade de mostrá-lo, o sujeito vive porque, em última instância, alguém o sustenta, isto é, há um outro que o pulsa permanentemente a continuar vivendo. O outro o pulsa e, de certa forma, "enfia" no seu organismo as pulsações (sempre parciais) para que assim realizem seu trabalho silencioso de fazer avançar o sujeito sempre um pouco mais. Na "origem", o organismo pode padecer de certa "efervescência reflexiva", mas pouco importa se trata-se de reflexos "puros" – manifestação imaculada de uma interioridade qualquer – ou se eles já levam, ao contrário, as marcas da solicitação do "meio". O que nos interessa ressaltar, como sendo realmente decisório, é o fato de que o sujeito se depara sempre com um adulto.

As aprendizagens têm lugar porque há um adulto que pede ao sujeito que conheça uma ou outra coisa. Os outros lhe solicitam que aprenda a sugar o peito para assim não morrer de fome, que aprenda a série dos números para assim poder compartilhar junto aos outros um mundo quantificável, etc. Porém, o *pedido* do adulto, como tentamos demonstrar a partir de nossa incursão pela psicanálise, põe em jogo, em última instância, a articulação de uma *demandada* de incondicionalidade ou de amor e a realização de um *desejo*. O adulto deseja o desejo da criança que, por sua vez, deseja que aquele o deseje (lembre-se: o objeto do desejo é o desejo do outro como desejanse). Todo sujeito deseja fazer-se desejar por outro e, nessa empresa, todos acabam se amarrando uns aos outros, afinal de contas, ao desejo do Outro. A trama desiderativa resultante – o campo mesmo do Outro – não pode não ser contraditória,

bagagem cultural, toda essa história... o que faz, em última instância, é rechaçá-lo enquanto descjante²⁵. O desejo está entrelaçado a essas conjuístas (pessoais, culturais): negá-las é, simplesmente, pô-lo em xeque. Neste sentido, essas escolas não fazem mais do que emular os princípios pedagógicos do pai de Daniel Schreber (na época, o famosíssimo médico-pedagogo Dr. Daniel Gottlieb Moritz Schreber) que podem ser resumidos da seguinte forma: "há que suprimir-se o desejo para que só subsistam automatismos"²⁶ (MANNONI, 1983: 27).

Desta forma, embora o aprender resulte possível porque há um outro que demanda tal coisa, elas também se tornam impossíveis quando esse outro o faz "desproporcionalmente". Como sabemos, esse outro pode ser qualquer um; a mãe, a professora, o psicopedagogo etc. Estes outros não fazem outra coisa que suportar a função do Outro. As situações que se aninham no seu interior são as responsáveis pelas vicissitudes que um sujeito suporta no aprender ou, como se refere a elas a (psico)pedagogia hegemônica, estigmatizando-as dos "problemas de aprendizagem". Neste sentido Baraldi afirma:

Uma criança com Síndrome de Down pode não apresentar transtornos (entendidos como conflitos) na aprendizagem se seu entorno demanda proporcionalmente. Será, sim, alguém que aprenderá mais devagar, mas não tensionadamente. Poderá, então, *utilizar seu conhecimento e não sepultar seu desejo de saber*. Desta forma, sua deficiência colocará um limite ao *quantum* de seu conhecimento, mas não às possibilidades de poder utilizá-lo e procurá-lo inteligentemente [...].

Inversamente, é possível que alguém não marcado pela patologia da deficiência genética ou lesional apareça como incapaz para suas aprendizagens como efeito de uma demanda que desconhece a proporção a pedir (1989: 7).

• • •

Na medida em que os processos de aprendizagem têm lugar no interior do campo do Outro, o sujeito no seu agir acaba não assimilando, efetivamente, objetos "puros", mas "situações nas quais os objetos desempenham determinados papéis e não outros", como afirmaram Piaget e Garcia. Os objetos "puros", ou seja, as coisas estão sempre em situação. Quando os sujeitos se deparam com certas coisas numa situação particular tentam ordenar seus comportamentos, (re)construindo conhecimentos: onde o real desafia tenta-se contorná-lo com imagens, com uma produção imaginária, com objetos (de conhecimento). Nesse atuar o sujeito (re)constrói o conhecimento que socialmente já tinha sido colocado lá (em situação). Por exemplo, quando Alicia assevera que a quantidade de elementos de dois conjuntos discretos se conservam, apesar de alterar-se sua disposição figurativa, ela está construindo em situação um conhecimento já construído e socialmente compartilhado; imanece à situação na medida em que possibilita a articulação e montagem da própria experiência de investigação clínica.

Neste mesmo sentido, embora pareça o contrário, quando se "inventa" um conhecimento novo o afortunado "inventor" não faz outra coisa que recombinar de uma outra maneira retalhos já construídos por outros. A recombinação, pelo fato mesmo de ser significante, produz um *plus* de sentido, uma significação outra, um novo conhecimento, um conglomerado de imagens para assim recortar "novamente" o real (isto é, construir uma realidade outra). Por exemplo, a célebre fórmula de Lacan "o inconsciente está estruturado como uma linguagem" é produto de uma recombinação de outras teses, neste caso, um punhado de estudos linguísticos estruturalistas e o discurso freudiano. Esse jogo recombina-tório pressupõe as permutações que a estrutura da linguagem autoriza. Jogo que não passa de um cálculo em última instância incontrolável, que se joga sozinho e que arrasta consigo um resíduo

de indeterminação, apesar de que se tente a *posteriori* sistematizá-lo metodicamente.

Pois bem, se o processo epistêmico sempre implica a reconstrução de alguma coisa já construída por outros, diante de um fato pontual, o sujeito não está então reconstruindo um conhecimento que é dos outros? Afirmativo! Podemos dizer assim: o sujeito (re)constrói o conhecimento arrancando-o dos outros. O conhecimento está cifrado em significantes; estes delimitam o campo (desejativo) do Outro. Neste sentido, cabe afirmar que o conhecimento está cifrado em chaves significantes e que elas estão no Outro: todo sujeito deve apoderar-se dessas chaves para, decifrando-as, poder então cifrar (em si e para-si) o conhecimento socialmente compartilhado. Por exemplo, um bebê quando sua mãe lhe oferece o peito, sustentando assim o reflexo de sucção prestes a desaparecer se não há um outro que o "estimule", não só se alimenta "preendendo-se à vida" senão que também (re)constrói o conhecimento que se encontra articulado em toda prática alimentar, própria de uma cultura dada. Outro exemplo: nossa Alicia, quando consegue asseverar a conservação numérica, está, em última instância, (re)construindo um conhecimento, já socialmente construído e, neste caso pontual, também detido por sua analista que o põe em ato no momento da interrogação. O conhecimento está cifrado no Outro, mas são os outros de carne e osso que suportam sua função. Neste sentido, cabe afirmar que, embora o sujeito construa o conhecimento a partir de suas ações, estas se articulam no campo do Outro; elas já "estão tomadas" pelo Outro de modo que o sujeito extrai de suas ações (via abstração reflexionante) aquilo que o Outro "já colocou" nelas. O sujeito assimila "situações" (e não objetos puros) no interior das quais ele age, nos dizem Piaget e Garcia. Pois bem, não há limite preciso entre a situação e a ação.

O sujeito está inserido numa trama desejan-te; deseja o desejo do Outro, e para conseguir agarrá-lo tenta dar com o objeto do desejo do outro. Para isso todo sujeito olha onde olha esse outro. O bebê olha sua imagem refletida na superfície polida do espelho, já que sua mãe também a olha. O bebê se prende a essa imagem ou, se preferirmos, aprende que esse que está lá é ele mesmo porque o adulto o pulsiona, porque o desejo do outro causa seu desejo. O sujeito "se lança" nas suas aprendizagens e (re)constrói em seu seio o conhecimento do outro articulado pelo significante: o bebê (re)constrói o conhecimento que professa que essa imagem é a sua própria.

O sujeito segue o deambular do significante do desejo do Outro e na tentativa de agarrá-lo (re)constrói por acréscimo o conhecimento que se encontrava nele cifrado. Longe de ser uma tranquila empresa, isso constitui uma batalha campal. Esta pode ser mais ou menos bem-sucedida e mais ou menos silenciosa, mas não deixa de ser uma batalha: o sujeito deve tirar do Outro as chaves significantes do conhecimento. Como o Outro está sempre encarnado, então, ao sujeito não cabe outra coisa que arrancar ao outro, em qualquer situação, o conhecimento que possui a respeito desta⁷. Nessa espécie de assalto ao outro, o sujeito depara-se com o desejo dele, o qual opõe resistência a sua redução, de tal forma que se sucedem, inevitavelmente, uma série de mal-entendidos ou curtos-circuitos. Como já afirmamos, essa luta será tanto mais fácil de ganhar pelo sujeito que aprende quanto menos a montagem que o adulto articula negue, no limite, o sujeito enquanto sujeito do desejo. Caso o adulto demande "proporcionalmente", o sujeito que aprende terá, no mínimo, a metade da partida ganha, restando-lhe apenas, no limite (já que de fato não há tal dissociação), lidar com as dificuldades inerentes ao conhecimento que tenta (re)construir.

O conhecimento se (re)constrói reutilizando retalhos do anteriormente construído. O sujeito tenta "amolecer" o real, entretanto, para consegui-lo, deve vencer as resistências que o já construído oferece. Neste sentido, deve-se afirmar que todo novo conhecimento constitui uma vitória sobre as resistências que oferece um outro já consolidado (e validado) anteriormente²⁸. Os conhecimentos estão cifrados numa materialidade significativa que, como dissemos, está encarnada num sujeito de carne e ossos e objetivada nas práticas sociais. O processo epistêmico articula-se numa estruturação significativa que implica em si mesma, evidentemente, um deslocamento do significante. Portanto, a resistência que o sujeito deve vencer em sua sucateira empresa epistêmica é a do próprio significante a se deslocar. O significante não reside em si mesmo, mas enquanto portador das marcas da resistência dos outros a suportar aquilo que aparece como diferente.

Neste sentido, os conhecimentos que resultam do processo epistêmico não são produtos naturais, se por isto se entende aquilo que se dá com "naturalidade", como um dom da dadivosa natureza²⁹. Todo conhecimento é o resultado de um trabalho esforçado que não se leva a cabo segundo uma lógica natural. Neste contexto, seu caráter natural nos aparece *a posteriori* quando se apagaram as marcas do esforço.

Dizer que o sujeito (re)constrói o conhecimento na contramão dos anteriores é afirmar, ao nível das aprendizagens, que estas resultam possíveis, precisamente na medida em que se consegue vencer a resistência que opõem às anteriores. Isto não pode ser de outro modo, pois: sob que forma as aprendizagens se armazenam ou se "memorizam" sem consciência? As aprendizagens se processam na ordem do significante. Os significantes encarnados guardam em si os traços dos processos passados. Desta forma, apre(e)nder alguma coisa nova significa reciclar uma aprendizagem anterior. Pode-se concluir, assim, que as vicissitudes no aprender

são o produto das tensões próprias da articulação significativa que as possibilita e processa o conhecimento. Mais ainda, admitindo que os significantes estejam ancorados no corpo, este deve ser considerado como a sede dos processos de aprendizagem e não o organismo como de hábito se diz.

Na medida em que o sujeito (re)constrói o conhecimento socialmente compartilhado, (re)constrói-se, efetivamente, como sujeito cognoscente, isto é, estrutura-se enquanto sujeito epistêmico. O sujeito (re)constrói o conhecimento do outro em si mesmo. Esse (re)construir em si é uma apropriação das chaves significantes nas quais o conhecimento se encontra cifrado no Outro.

Pois bem, por estar o conhecimento estruturado na ordem do significante, sua (re)construção não só implica a (re)construção de um *sujeito enquanto epistêmico* senão também a de um *sujeito do desejo*. Nossa incursão pela psicanálise nos autoriza a realizar semelhante afirmação. Lembremos que o significante cava no sujeito o buraco do desejo, uma falta no ser.

Neste sentido cabe, então, dizer que, quando o sujeito (re)constrói o conhecimento em si mesmo (quando o faz seu), constrói-se como *um* sujeito do *conhecimento* e do *saber*. Mais ainda, na medida em que sabemos muito bem que o funcionar do processo é inconsciente e impensoal (não há um sujeito agente), cabe então precisar que a omnipresente operação de (re)construção é a que produz, simultaneamente, um sujeito do conhecimento e do saber junto com uma realidade conhecida (um real imaginizado).

Na ordem do significante se articula o saber do sujeito sobre seu desejo e o conhecimento do sujeito sobre os objetos. O saber e o conhecimento são duas caras de uma mesma moeda. O *saber* e o *conhecimento* se encontram entrelaçados e conformam o *pensamento*. Assim, cabe

afirmar que o sujeito (re)constrói o pensamento em si mesmo enquanto constrói-se como sujeito desiderativo e inteligente. Mais ainda, o pensamento (re)processa-se a si mesmo, e nesse recombinar significa *um* sujeito do saber e do conhecimento como também se estrutura uma realidade "objetiva". Querendo ser esquemáticos podemos dizer que, do lado do sujeito, o (re)processamento do pensamento produz uma estrutura inteligente e uma outra desiderativa; entretanto, do lado do objeto, produz um punhado de conhecimentos e um *plus* de saber.

As estruturas inteligentes e desiderativas são produtos mais ou menos pontualmente estabilizados (coagulados) do discorrer incessante da articulação inteligente e do desejo.

Em seu momento dissemos que a estruturação inteligente está tomada pela equilíbrio majorante. No interior desta tendência a majorar o equilíbrio ou, em outras palavras, a atingir virtualmente o equilíbrio consolidado no conhecimento científico socialmente compartilhado, produzem-se pontos ou momentos de estabilização que se revelam mais ou menos isomorfos às estruturas lógico-matemáticas. Se nessa sequência marcamos um ponto de partida, o processo estruturante que habilita uma estrutura inteligente determinada funciona como um processador do conhecimento ("isso" que se interpõe entre os clássicos e consabidos E e R). Na medida em que o processamento for bem-sucedido, isto é, que articule uma "aprendizagem estrutural" (no sentido dos estudos genebrinos), consolida-se sob a forma de uma nova estrutura discursiva que passa a funcionar como um *a priori* numa experiência posterior. O (re)processamento inteligente produz cada vez mais e melhores resultados: os novos conhecimentos se revelam bem-sucedidos no "controle" do real ao mesmo tempo em que as estruturas inteligentes se tornam melhor equilibradas na medida em que tendem virtualmente a confundir-se com conhecimento socialmente

compartilhado. Em suma, entre o momento N e o N + 1, a inteligência muda qualitativamente em termos de reversibilidade.

O desejo se realiza no discorrer da cadeia significante que permanentemente se (re)processa a si mesma. Contudo, ela consegue pontualmente se estabilizar. Esta estabilização toma a forma de uma cena fantasmática. Nesse sentido, a psicanálise afirma que o desejo se sustenta no fantasma. A articulação ou montagem significante que dá forma ao *fantasma* são os limites mesmos do psiquismo do sujeito (a realidade psíquica) ou, simplesmente, as fronteiras de uma subjetividade. Entre o momento N e N + 1 não há mais subjetividade nem tampouco uma melhor subjetividade, entre um e outro apenas articula-se um sujeito do desejo. Isto não significa que a estruturação desiderativa não se articule, mas que ela está tomada por uma lógica não majorante. Em poucas palavras: a subjetividade não se desenvolve. A subjetividade se constitui quando se articulam logicamente os diferentes momentos do Complexo de Édipo em cujo interior se subsume a experiência do estádio do espelho.

Das vicissitudes de um sujeito na busca do saber

Introdução

Para a psicanálise o *Complexo de Édipo* não é, como muitos pensam, uma mera anedota mais ou menos lacrimosa de amor e ódio familiar. O Édipo consiste, como a própria palavra complexo insinua, num nó de relações, numa montagem que estrutura os limites de nossa própria subjetividade desejante. A dramática do Édipo, sua tragédia, tem a forma de uma encruzilhada estrutural, e é precisamente isto o que nele é relevante. Sua conceituação liga-se, solidariamente, àquela do *complexo de castração* que, aliás, tampouco se reduz à comentada ameaça, no homem, de perder seu pênis, ou à da inveja dele por parte da mulher. A castração, para a psicanálise, além do fato de também implicar essa dimensão imaginária, é "o momento fecundo graças ao qual o sujeito fica separado de sua ligação incestuosa com a mãe para se dar um objeto fora do grupo familiar" (MASOTTA, 1976: 169).

Tanto num sentido como no outro, o complexo de castração é solidário do Complexo de Édipo. Não se pode pensar um sem o outro. Mais ainda, sua conceituação solidária é a que possibilita sua colocação em termos de uma encruzilhada subjetivante.

Uma vez que a angústia de perder o pênis e a inveja por não tê-lo consistem em dois vieses que articulam a castração, sustenta-se que é sobre esse complexo que se apoia a estruturação, via um jogo identificatório, de uma "identidade sexual" para o sujeito. Neste sentido, pode-se afirmar que é no seio da problemática edipiana, motorizada pelo complexo de castração, que se define uma subjetividade masculina ou feminina, ou, em outras palavras, que um homem e uma mulher se tornam psicologicamente enquanto tais, além de seus sexos biológicos. Por outro lado, ao constituir a castração uma operação de corte simbólico que recai sobre um vínculo incestuoso imaginário, acaba lançando aquele que até esse momento era um *objeto do desejo do Outro* (materno) a ser *sujeito do desejo*. Neste outro sentido, pode-se dizer que o Édipo funda uma subjetividade desejante ou, em outras palavras, um sujeito cujo desejo já não se esgota em desejar ser o *falo imaginário* de sua mãe. Posição inconsciente na qual o sujeito se vê preso após o desdobramento da experiência especular.

A solidariedade, articulação ou, de certa forma, a implicação mútua, ao nível da teoria, bem como do próprio processo constitutivo da subjetividade, entre o Édipo e a castração, estão asseguradas pela noção de *falo* (*Phallus*). O fato de reduzir o falo ao pênis como o faz o comum dos mortais é o que dá lugar aos anedóticos comentários a respeito dos complexos de Édipo e castração que velhacamente fazem, infelizmente, a maioria dos psicólogos.

Freud, ao longo de seus textos, vai precisando a noção de falo, e com isso elucida o papel estruturante que a *premissa fálica* tem na construção da diferença sexual. Por seu turno, será Lacan quem delimitará o Édipo à problemática do desejo, esclarecendo definitivamente suas implicações teóricas e subjetivas.

O psicanalista francês coloca a problemática edipiana como o produto da articulação lógica de três tempos ou, se preferirmos, da

dialeitização de três momentos lógicos. Assim, o Édipo não se reduz a um traspés cronológico na vida de um sujeito, mas é uma verdadeira encruzilhada estrutural inerente à subjetividade, na qual se põe em jogo a instauração da *falta do objeto* ou a *articulação do desejo*. A articulação do desejo implica a formulação de uma pergunta e de uma resposta a respeito do objeto faltante, *objeto "a"* (ou a respeito da *falta no Outro*). Nesta medida pode-se afirmar que a dramática edipiana encena, precisamente, a formulação e a resposta dessa pergunta crucial para a constituição de uma subjetividade. O pivô sobre o qual se articulam pergunta e resposta é a experiência inconsciente de castração. Esta é recolocada incessantemente ao longo de toda a vida. Podemos dizer que, de certa forma, ela consiste em "admitir com dor que os limites do corpo são mais estritos do que os limites do desejo" (NASIO, 1989: 3).

Estas teorizações lacanianas são as que possibilitam entender como, em última instância, a constatação "empírica" da diferença sexual, que Freud isolara como momento fundador do complexo de castração, por volta dos cinco anos, não faz outra coisa do que oferecer uma resposta contingente à crucial pergunta do desejo: a pergunta por aquilo que falta. Isto é de sumo interesse para nós, pois nos oferece a chave para pensar psicanaliticamente como a (re)construção do conhecimento se dá em função da *posição subjetiva em relação à castração* e não em função dos dados empíricos aportados pelos sentidos. É verdade, não obstante, que a psicologia genética igualmente não reduz o processo epistêmico a uma sequência de constatações empíricas. Contudo, como já vimos, tampouco mostra-se suficiente apelar unicamente ao funcionar de uma equibração majorante. Sem ela revela-se ser impossível pensar, dentre outras, a *psicogênese das categorias lógico-matemáticas* socialmente compartilhadas; entretanto,

Édipo e castração

O *Complexo de Édipo* não se encontra integralmente isolado em nenhum texto freudiano em particular. Freud o foi construindo ao longo dos anos à medida que conceituava uma ou outra dimensão da problemática edípiana. Outro tanto acontece com o *complexo de castração*. Por sinal, a articulação entre um e outro vai adquirindo matizes diferentes ao passo que o mestre vienense confere, paulatinamente, forma à noção de *Phallus*.

Nos textos freudianos, geralmente o termo Falo aparece como um qualificativo de uma fase do processo de organização da sexualidade infantil: fala-se, então, de uma fase fálica. Nela, o infantil sujeito, seja anatomicamente homem ou mulher, teima em afirmar que só existe o pênis como órgão genital. Caracterizada nesses termos, a *fase fálica* vem à tona em 1905 por ocasião de Freud escrever os *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* ("Três ensaios...") e sustentar que em algum momento do "desenvolvimento" as crianças arvoram tão singular e infantil teoria sexual. A partir dessa época, Freud praticamente não mudará de ideia a este respeito; contudo, realizará uma série de precisões que afastam qualquer possibilidade de que se venha a confundir teoricamente o Falo com o pênis. Em 1923, quando escreve a adição à teoria sexual, *Die Infantile Genitalorganisation (Eine Etushaltung in die Sexualtheorie)* ("A organização genital infantil..."), deixa bem claro que por *Falo* deve-se entender a *premissa universal do pênis* e, por conseguinte, a *teimosa negativa (inconsciente)* em reconhecer a diferença sexual anatómica (com maior precisão: a *teimosa negativa* a construir a noção inconsciente de diferença). Lemos no referido texto:

O sujeito infantil não admite mais do que um só órgão genital, o masculino, para ambos os sexos. Não existe, pois, uma primazia genital, mas uma primazia do falo (enquanto premissa) (p. 2.699).

ela nos deixa na mão na hora de conceituar, no interior do campo clínico psicopedagógico, a *dramática subjetiva que descrevem as vicissitudes que fulano ou beltrano suportam*, com maior ou menor sucesso, em semelhante processo (re)construtivo epistêmico.

Para a psicanálise a construção desse conhecimento *sui generis* que é a diferença sexual anatómica está pautada pelas vicissitudes dramáticas do Édipo que não são, de forma alguma, a expressão de uma tendência evolutiva indo ao encontro de um melhor equilíbrio, definido por sua aproximação virtual ao conhecimento científico socialmente compartilhado. Como, por outra parte, no limite, ilustra-o muito bem o florido campo das chamadas perversões sexuais.

Pois bem, será que apenas a construção da diferença sexual está em função da lógica estruturante da problemática edípiana ou todo e qualquer processo epistêmico afincava também suas raízes nela? Tendo em mente o estudo freudiano sobre Leonardo da Vinci, não podemos senão responder afirmativamente. Não obstante, não precisamos ir tão longe para sustentar semelhante resposta. Com efeito, acaso as vicissitudes da própria Alicia no aprender não são função da trama contraditória de desejos no interior da qual ela articula-se subjetivamente como "sendo tonta"?

A seguir, apresentaremos a nossos leitores as formulações psicolíticas sobre o Édipo e a castração, para assim dar sustentação à nossa resposta a semelhante pergunta. Mais uma vez, ela não pode deixar de ser afirmativa, como alguns de nossos leitores já devem ter suspeitado. Por sua vez, isso nos possibilitará recolocar nossa tese central sobre o caráter sobredeterminado dos erros nas aprendizagens ou, se preferirmos, de como no aprender articulam-se conhecimento e saber.

Entendido nestes termos, o Falo motoriza o complexo de castração, no menino, bem como na menina, e estrutura a dramática edipiana. A articulação entre um e outro toma rumos diferentes conforme seja o sexo biológico do infantil sujeito. Os rumos em nada são paralelos, nem simétricos como de hábito se pressupõe quando se fala, aos quatro ventos, da dupla Édipo-Electra. Descrevamos sumariamente a seguir um e outro.

No caso do menino podemos isolar cinco tempos. Num primeiro momento, o menino assevera a universalidade do pênis. Não há possibilidade alguma de que a diferença sexual anatômica possa ser pensada. Assim, frente à diferença, quando se depara com a "falta" de pênis num semelhante (irmãzinha, colega..., o menino constrói, para continuar mantendo incólume sua infantil teoria, espécies de verdadeiras hipóteses *ad hoc* que recusam a falta. Por exemplo, nessas situações "diz regularmente, como se com intenção consoladora e conciliadora, ele ainda é pequeno, mas vai crescer logo que ela se torne maior" (FREUD, 1908: 1.265-1.266). Depois, num segundo tempo, sobrevêm as proibições parentais das práticas autoeróticas sob a forma de uma ameaça de castração. Num terceiro, o menino já "descobre visualmente" a diferença anatômica entre os sexos, porém não consegue formulá-la nos termos pênis-vagina: acaba por fazê-lo com a dicotomia pênis-castrado. Isto é, o menino "não vê" a vagina, mas tão só uma "falta de pênis". A constatação observacional da ausência do pênis está ligada ao jogo entre a audição das proibições próprias do momento anterior e a premissa fálica. Com efeito, a evocação de uma possível falta de alguma coisa que *de direito não pode faltar* acaba convertendo, simultaneamente, a palavra paterna numa ameaça e a "falta de pênis" na mulher numa *castração de fato*³⁰. Podemos dizer que, neste terceiro tempo do complexo de castração, passa pela cabeça do menino alguma ideia deste

tipo: "se continuo a brincar com meu pênis, a ameaça de cortá-lo pode chegar a tornar-se realidade, pois há seres que já o perderam". Contudo, o alto valor narcísico que recai sobre o pênis, e que até então impedia a criança pensar que pudessem existir seres que não o tivessem, determina que continue o atribuindo a alguns adultos importantes como, por exemplo, à própria mãe – sendo uma parte do corpo tão preciosa, como pensar que possa faltar a um ser tão especial! Já no quarto tempo, o menino não duvida mais da factibilidade da castração, pois o fato da mãe poder dar à luz a um irmãozinho confirma que deve haver alguma diferença na constituição sexual. Neste momento, e não em nenhum outro, emerge a *angústia inconsciente de castração*. Logo, diz-se que o determinante resulta ser a "constatação" da castração na mãe, e não qualquer outra. Finalmente, o menino, preso por semelhante angústia, renuncia ao amor incestuoso pela mãe para dessa forma salvar seu pênis. Em outras palavras, o menino aceita a lei de proibição do incesto, poupa-se da angústia, pondo fim ao complexo de castração e "sai" do Complexo de Édipo. Assim, a passagem pelo Édipo revela-se a Freud como um acontecimento nuclear e fundador da subjetividade, na medida em que impõe limites aos desejos do infantil sujeito ou, se preferirmos, na medida em que o leva a renunciar ao objeto primordial – a mãe³¹.

Agora é a vez da menina. Num primeiro momento, ela também assevera a universalidade do pênis: seu clitóris tem o mesmo valor narcísico. Isto é, sobre este ponto em particular, os desdobramentos do complexo de castração no menino e na menina coincidem. Por sinal, neste primeiro momento, ambos também coincidem no fato de terem na mãe o objeto primordial. Depois, sobrevem a ideia de que seu clitóris é muito pequeno para ser um pênis; logo, que este lhe falta e, portanto, que foi castrada. Com efeito, a visão do genital masculino leva a menina, à diferença do caráter progressivo que tem no menino, a "ver" rapidamente

a inferioridade de seu pequeno órgão genital "oculto". Freud resume esta situação: "Viu-o, sabe que não tem e quer tê-lo" (1925: 2.899). Assim, na menina, instala-se o complexo de castração sob a modalidade da *inveja do pênis* (*Penisneid*). No menino, lembremos, surgia na forma de *angústia de castração*. Num terceiro tempo, a menina, que até então pensava que sua falta de pênis não era mais que um infortúnio pessoal, começa a convencer-se de que as outras mulheres, em especial sua própria mãe, também carecem dele. Assim, ao reconhecer a castração em sua mãe, vê-se presa de sentimentos de ódio e desprezo para com ela, por tê-la gestado castrada e por também o estar ela mesma. Desta forma, a menina separa-se de sua mãe e escolhe seu pai como objeto de amor à espera que este lhe outorgue, sob a forma de um filho, o pênis que reclama para si. Neste sentido, afirma-se que, enquanto o Édipo do menino sucumbe por efeito do complexo de castração, o da menina é possibilitado, passando a declinar paulatinamente à medida que não recebe do pai aquilo que deseja. Finalmente, segundo Freud abrem-se três percursos idealmente possíveis de ser transitados para se "sair" do complexo de castração: 1) a menina, completamente amedrontada pela falta de um pênis, não é tomada pela inveja, não rivaliza de forma alguma com o menino e "abandona" a sexualidade; 2) teima em pensar que algum dia terá um pênis tão grande quanto aquele que "viu" naquela "primeira" vez, negando a castração e mantendo o clitoris como zona erógena; 3) reconhecimento imediato da castração que implica em a) mesmo a mudança do progenitor amado (a mãe é substituída pelo pai, iniciando-se assim o Édipo feminino), a da zona erógena (o clitoris cede seu lugar à vagina) e a do objeto desejado (o pênis é substituído por um filho).

Pois bem, não obstante termos colocado o Édipo e o complexo de castração em estritos termos freudianos, o dito até aqui, sem maiores

precisões, pode dar lugar a que alguns desatentos concluam que o pênis enquanto órgão é, efetivamente, o organizador da sexualidade humana.

A tal conclusão sempre chegam, inevitavelmente, todos aqueles que teimam em pensar a constituição de uma subjetividade desde uma ótica empiricista. Estes, na sua grande maioria, como assinalamos, conceituam o "desenvolvimento" de um sujeito como sendo o resultado de uma somatória de acontecimentos diacrônica e efetivamente sucedidos, bem como linearmente determinados a partir de um ponto de partida concreto – o nascimento. Lidos, justamente, nesta chave, o Édipo e a castração ficam reduzidos a coloridas anedotas mais ou menos biográficas³⁷.

Porém, o que estes "desenvolvimentistas" esquecem é que uma criança é para sua mãe muito mais do que um mero feto. Anteriormente afirmamos que a mãe não é uma *tabula rasa*, mas (expressemo-nos apressadamente) sua "cabeça" está habitada, por obra e graça da estrutura da linguagem, por "ideias" e desejos inconscientes. As "ideias" ordenam-se de uma forma um tanto *sui generis*, mas em última instância o que importa é o fato de que se entrelaçam entre si. Essas "ideias", em certo sentido, são intercambiáveis devido à ação das leis do funcionar inconsciente (leis do processo primário): condensação e deslocamento. No interior "desse" funcionar ou, em outras palavras, à medida que a gramática inconsciente articula-se transmutando as "ideias", *realiza-se o desejo* inconsciente que sujeita a mãe ao Outro. Podemos muito bem dizer que a mãe, como todo sujeito, está "tomada", "capturada" no Outro.

A este respeito, Freud lembra que a experiência analítica o leva a sustentar que "os conceitos de excrementos, dinheiro, presentes, criança e pênis, não são exatamente discriminados e, sim, facilmente confundidos nos produtos do inconsciente" (1915: 2.035). Mais ainda, neste mesmo estudo, *Über triebunsetzungen, Insbesondere der Analerotik* ("Sobre as transmutações..."), afirma:

A relação entre "criança" e "pênis" é a mais fácil de se observar. Não pode ser indiferente que ambos os conceitos possam ser substituídos na linguagem simbólica do sonho e na vida cotidiana por um símbolo comum. A criança é, como o pênis, "o pequeno" (*das kleine*). Sabido é que a linguagem simbólica se sobrepõe muitas vezes à diferença de sexos. O "pequeno", que originariamente se referia ao membro viril, passa secundariamente a designar os genitais femininos (p. 2.035).

Contudo, estas "observações" freudianas (com certeza nossos leitores devem tê-lo percebido) nos fazem regressar ao ponto de partida. Com efeito, preocupados por recolocar a problemática edípiana, nos interrogamos sobre as "ideias" que passam pela cabeça de uma mulher/mãe e agora nos deparamos, novamente, com as mesmas teorizações freudianas sobre o Édipo na menina – a premissa universal, a inveja fálica e o desejo de ter um filho em substituição ao pênis supostamente castrado. Alguns de nossos leitores poderão arguir que estamos dando voltas em círculos, mas a eles responderíamos que não fazemos mais do que dar o giro inerente à mesmíssima problemática: todo infantil/sujeito, menino ou menina, nasce de uma mãe que já foi um dia uma menina. Esta remissão espiralada se perde, novamente, no túnel do tempo de cujo fim não recebemos nenhum sinal luminoso, pois sua saída confunde-se com a escuridão do real¹³.

Neste sentido, cabe afirmarmos que, para conceituar o tão comentado desenvolvimento de um sujeito, devemos começar por considerar o lugar que toda criança ocupa na estrutura fantasmática da mãe, articulada nessas "ideias" e no interior da qual é encenada a realização dos desejos.

Pois bem, que lugar ocupam imaginariamente as crianças no fantasma materno? Como toda mãe um dia foi uma menina que, à sua

maneira, "atravessou" pela problemática edípiana, todo filho ou filha quando nasce à vida o faz ocupando simbolicamente o lugar de *falo imaginário*. Raciocinando desta forma, restituímos a dramática edípica à sua justa dimensão, recuperando-a das garras do empirismo psicológico, "pão nosso de cada dia".

Este movimento, que recoloca o Édipo na perspectiva do "desenvolvimento" da sexualidade feminina e que pode parecer banal para muitos, foi longamente desprezado por grande parte da literatura psicanalítica dita pós-freudiana, até o perspicaz Lacan reler os textos do mestre vienense. Com efeito, quando o psicanalista francês sistematiza a dialética da presença ou ausência do pênis em torno das conceituações sobre a falta simbólica de objeto e do significante, o Falo enquanto organizador do Édipo não se reduz ao pênis.

A presença ou ausência do órgão genital masculino apenas se oferece como uma *resposta contingente* a uma *pergunta inevitavelmente necessária* acerca do desejo materno, ou a falta no Outro. Seria mais ou menos assim: toda mãe quando menina disse a si mesma alguma vez: "como minha mãe dirige seu olhar para meu pai, este deve ter alguma qualidade que o faça desejável; mais ainda, se precisa se dirigir a ele é porque então Eu não sou aquilo que a satisfaz totalmente no seu desejo, logo, deve-me estar faltando alguma coisa, que por sua vez deve ser aquilo que a ela também falta, pois se ela estivesse completa não precisaria procurar nada alhures; assim, isso que me falta deve ser o pênis, já que meu pai tem um como atributo distintivo e, *ergo*, o pênis é o falo".

Desta forma, a menina deseja um pênis, e uma das modalidades de tê-lo simbolicamente é a do filho. Este filho, a menina primeiro o espera do próprio pai, entrando assim no seio mesmo do Édipo. Depois, na medida em que o pai não lhe dá esse filho que venha reparar a decepção fálica, a menina sai a buscá-lo além dos limites do triângulo familiar.

Quando o encontra³⁴, então é ela, enquanto mulher, que intercambia simbolicamente na cultura filhos por pênis imaginários, quem "enfia" na "cabeça" do infantil sujeito a equação criança = falo. Utilizamos a expressão "pênis imaginário" no lugar de "pênis real" para ressaltar, precisamente, que aquilo de que se trata é o que a presença ou ausência dessa parte anatômica evoca em relação à pergunta pela falta de objeto, que causa o desejo materno ou faz do Outro um Outro em falta (A).

Assim, como afirma Nasio, não se trata do órgão genital masculino, mas da "representação psíquica inconsciente" construída com base nessa parte anatômica do corpo do homem (cf. 1989: 33-34). Em outras palavras: "O falo é a imagem de completude que se imagina sob a forma de pênis" (ORVANOS, 1983: 182).

Temos então que, de certa forma, toda criança que nasce acaba "encaixando" nessa espécie de *molde imaginário* que a espera de braços abertos e que, no inconsciente, recorta-se como um pênis *sui generis*. Quando o menino ou a menina "encaixam" efetivamente nele, é como se lhes fosse "enfia³⁵" no ser a equação criança-falo. Como esta, por sua vez, é a que dá fundamento às cinco equivalências freudianas (pênis, presentes, criança, dinheiro, fezes), então, cabe concordar com Masotta quando diz que todo sujeito as contém como uma espécie de "estrutura intrapsíquica" (1976: 163).

Pois bem, como é que se efetiva o "encaixe" do infantil sujeito ou, em outras palavras (e prosseguindo com esta tentativa de imaginarizar todo este processo), como se "enfia na cabeça" da criança esta equação? Ou, se preferirmos, como a criança é introduzida, enquanto um termo a mais, na mesmíssima equação?

Como já alguns de nossos leitores o devem supor, a resposta a semelhante pergunta encontra-se na conceituação laciana da experiência do estádio do espelho, uma espécie de "teoria da antropogênese do

sujeito humano" (VALLEJOS & MAGALHÃES, 1979: 47). Com efeito, num capítulo especial, tentamos mostrar em que sentido a experiência especular nos dá a pista para compreender a constituição do molde imaginário que passa a unificar o que até então não passava de um acúmulo de cabelos, unhas e carne. Molde imaginário que se mostrava produto de uma espécie de identificação inaugural ou primordial possibilitada pela operação materna de reconhecimento: "essa imagem é você!" Molde imaginário, esboço do Eu, ou de proto-Eu, sobre o qual se irá edificando o Eu ou identidade imaginária do sujeito, ao passo que se sucedam as ulteriores identificações. Entre estas, encontramos as que moldarão o papel sexual de todo sujeito. Estas identificações acontecerão no seio mesmo do Édipo ou, melhor dizendo, a estruturação do Édipo articula esses processos identificatórios a certas insignias. Identificações sempre duplas: com o progenitor do mesmo sexo e com o de sexo oposto. A identificação normativizante, no sentido freudiano, é a eleição do objeto homossexual: o menino se faz homem na medida de suas identificações a certos traços masculinos do pai para assim sair à procura de uma mulher que evoque, em alguma coisa, a sua mãe; a menina, pelo contrário, identifica-se (também de forma predominante) a certos traços que porta sua mãe para assim sair como mulher na busca de um filho com outro homem que não seja seu pai. Não obstante, como podemos observar, entre aquela identificação inaugural e estas outras medeia certo espaço que é, exatamente, aquele no qual se articulam logicamente os diferentes tempos do Édipo e do complexo de castração. Com efeito, o estádio do espelho coloca a criança numa posição subjetiva na qual ela se reduz a ser um mero objeto do desejo materno; contudo, a operação de castração corta, precisamente, esse vínculo incestuoso, "lançando" o "sujeito" como um *sujeito do desejo* além da cena edipiana.

No seio da experiência especular a identificação para com a imagem refletida no espelho, nos reluzentes olhos maternos, salva o *infans* da dispersão, fazendo-o *UM*. Porém, na medida em que a imagem está, como vimos, dentro do circuito do desejo materno, a criança aliena seu próprio ser fazendo-se objeto do desejo da mãe⁵. Este, o desejo materno, em certo sentido, tem a forma de falo (imaginário). Portanto, toda criança se faz falo de sua mãe ou, em outras palavras, pênis imaginário que a mãe enquanto menina anseia (leia-se: a perfeição perdida que a menina outrora imaginizou para si mesma e para sua mãe). Assim, a criança se faz essa imagem recortada pela articulação significante sobre o fundo do desejo materno. A mãe lhe ama, nesse lugar, não pelo que seu filho é em si, mas pelo que nele falta e está chamado a ser o objeto "a", causa do desejo (cf. ORVAÑOS, 1983: 194).

Neste sentido, cabe dizer que a criança passa a ocupar *UM* dos cinco lugares que conformam a equação simbólica básica que opera no psiquismo, isolada por Freud. Daqui em diante, a articulação da problemática edipiana, ao destronar o sujeito da posição fálica (ser o falo), dará movimento à equação: todo infantil sujeito deixa de desejar *SER* o falo para só desejar *TER* pênis, dinheiro, presentes, fezes etc. O que destrona um sujeito desse lugar é a operação inconsciente de castração. Ela articula o drama do Édipo e, portanto, dizemos que é em relação a ela que o sujeito acaba encontrando uma posição subjetiva particular que o define como tal.

Tentemos agora mostrar como é possível o deslocamento subjetivo que o *infans* realiza da posição de objeto "a" à do sujeito de desejo, uma vez que isso, por acréscimo, elucidará a legalidade que toma conta do processo construtivo da diferença sexual. A mudança na posição subjetiva frente ao desejo materno, ou seja, ante a falta no Outro, articula-se logicamente em três tempos conforme a conceituação lacaniana do

Édipo. Desde já avisamos a nossos leitores que, por tratar-se de uma articulação lógica e não cronológica, a diacronia, na qual não pode-se não se alienar nossa argumentação, sempre está prestes a nos fazer cair em suas armadilhas.

No primeiro tempo do Édipo, como afirma Lacan, "a criança trata de se identificar com o que (supõe) é o objeto do desejo da mãe: é desejo do desejo da mãe e não só de seu contato, de seus cuidados; há na mãe o desejo de alguma coisa a mais do que a satisfação do desejo da criança; detrás dela se perfilam toda essa ordem simbólica da qual depende e esse objeto, predominante na ordem simbólica, o falo" (1957-1958: 86).

Esse Falo (Φ), com maiúscula, é o *significante da falta* que remete a um objeto perdido, objeto "a", causa do desejo. Ele "não é o objeto-falta; é aquilo que o designa"; isto é, o nome daquilo que falta a todo sujeito pelo fato mesmo de ser sujeito de cultura, de desejo. Contudo, trata-se de um nome impronunciável enquanto "signo do objeto impossível" (NASIO, 1980: 138-139). O *Falo simbólico* designa a falta, a eterna fenébilidade é o elemento que rege o funcionar da ordem do discurso, que cobra ao homem o preço de sua própria falta por fazê-lo sujeito. Nesta ótica, "o falo como significante dá a razão do desejo (na acepção em que o termo é empregado como "medida e extrema razão" da divisão harmônica)" (LACAN, 1958b: 672). Assim, o Falo acaba sendo o que outorga *significância* àquilo que está ausente, ao que falta, colocando-lhe um véu, recobrando-o com uma imagem recortada pelo jogo cortante dos significantes e que toma a forma de um falo imaginário ($-\phi$).

Ergo, a criança, ao tentar fazer-se objeto do desejo da mãe, dirige seu olhar na direção para a qual aponta esse falo simbólico, espécie de farol iluminando os objetos que, no limite, obturariam a falta no Outro

materno. A criança, então, faz-se UM deles, identificando-se como falo imaginário. Para isso "Basta que esse Eu da mãe converta-se no outro da criança, que a criança renuncie a sua própria palavra - o que ainda não é muito difícil - e receba, no nível metonímico, a mensagem 'em bruto' do desejo da mãe" (LACAN, 1957-1958: 89). Assim, a criança fica aprisionada numa "relação de espelhamento: lê a satisfação de seus desejos nos movimentos esboçados no outro; não é tanto sujeito quanto assujeitado" (p. 86).

Desta forma, a relação mãe-filho é no ponto de partida uma relação onde dois desejos se obturam reciprocamente: a criança deseja completar a sua mãe na exata medida em que ela o demanda desejando o desejo do filho (lembre-se: todos desejam o desejo do outro como desejante). Esta reciprocidade desiderativa é, a todas as luzes, sempre ideal, pois, como sustentamos o fato de ambos os sujeitos estarem imersos na ordem do discurso faz com que ninguém possa obturar o desejo do outro (tudo o que alguém oferece de fato a outro, na medida em que há no Outro uma falta irreparável, acaba-se revelando em falta). Não obstante, que esta impossibilidade seja uma crua realidade é, precisamente, o que todo sujeito descobre no Édipo, já que a castração diz à criança que ela não obtura como imaginariamente acreditava o desejo da mãe. Porém, "antes" que todo sujeito aprenda essa lição de casa, digamos que esse ponto de complementação ideal não é outra coisa que aquilo que Freud denominou *narcisismo absoluto*. Assim, temos configurado neste primeiro tempo do Édipo uma espécie de bolha no interior da qual se encontram idealmente fusionados mãe e filho ou, como afirma Masotta, a "célula narcisismo/mãe-fállica" (1976: 166). Esta primeira cena da dramática edípiana poderia ser resumida na seguinte escrita: Mãe = Falo = Filho.

Neste sentido, "durante" este primeiro tempo, a criança está alienada na problemática fállica, a do desejo, sob a modalidade da *lógica do*

SER, isto é, *ser ou não ser o falo* da mãe. Em outras palavras, *ser ou não ser* aquilo que obturaria a falta no Outro materno. A mãe demanda ser completada e, na medida em que a criança deseja seu desejo, acaba respondendo a essa demanda presentificando um falo. Enquanto a criança possui a certeza do sucesso em semelhante empresa, não pode senão pensar que à mãe nada falta, pois ela, em pessoa, é tudo para a mãe. É como se neste primeiro tempo não houvesse, no horizonte, lugar onde falta alguma pudesse se recortar. Por conseguinte, como todo mundo é o falo, então todos têm um pênis. Em outras palavras, todos têm um pênis assim como a própria criança é o substituto daquele que supostamente falta à mãe no real de sua anatomia. Assim, nesta posição subjetiva inconsciente, a criança arvora a maluca premissa universal com a qual construirá todas suas infantis teorias para dar sentido à diferença anatômica: "não falta nenhum pênis, pois ele é pequeno, mas com o tempo vai crescer".

No segundo tempo, começa a se estilhaçar a certeza da criança de estar satisfazendo sua mãe e, com isso, a célula narcisismo/mãe fállica. O fator desencadeante de tamanho descalabro é o pai, ao aparecer como um quarto elemento que se imiscui no triângulo mãe-falo-filho que tinha tomado a forma de uma bolha (quase)perfeita. Diz Lacan:

[o pai] intervêm a título de mensagem para a mãe e, portanto, para o filho, a título de mensagem sobre uma mensagem: uma proibição, um não. Dupla proibição. Com relação à criança: não te deitarás com tua mãe. E com relação à mãe: não reintegrarás teu produto. Aqui o pai se manifesta enquanto outro e a criança é profundamente sacudida de sua posição de sujeito (1957-1958: 89).

O pai aparece como "pai interditor", que *priva* a mãe do falo que supostamente tem no filho, e *frustra* a criança, por não poder dispor

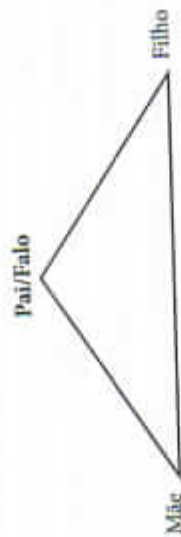
sinal, tampouco a mãe empírica) cifram-se as possibilidades do efetivo funcionamento da função paterna que regula a economia libidinal entre o filho e a mãe. A mãe deve investir a palavra do pai do valor de lei. Este investimento é o que funciona como uma embreagem para que possa instalar-se ou ter lugar a *metáfora paterna*, graças à qual o *infans* acede ao *Nome do Pai* (cf. LACAN, 1958a: 538-539).

Desta forma, se a mãe que deseja seu filho, agora, deseja além dele, então, pode afirmar-se (obedecendo o mandato de despsicologizar a psicanálise) que um pai é aquela "diferença introduzida por um desejo de mãe que não se esgota num desejo de filho" (MASOTTA, 1976: 174). Diferença que deixa sua marca no espelhamento em que se encontram a criança e a mãe. A criança agora "vê" que o pai se torna desejado e, como se encontrava aprisionado na *dialética do Ser* (por sinal, no seu auge), acaba confundindo a função paterna na sua dimensão simbólica com o pai executor ou, em outras palavras, a lei com seu portador (seu suporte). Porém, a mãe não deseja o pai por aquilo que este é em si mesmo, mas, justamente, pelo que nele falta, isto é, a mãe deseja seu desejo (que, enquanto também regulado pela lei, faz do pai um súdito). Desta forma, a mãe deseja o pai além dele, seu desejo, que tinha sido dirigido a ele e, por conseguinte, obrigara a criança a olhar para os lados, agora aponta para um mais além. Isto acaba introduzindo, precisamente, a diferença, que imaginariamente a criança apagara, entre a lei e o pai concreto. Pois bem, quando esta diferença instalar-se, a lei acabará domesticando o "pai terrível" e já teremos entrado no terceiro e último tempo do Édipo.

Neste segundo tempo do Édipo, a criança chama sua mãe e dá o pado: experimenta não ser tudo para ela. A criança, na sua posição de falo imaginário, começa a ceder ao passo que por trás dele a sombra do Falo simbólico mostra-se como não sendo a sua própria. Assim, o filho

incondicionalmente dela: interpõe-se entre ambos na medida em que reclama seus direitos de posse sobre a mãe.

O pai do segundo tempo, na proporção de sua interposição, aparece como "pai terrível" e passa a rivalizar com o filho pelo desejo materno. A criança busca a sua mãe e esta não está: "onde está?; está com seu pai; *ergo*, Eu não sou tudo para minha mãe". Assim, nesta ocasião o infantil sujeito descobre a dimensão essencial que estrutura o desejo: "o desejo de cada um está submetido à lei do desejo do outro" (p. 87). A mãe que outrora olhava exclusivamente para o filho, esgotando-se seu desejo no desejo de filho, agora olha para o pai e, então, é a ele que passa a desejar enquanto outro: o filho procura sua mãe e, ao segui-la com os olhos, dá-se de cara com o pai, com o desejo do pai, com a lei do pai (com o pai feito lei). Este outro momento do drama edípiano pode ser descrito assim:



Pois bem, o pai pode ou não estar empiricamente presente. A criança pode não ter a seu lado um pai de carne e osso com quem rivalizar. Entretanto, o que interessa é a *função paterna*.

Na psicanálise, o pai se desempiriza para se fazer função paterna que um pai concreto pode vir a suportar e executar quando articula a dupla proibição: "não te deitarás com tua mãe", "não reintegrarás teu produto". Para que o pai de carne e osso venha de fato a suportar a função paterna, a mãe deve apetece-lo, isto é, olhá-lo com apetite. Neste sentido, afirmamos que a presença (e a ausência) real do pai nada significa em si mesma, se a mãe não o desejar⁶⁶. No desejo materno (por

enfrenta-se com o enigma crucial que o desejo materno coloca: quem? onde estará ou o que será "isso", capaz de satisfazê-la em seu desejo? De agora em diante, o infantil sujeito *quererá saber* acerca desse *mistério*, pois lhe deixou de acompanhar a *Certeza de ser o falo*. Lançado a(n) Saber, o sujeito construirá razões que reduzam o *mistério da falta* no Outro - a falta de proporção sexual - a ser o pouco enigmático efeito de uma *legalidade conhecida*.

A interrogação SER ou não SER o FALO da mãe, que leva o filho a acompanhar o olhar materno que se endereça para o pai, acabará reformulando-se: meu pai tem ou não tem aquele objeto que supostamente minha mãe apetece nele? Em outras palavras, a outrora *dialética do Ser* que polarizara a problemática do desejo será reformulada, no decorrer do segundo tempo, sob a *modalidade do Ter*: TER ou não TER o FALO. Entre o estilhaçamento da dialética do Ser e a consolidação definitiva daquela do Ter, recorta-se um espaço de contaminação que se dilui centricamente a contar do ponto definido pelo entrecruzamento quiasmático de ambas. O movimento em nível da posição subjetiva frente à falta que implica em si mesmo o segundo tempo acabará retirando à premissa fállica de seu lugar de postulado não falseável. Não obstante, como este tempo, em certo sentido, cavalga sobre a articulação das duas dialéticas, as teorias acerca da diferença sexual que no seu transcurso se formularem continuarão apresentando traços de infantilismo. Antes, num primeiro tempo, "todos eram o falo e a ninguém faltava um pênis"; diziam o menino e a menina, recusando assim qualquer diferença; agora, enquanto articula-se o segundo, e apenas o pai é o falo, o fato de ter ou não ter pênis acaba por ser um pouco mais complicado. Neste ponto, o menino resmungará um pensamento deste teor: "se eu não tenho aquilo que minha mãe deseja, então, meu pai deve tê-lo, ergo, o pênis de meu pai é maior que o meu; mais ainda, se rivalizo com meu pai,

ele vai cortá-lo, pois alguma vez ouvi algo a esse respeito, além de eu mesmo ter podido constatar que há seres aos quais já falta". A menina, ao contrário, pensará: "minha mãe me abandona para estar com meu pai, então ele deve ter alguma coisa que eu não tenho; eu não tenho pênis, enquanto que meu pai tem um, ergo, o pênis é o traço distintivo e, portanto, também quero ter um para mim". Em resumo, a mãe deseja outra coisa além do filho, ela não tem pênis, está castrada e, consequentemente, todos os seres se classificam infantilmente em castrados ou não castrados, ou seja, com pênis ou sem ele.

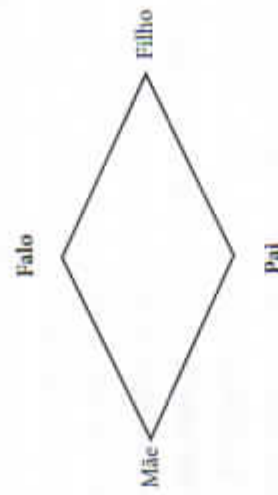
Neste sentido, durante o segundo tempo do Édipo a posição na qual fica colocado o sujeito perante o desejo da mãe (a falta no Outro) determina que a diferença sexual seja agora processada conforme uma lógica binária, a qual, embora possibilite conceituar uma diferença, onde antes, por direito, tão somente havia "o mesmo", ainda torna impensável a existência de uma vagina: agora há seres com pênis ou sem ele, mas não há diferença sexual. "Só a possibilidade de não identificar o pênis ao falo poderá, em um momento posterior, permitir pensar a diferença entre o homem e a mulher em termos de masculino e feminino" (BARALDI, 1989: 17). Porém, como veremos a seguir, semelhante possibilidade depende de sobrevir uma *mudança na posição subjetiva* da criança: deve cair da posição fállica.

No terceiro tempo, a outrora rivalidade fállica, que havia se instalado entre o pai e o filho, chega a seu fim, já que este reconhece ao primeiro os *atributos fállicos* com os quais a mãe o investe, ainda que não sejam propriamente o falo. Lacan diz:

o pai intervém como aquele que *tem* o falo e *não* que *é* tal, reinstaura a instância do falo como objeto desejado da mãe e não como objeto do qual pode privá-la como onipotente (1957-1958: 87).

O pai, que tinha conseguido levantar sua voz além do desejo materno (de reintegrar seu produto), impondo sua própria lei, fica agora definitivamente imbuído apenas de atributos fálicos. Em outras palavras, o pai, que aparecia como terrível na medida em que ditava a lei de seu arbítrio (aparecia sendo o Falo), reduz-se agora a ser seu mero portador, um delegado obediente da lei.

Assim, temos instalada a diferença entre o pai empírico e o simbólico, entre o fato de ter o falo (de ter atributos que evocam a perfeição que o Falo designa sem significar) e ser o falo. Esta nova configuração do drama edipiano pode ser escrito da seguinte forma:



Esta diferença instaura-se graças a um pequeno movimento que se articula num piscar de olhos e que, em última instância, depende do lugar que o pai empírico ocupa no fantasma da mãe: a mãe deseja o pai, mas na medida daquilo que lhe falta em relação ao falo.

É, exatamente, aquela diferença a que a criança acaba por descobrir (ou a articula em seu próprio construir) ao término do Édipo. A criança, curiosa por saber o que busca sua mãe, depara-se com o pai; primeiro supõe que este é o falo, no entanto, acaba concluindo que seu pai só o possui sob a forma de atributos, sobre os quais a mãe detém o olhar para finalmente dirigi-lo para mais além (na direção que o Falo lhe assinala como sendo aquela por onde se desliza o objeto "a"). Neste sentido, a criança consegue descobrir que nenhum dos personagens da

cena edipiana esgota o desejo do Outro. Em outras palavras, a todos falta um pouco para chegar a ser essa perfeição imaginária que outrora a criança supunha que ela ou que qualquer outro fosse; ou se preferirmos, a todos falta alguma coisa para, no limite, presentificar o Falo.

Neste terceiro tempo, dialetizam-se os dois anteriores, o que acaba possibilitando que a *dialética do Ter*, esboçada num momento logicamente anterior, e na qual se processava a problemática do desejo (e da diferença sexual), consiga se descontaminar da *dialética do Ser*: agora, é possível *Ter sem Ser*. Com efeito, a rivalidade do segundo tempo polarizava de tal forma a dialética do Ser, que a do Ter, articulada sobre seu fundo, acabou por adquirir uma modalidade radical: aquele que *não é* o falo, *tampouco tem* atributos. Ao contrário, agora "o pai aparece como *permissivo e doador*": o pai não é, apenas tem, doa aquilo que tem e, por conseguinte, permite *Ter sem Ser* (LACAN, 1957-1958: 90).

Até então, o fato de que a antinomia do Ser arrastasse consigo a do Ter implicava em si mesmo certa indiferenciação: aquela que media entre o SER e o PARECER. Neste sentido, até a dialeção promovida no terceiro tempo, *não se podia Ter sem Ser* porque não havia, precisamente, lugar algum para *parecer que se era*, pois isto exigiria ter certos atributos, *sem que por isso se necessitasse ser*.

Desta forma a descontaminação da dialética do Ter possibilita a instauração de uma diferença radical entre *Ser e Ter*, assim como entre *Ser e Parecer*.

A operação de descontaminação, como a chamamos, é obra da castração - corte que recai sobre o vínculo narcisismo/mãe fálica - uma vez que separa radicalmente as antinomias do Ser e do Ter. Com efeito, quando a castração corta, na realidade está realizando um duplo corte: castra o Outro materno de Ter o falo e castra a criança de Ser o falo (cf. NASIO, 1989: 37). Desta forma, ao cindir e dissociar o vínculo incestuoso imaginário, a

castração acaba por desfazer a equivalência fálica que a mãe introduzira na "cabeça" de seu filho, que operava inconscientemente e que se encontrava na origem de múltiplas confusões (filho = falo = pênis). Assim, a castração *instaura uma diferença entre a ordem do Ser e a do Ter*.

A castração "é o que regula o desejo" ao instituir uma diferença entre o que se obtém e o que se deseja. Destronando a criança de sua posição de falo imaginário, ela lhe diz que, mesmo se esforçando, ainda assim não conseguirá obter a falta no Outro e que, portanto, o circuito do desejo se reabre permanentemente, cada vez que tinha a certeza de que se encontrava fechado. A castração é a operação que *a posteriori* instaura uma diferença, lá, onde o sujeito *acreditava ser quando apenas o parecia* (lembre-se: são momentos lógicos).

A castração ordena o desejo porque recoloca o falo no seu justo lugar, em sua dimensão simbólica. O Falo é um termo correlativo ao da castração e ao da falta; implicam-se mutuamente. A *falta* é a falta de um objeto perdido, apesar mesmo de que nunca se o tenha tido (objeto "a"); a *castração*, por sua vez, é a operação de perda; e o *Falo*, aquilo que designa a falta (no Outro). O sujeito reconhece a castração no Outro (e simultaneamente reconhece a sua própria) quando "percebe" que a mãe, embora detenha seu desejo no pai, também deseja outras coisas; isto é, apesar de desejar além dos atributos que o pai esgrime, estes últimos possuem o valor de uma amostra. Os atributos são suscetíveis de entreter a mãe no seu desejo, mas, em última instância, não obturam a falta. Então, a criança deduz não apenas que o pai está castrado, mas ainda que qualquer coisa (e não só ele) pode capturar o desejo materno e, portanto, credenciar-se para obter virtualmente a falta. Os objetos revelam-se intercambiáveis: na ordem do desejo equivalente-se, além de suas próprias aparências. O falo, enquanto simbólico, é a luz que detém, chegado o caso, o poder de iluminar/obscurecer, na ordem

do desejo (e não da necessidade), a todos eles por igual. Em outras palavras, o Falo faz com que esses objetos ou nímias coisas da psicopatológica vida cotidiana venham a ocupar o lugar, no limite sempre vacante, do objeto "a" ou, se preferirmos, que o pareçam. Ele é o padrão simbólico que rege os intercâmbios. O sujeito depois de sua passagem pelo Édipo passa a perambular entre eles, entregue à ilusória procura do objeto que a (bem) dita castração levou consigo quando pôs fim à célula narcisismo/mãe fálica. Nela, a criança ocupava em relação ao outro o lugar de "a", logo nada merecia ser procurado, mas só conservado. A castração, ao desfazer a equivalência, coloca a criança na posição de sujeito do desejo, desejanste de (re)encontrar o perdido e, portanto, condenado a buscar aquilo que (lhe) falta (no Outro).

Por outro lado, a instauração da diferença entre o Ser e o Ter, motivada pela castração, traz por acréscimo a possibilidade de não se continuar confundindo o Falo com o pênis. Com efeito, na medida em que se processa a diferença entre não Ser o Falo e Ter atributos fálicos, o pênis desponsta, precisamente, como um deles.

Esta diferença convoca o jogo das identificações. O menino, bem como a menina, renunciam a ser o falo, mas, ao passo que o primeiro identifica-se com o pai para passar a deter um pênis, que usará como seu pai, a menina aliena-se na dialética do Ter não tendo, ou seja, identifica-se com a mãe que, embora não tem, sabe procurá-lo na forma de substitutos. Rumos diferentes, onde cada um pressupõe o outro, porém, não como outrora a partir da lógica castrado/não castrado, mas, ao reconhecerem-se ambos como homem e mulher, a partir da diferença que se articula na diferença pênis-vagina. Desta forma, em sua passagem pelo Édipo, o sujeito aprende, no limite, a buscar como homem ou como mulher, pois quando veio à vida (empírica) não nasceu nem um nem outro.

O paradoxo do saber

No primeiro tempo do Édipo encontramos instalada a célula narcisismo/mãe fálica; já no seu declínio assistimos à sua destruição por obra da cortante operação de *castração* articulada pelo *significante do Nome do Pai*. Pois bem, a castração simbólica não chega a ser executada conclusivamente, de forma que a incisão realizada na célula não é mortal e o infantil sujeito não consegue deixar irremediavelmente para trás o drama do Édipo.

A castração é o efeito da *função paterna* ou da aplicação de uma lei que pode ser chamada de lei do desejo ou da proibição do incesto; isto é, ela é a ordem que obriga o sujeito a desejar além do desejar materno. Tanto se pense a problemática em termos de lei ou de função, sempre se deve pressupor alguém que seja suporte, alguém que, ao formular a lei, mande cumpri-la ou alguém que execute a função. Neste sentido, nos perguntamos: se a castração acaba não sendo terminante, será, por acaso, porque esses senhores-executivos não levam a sério suas tarefas? Em outras palavras, por que o pai, apesar de estar obrigado a suportar a função paterna, ou seja, a executar a lei, acaba por mais de uma vez fazendo vistas grossas a alguma ou outra infração? Fato que, aliás, converte-o em cúmplice frente à lei que submete pai e filho por igual. Talvez má vontade? Desídia? Não, de forma alguma!

O pai acaba não cumprindo 100% seu papel (de direito) não por não querer, mas porque de fato lhe é impossível¹⁷. Por um lado, porque fazer cumprir a lei "custe o que custar" seria, no limite, constituir-se na própria lei, e isto, por sinal, é estruturalmente impossível; só algum deus estaria em condições de sê-lo. Por outro, porque os pais "de carne e osso", que engendram filhos da mesma índole, mal podem cumprir

religiosamente a lei, já que eles foram algum dia crianças que, por sua vez, passaram pelo Édipo, sofreram uma castração "pela metade" e, portanto, aconteçe-lhes não conhecer em todos os seus termos a lei que devem aplicar. Isto é, todo pai sustenta "mais ou menos" a função paterna na medida em que, também ele, a sofreu "mais ou menos". Em resumo, no que diz respeito ao aplicar da lei, todos estão em dívida, e essa dívida transmite-se de geração em geração.

As vicissitudes da castração, que não são outras que as da dramática edipiana, estão em função, por um lado, do desejo da mãe que olha para o pai habilitando-o ao cumprimento da lei e, por outro, do poder deste último em aplicá-la. Assim, poderia concluir-se que, em última instância, os contratempos na aplicação da lei não são outra coisa que curtos-circuitos ou mal-entendidos entre a mãe que olha e o pai que executa. Pois bem, o problema consiste em dar conta do porquê desses contratempos na formulação da lei, sem continuar remetendo a explicação do Édipo dos pais ao Édipo dos avós, e assim por diante. É o caso de perguntarmos por que além da busca retrospectiva sempre encontramos uma castração mais ou menos falhada, pais de certa forma inconseqüentes na hora de sua função e Édipos não totalmente "esquecidos" ou "resolvidos"? Em suma, por que sempre nos deparamos com o significante Nome do Pai mais ou menos inscrito na estrutura subjetiva?

Para sair do impasse, suponhamos que temos na origem um pai muito cuidadoso, decidido a esforçar-se para executar como corresponde sua função e que para isso compre uma dúzia desses manuais de psicologia que ensinam (além do mais, cientificamente!) a comportar-se como um bom progenitor. Depois, este pai dedicado (instituído tal) toma coragem e enuncia a lei – "não te deitarás com tua mãe", não reintegrarás teu pro-duto". Aqui, para sua surpresa, recomeçam todas suas desgraças, pois, no

limite, as palavras nunca são escutadas no preciso e exato sentido em que as entende aquele que (iludido, pensa-se autor/emissor) emite a mensagem: sempre há um resto. O resto obedece à inconsistência do Outro que, por isso mesmo, é o "tesouro do *significante*" (Lacan) e não o lugar de algum código. Se fosse um código, onde cada um de seus elementos remetem biunivocamente a um significado, bem como conhecidas as regras de codificação, poderia compreender-se fielmente as ordens nele formuladas. Contudo, a linguagem dos homens não é um mero código e, por conseguinte, nós não somos microcomputadores. A linguagem humana implica a palavra e vice-versa. Na ordem das máquinas, os erros de cálculo são um produto daquele que as opera e não um derivado "natural" da linguagem que rege seu funcionamento. Na linguagem das máquinas os erros estão sempre virtualmente pré-corrigidos. Ao contrário, as línguas naturais portam em si mesmas o gérmen do erro – do próprio caráter erradio: nelas rege a metáfora e a metonímia que sempre acabam por produzir um *plus* de significação, lá onde o Eu menos espera. Desta forma, pode dizer-se que da proibição que a lei implica em si, só uma parte é "decodificada" pelos personagens do Édipo; o resto perde-se no meio de uma série de mal-entendidos.

Tudo isto pode parecer-nos uma desgraça, castigo do céu que nos condena a dar voltas pela Torre de Babel, mas não é tanto assim. Se a linguagem fosse um código e, por conseguinte, a formulação da lei resultasse sem resto algum, talvez nós fôssemos deuses ou, em todo caso, animais cegos obedientes à lei da natureza. Muito pelo contrário, a inconsistência das línguas que falamos (talvez seja pelo fato mesmo de sua inconsistência que podem elas ser faladas) acaba acarretando que, no interior do campo do Outro, tudo ocorra (como diz o tango) "à meia-luz". Isto, além de determinar que a castração sempre resulte involuntariamente acidentada (atrapalhada) e, portanto, o Édipo, mais ou menos, "mal resolvido", revela

ser necessário que assim seja. Em resumo, é preciso que o corte que a castração implica em si acabe sendo *sui generis*. Confirmamos.

A castração, como já sabemos, é a operação simbólica que corta o vínculo incestuoso sobre o qual se assenta a célula narcisismo/mãe fálica que encontramos no primeiro tempo do Édipo. O Édipo, na medida de sua articulação, constitui *um sujeito do desejo* que, de certa forma, não se rejeita a desejar, precisamente, o objeto do *desejo materno* (ou *desejo do desejo da mãe*). Neste sentido, pode-se dizer que as vicissitudes que balizam (pontuam) o destino da célula narcisismo/mãe fálica não são outra coisa que as idas e voltas da história da emergência do mesmíssimo desejo (cf. MASOTTA, 1976: 166). Pois bem, a emergência do desejo é, justamente, função de uma castração acidentada e não, como poderia pensar-se num primeiro momento, de uma castração radical. Assim, temos que, no limite, uma castração conclusiva e uma não castração acabariam conduzindo a um mesmo resultado: a uma espécie de não sujeito (do desejo). Ambos extremos são humanamente impossíveis, de modo que acabam definindo um intervalo de variabilidade, ou zona de claro-escuro, no interior da qual se situam castrações mais ou menos acidentadas, mais ou menos bem-sucedidas. A variabilidade dos acidentes produzem igualmente no limite três campos possíveis no interior dos quais um sujeito singular estrutura-se enquanto tal ou, em outras palavras, três formas de "estar no mundo": o da *neurose*, o das *perversões* e o da *psicose*. Cada uma delas seria uma espécie de forma possível de se estabelecer uma posição frente à *falta no Outro* e, por conseguinte, articular a diferença sexual: na neurose, a castração é objeto de *recalque* (*Verdrängung*); nas perversões, de *recusa* (*Verleugnung*); e nas psicoses, de *forclusão* (*Verwerfung*). Mas não vamos nos deter aqui, só destacuemos o seguinte: um sujeito, "lançado fora" das fronteiras do Édipo, "sai" de um jeito particular na busca dos objetos suscetíveis de obturar a fenda que a castração cavou no seu ser.

No capítulo anterior dissemos que o sujeito é pulsionado nessa busca. A pulsão acicata o sujeito quando se esfuma a crença de que contínuo submerso numa primeira experiência de satisfação total. Quando apresentamos o conceito de pulsão dissemos que ele exprime o trabalho no qual se encontra submetido irremediavelmente o aparelho psíquico na tentativa de recuperar o estado de satisfação considerado perdido. A noção de trabalho, se lembrarmos de nossas aulas de física do colegial, leva-nos a nos interrogar a respeito da energia que nele gasta-se ou libera-se. Pois bem, a energia das pulsões é, como assinalou Freud (1905), a *libido*. Lacan (1964), retomando a metáfora freudiana do pseudópode (cf. FREUD, 1914: 2.018), referiu-se a ela como sendo uma espécie de lâmina graças à qual as pulsões rodeiam as coisas (que se sobrepõem ao objeto "a", causa do desejo). A energia que o sujeito destina ou coloca nas coisas que o rodeiam deve ter sido retirada de algum lugar, já que nossas lembranças colegiais também nos informam que em física nada se perde e que tudo se transforma. Este lugar onde a pulsão "carrega-se" para assim sair à captura de objetos é a célula narcisismo/mãe fálica; isto é, ela funciona como um grande reservatório. Isto já foi afirmado em outros termos: a mãe pulsiona a criança. Mais ainda, continuando com nossas metáforas físicas, podemos dizer que a criança, no seu contato com a mãe, "energiza-se", "carrega suas pilhas" (pulsionais), para depois – e na medida em que medeia a castração (por mais acidentada que seja) – sair desejosa lá fora. Dizer que a criança é energizada não é outra coisa que dizer que se *erogeniza*, termo que a teoria tem reservado para semelhante situação: a mãe *erogeniza o organismo* e faz dele *um corpo* (erógeno). Foi dito "na medida em que medeia a castração", pois, se isso não acontecesse, a criança permaneceria presa como objeto nas garras da mãe ou à mercê do desejo materno; situação na qual o sujeito do desejo não viria a ser, uma vez que, sendo tudo para a mãe, mais nada teria a aspirar

(o desejo materno teria aspirado o próprio sujeito). Em outras palavras, nessa situação, o "excesso de energia" acabaria fulminando a criança.

Desta forma, deparamo-nos com o seguinte problema: o destino do sujeito, enquanto sujeito do desejo, dependerá das possibilidades de ser arrancado dessa "célula" ao tempo que o corte não deve lhe impossibilitar levar consigo a quantidade de energia necessária para *catexizar* os objetos (cf. MASOTTA, 1976: 170). Isto determina, precisamente, que o corte operado pela castração seja *sui generis* ou acidentado. Por sua vez, seu caráter acidentado, ou as vicissitudes que sua execução possa vir a sofrer, determina o seguinte paradoxo: o sujeito tanto reclama quanto foge da castração e tanto se angustia ante sua ameaça quanto se angustia ante a possibilidade de que ela se torne impossível.

O sujeito, seja menino ou menina, angustia-se ante a castração porque ela significa deparar-se com *a falta* no Outro materno (com a própria castração no Outro), fato que joga em sua cara a pergunta a respeito do desejo da mãe e, por acréscimo, do próprio desejo. Isto constitui um enigma que a criança terá que desvendar como Édipo o fez com aquele da Esfinge que ameaçava devorá-lo. Como sabemos, não há nada mais angustiante do que se deparar com a incógnita que é o desejo dos outros; Sartre já afirmava que "o inferno são os outros" e, por outra parte, nós não comprovamos outra coisa quando, furiosos, reclamamos de alguém – "mas afinal de contas, o que (me)quer"? Ao contrário, não é tão igualmente fácil convencer-se de que o sujeito angustia-se ante a eventual impossibilidade da castração: depois de tudo, quem quereria abandonar a paradisíaca relação com a mãe? Não obstante, já assinalamos que esse primeiro estado de indiferenciação incestuosa está longe de constituir-se como tal, apesar da literatura psicológica insistir em contrariar a psicanálise. Assim, se o sujeito ficar preso no seu interior "está frito". No limite, o destino que pode chegar a ter é aquele

que lhe reserva a psicose. Ante esta possibilidade, ou seja, que venha a faltar a falta, o sujeito se angustia; e o pequeno neurótico de Hans está lá para mostrar quanto a angústia funciona como alarme previdente (cf. FREUD, 1909). Mas, por quê? Acaso nessa situação a criança, de certa forma, não estaria "tocando o céu com suas mãos"? Não é isso o que ela quer? Pois bem, paradoxalmente, o sujeito não deseja isso ou, melhor dito, o sujeito (melhor ainda: o mesmíssimo desejo) só aponta à satisfação total com a condição de não atingi-la.

O desejo, em última instância, realiza-se na sua insatisfação; mantém-se na medida em que não (re)encontra a Coisa (das *Ding*) supostamente perdida por trás de uma hipotética primeira experiência de satisfação bem-sucedida. Por tal motivo, ante qualquer situação que "fembre" metafórica e/ou metonimicamente a suposta primeira e total experiência que quer (re)encontrar, ficará com um pé atrás, reinstalando, assim, a dimensão da falta. O desejo é desejo de seguir desejando. Na teoria diz-se que numa experiência de satisfação absoluta o sujeito experimentaria um *Gozo Outro* (*jouissance*) por oposição ao *Gozo fálico* com o qual ele conforma-se no dia a dia.

Neste sentido, o sujeito não pode senão esperar que o livrem de semelhante atoleiro, pois ser objeto do desejo materno simplesmente o asfixia.

Surge então um paradoxo no coração mesmo da angústia e esta se revela constituída por um duplo medo: por um lado, o medo do gesto castratório do pai; mas por outro, e simultaneamente, o medo de não poder afastar-se da mãe, de não poder ser abandonado por ela (MASOTTI, 1976: 170).

Lembrando que Freud (1925b) referiu-se à angústia como sendo um sinal, nós podemos dizer que ela efetivamente é o indicio de que o sujeito saiu de seu "justo meio", ou seja, de que na sua empresa de buscar para não encontrar o Gozo Outro acabou por se aproximar demais.

Por outra parte, os *sintomas*, como também a angústia, são indicio de que, na paradoxal busca da satisfação, o sujeito saiu de seu "justo meio". Com efeito, que o sintoma incomode ou não ao Eu é uma parte da história; a outra parte, que nos interessa ressaltar, é que, além das aparências, ele tem um valor muito importante na economia psíquica: com o sintoma o sujeito resguarda a insatisfação do desejo e, portanto, patenteia a falta (o que Freud chamou de benefício primário). O sintoma é sofrimento, mas, em última instância, o sujeito prefere gozar (apenas um pouco) nele antes que entregar-se à orgia que o Gozo Outro representa. Desta forma, o sujeito aferra-se a seus sintomas para não desfalecer no seu desejo.

Neste sentido, poderia afirmar-se que, na medida em que o sujeito, na sua busca de satisfações, oscila angustiosamente entre o desejo e o Gozo, os sintomas não passariam de uma espécie de curtos-circuitos, derivados naturais de uma castração acidentada. De certo modo, com eles o sujeito reclama a castração que restou (por vir) e que de ter acontecido integralmente o teria resguardado de uma vez por todas de voltar a cair nele. Assim, é como se o fato da castração ter ocorrido, inevitavelmente, "pela metade" deixasse sequelas que não se "extinguem" com o passar do tempo ou, em outras palavras, é como se sempre o sujeito estivesse deparando-se com a mesma encruzilhada enfrentada na época do Édipo: não desejar/desejar, gozo absoluto nos braços da mãe/gozo fálico na psicopatológica vida cotidiana ou, também nestes outros termos, oferecer-se para obter a falta/constatar a falta, barrando o Outro toda vez que ousa apresentar-se completo.

Desta forma, na medida em que a castração sempre é "pela metade", pode-se afirmar que o Édipo nunca terminou de articular-se definitivamente ou, em outras palavras, e tentando provocar certo efeito de ilustração, ele permanece em eferescência. É isto o que se pretende dizer quando ressaltamos sua natureza lógico-estrutural, ou seja, sua re-colocação ou rearticulação permanente. Com efeito, a modalidade com

que um sujeito singular tem de se deparar, nas mais variadas circunstâncias empíricas, com a falta ou com a falta da *falta no Outro* está em função das vicissitudes que tomaram conta da operação de castração. Essas vicissitudes traçam ou singularizam, para um sujeito com nome e sobrenome, o rosto de sua angústia, suas estratégias para agenciar-se o gozo fálico, o folclore de seus sintomas e suas inibições, em resumo, elas pontuam a lógica articulatória da ordem do desejo.

Em suma, a dramática edipiana recorta no horizonte da vida biológica uma subjetividade, que se (re)articula permanentemente conforme a dialética dos tempos do Édipo.

Pois bem, as "brincadeiras" ou curtos-circuitos simbólicos, que o corte *sui generis* da castração implica em si, não acabam por aqui: a "passagem" pelo Édipo não só deixou o sujeito instalado numa posição paradoxal em relação à "falta", como também o alienou em outra, também paradoxal, relação com o Saber.

No primeiro tempo do Édipo a criança personificava o Falo para sua mãe colmando seu desejo. Nada no horizonte ameaçava esta posição, na qual ela não podia senão embriagar-se na Certeza: "Eu sou o Falo".

Já no segundo tempo, a entrada em cena do pai a remove de tal posição e faz com que se depare com o enigma do desejo materno: para onde olha? trata-se do quê? Desta forma, a Certeza da criança começa a ceder e ela se lança ao Saber acerca "desse" mistério que o desejo materno recorta enigmáticamente frente a ela. O giro no olhar da mãe rumo ao pai mostra à criança que ela já não é tudo para ela, que não é mais o Falo e que, portanto, a mãe está sujeita à castração, à falta. Constatar a falta ou a castração no Outro materno submerge o sujeito na enigmática problemática do desejo: que se poderá pôr ali para obter essa fenda? Mais ainda, o fato de constatar a castração no outro leva a criança a reparar na sua própria - "se

ao outro lhe falta, Eu não sou tudo para ele, ergo também a mim me falta alguma coisa"; por outro lado, isto leva o sujeito a confrontar-se com seu desejo: "se me falta, o que será que devo pôr ali para ficar satisfeito?"

Não obstante, se o segundo tempo do Édipo introduz o sujeito na *problemática do Saber sobre o desejo*, nem por isso o terceiro lhe outorga as chaves para decifrar o enigma. Com efeito, a criança acaba por deparar-se com o fato de que, "por obra e graça" da bendita castração, embora ela não seja o Falo, seu pai tampouco o é, logo, é impossível voltar a embriagar-se na Certeza. Perguntar-se acerca do que deseja a mãe leva a criança a dar-se de cara com o pai e com a castração, o que acaba por recolocar o Falo no seu devido lugar de *padrão simbólico que rege os intercâmbios*. Desta forma, a criança em busca de respostas conclusivas vê-se diante do seguinte problema: o Falo é a chave que abre e desvenda mistérios; no entanto, ela escorrega das mãos de qualquer mortal, logo, todo sujeito, uma vez expulso do reino da Certeza, nunca mais pode regressar a ele.

Assim, no Édipo o infantil sujeito aprende que ninguém, nem nada, obtura o desejo na medida em que *não se pode ser o Falo* e que qualquer coisa e qualquer um pode, momentânea e virtualmente, entreter (alimentar na insatisfação) o desejo, pois *todos podem parecê-la*. Isto é precisamente aquilo do qual o sujeito nada quer saber, ou seja, *não quer saber que*, em última instância, *não há saber sobre o desejo*. Por conseguinte, cabe afirmar que a aprendizagem que o infantil sujeito faz no seio do Édipo de que o Outro está em falta, também acaba sendo "pela metade". Assim, não é de estranhar que o sujeito, mais de uma vez, teime aferrar-se a certas certezas (com minúscula e no plural).

A castração faz com que o sujeito se depare com a inconsistência no Outro ou com o fato de que, no interior de seu campo, as coisas *possam*, muito bem, *parecer sem por isso serem*. Neste sentido, cabe dizer que o sujeito não quer saber que a racionalidade clássica, capaz de fazer com que

as coisas sejam aquilo que são, não reina na ordem do desejo, uma vez que elas podem, muito bem, chegar a parecer outra coisa. Não obstante, as estratégias que cada sujeito particular possui para contornar essa falta de Saber acabam, no final das contas, mostrando-se ineficazes, ou seja, elas próprias colocam a descoberto aquilo que buscam mascarar. Assim, esse "não querer Saber" acerca das aparências acaba articulando um horizonte sobre o qual se recorta toda uma gama de semelhanças: um sapato parece uma mulher no feticismo, um "nada" vale tanto quanto uma substância comida para o anoréxico... ou um punhado "desordenado" de fichas pode não ser mais o que era antes, parecendo muito bem outra coisa, assim como a pequena Alicia parece ser tonta quando poderia muito bem não sê-lo. Na ordem do desejo o Falo ordenador acaba ordenando as coisas a sua maneira louca, acaba fazendo do Outro um grande cambalacho, de tal modo que não devemos nos surpreender de encontrar, como disse outro tango (intitulado: *Cambalache*), "a biblia junto ao aquecedor".

Desta forma, o Édipo submerge a criança no *paradoxo do saber: querer saber sobre aquilo que falta, ou seja, encontrar uma razão para a falta, e não querer saber que, em última instância, não há saber possível sobre o desejo.*

Nesse *ir e vir, o sujeito se significa como sujeito do saber, ou seja, como um sujeito que busca razões lá onde elas faltam. Nesse ir e vir, ele será obrigado (inconscientemente) a realizar uma série de rodeios que trarão estampados, como uma marca registrada, a singularidade das vicissitudes que suportou na sua passagem pelo Édipo.*

Neste sentido, é preciso salientar que o paradoxo do Saber só se articulará como tal, possibilitando ao sujeito processar o saber sobre o desejo, na medida em que medeie a ruptura narcísica. Só a operação de castração, se o tamanho e a natureza de seus acidentes não acabem por impedi-lo, quebra o espelhamento que tomou conta da relação mãe/filho e, portanto, possibilitará à criança traçar um percurso próprio na busca da chave que decifre

o enigma do desejo. Se, pelo contrário, a criança permanecer presa nessa posição, permanecerá "embrulhada", sustentando com suas mãos a Certeza que sua mãe lhe transmite, sem saber muito bem o que fazer com ela.

Desta forma, os contratempos da estruturação edípiana determinam a posição subjetiva inconsciente na qual a criança fica presa e a partir da qual processará o Saber do desejo na busca das chaves que lhe permitam recuperar parte da Certeza deixada para trás – por sinal, a "certeza plena" a sufocaria (no seu desejo de saber sobre o desejo). As idas e vindas do Édipo farão, precisamente, que a busca resulte sumamente singular, pois no seu interior o infantil sujeito deparou-se e processou a falta no Outro de uma maneira impossível de ser padronizada. Em outras palavras, em função do destino que couber à resolução da encruzilhada edípiana, a criança possuirá uma maneira sempre *sui generis* de ser atingida (comovida) pelos enigmas do desejo e, por conseguinte, de enfrentá-los. No enfrentar e resolver, a criança processará com seu estilo próprio um saber sobre o desejo que está em jogo. Isto é, colocará em jogo uma legalidade singular, função daquela na qual se tenha estruturado a dramática edípiana.

Pois bem, sobre o percurso que um sujeito realiza em sua busca particular do Saber não podemos traçar ou identificar a ação de nenhuma *equilíbrio majorante*. Isto é, o Saber elaborado pelo sujeito sobre o desejo num ponto N, escolhido aleatoriamente, e outro N-1, não é nem mais, nem melhor equilibrado, como acontece, pelo contrário, na ordem da (re)construção dos Conhecimentos. Com efeito, no que compete à ordem do desejo, tanto num momento como no outro, o sujeito encontra-se no mesmo impasse, sem por isso contar com chances maiores: encontra-se obrigado a decifrar permanentemente o enigma que implica em si mesmo o desejo do Outro antes que este o devore, assim como Édipo estivera perante o desafio que a Esfinge lhe lançara. Assim, pelo fato do saber não poder ser, de certa forma,

Das aprendizagens entre o conhecimento e o saber

Parte IV

"acumulado" (em unidades cada vez mais "potentes" em reversibilidade), o sujeito sempre está como quando começou: exilado para sempre do reino da Certeza, uma vez que a castração soube deslocá-lo da posição de objeto. Isto é precisamente o que a articulação do Édipo coloca "preto no branco" quando diz ao sujeito que não há chaves certas que façam do ofício de decifrador de desejos uma empresa onde hoje se sabe mais do que ontem. Lembremos que a castração despeja o sujeito da posição de Certeza para, ao final, devolver-lhe o enigma inicialmente formulado.

Não obstante, aquilo que o Édipo, sim, oferece ao sujeito, é a possibilidade de alienar-se singularmente numa busca (de Saber) na qual terá de suportar o seguinte paradoxo: *o desejo nos incita a decifrá-lo ao tempo que resiste a toda razão*. Mais ainda, dependendo da forma na qual tenha ficado posicionado perante a falta no Outro, um sujeito suportará de uma maneira peculiar a falta de razão, que toma conta da ordem do desejo, perambulando entre pequenas convicções pontuais (re)construídas sob medida.

Desta forma, *dos embates que o infantil sujeito tenha enfrentado no Édipo dependerá a modalidade ou sabedoria com que um sujeito consagre sua vida ao Saber do desejo*. Ou, se preferirmos, as vicissitudes edípicas que tenha enfrentado acabam por fazer-lhe ou fabricar-lhe uma "forma de estar" no interior do campo do Outro, uma forma de se haver com o desejo, isto é, uma forma de metabolizar ou processar a falta de proporção sexual.

Conforme o sujeito estiver no interior do campo do Outro, ou seja, conforme ele processar a tensão desiderativa que aí se aninha, acabará (re)construindo de uma forma peculiar o Conhecimento. Mais ainda, dessa maneira particular na qual se encontrar colocado dependerá até a mesmíssima possibilidade de que o real apareça enigmático. Por que a surpresa? A possibilidade de que a diferença sexual anatômica viesse a se tornar um enigma para o infantil sujeito e se converter em objeto de seus desvelos não dependia, por acaso, da *posição subjetiva inconsciente perante a falta no Outro*, ou seja, de como se encontrava colocado em relação ao desejo materno?

Com efeito, nós já acompanhamos como a diferença sexual anatômica torna-se enigmática para a criança. Na medida em que não se veja sacudida de sua posição *de falo imaginário*, a criança não precisa perguntar-se sobre ela, pois nem sequer a suspeita: defrontada com "esse entalhe", no real do organismo, este nem sequer chega a esboçar-se como enigmático, visto que o sujeito sabe logo espetar-lhe uma certeza: "já lhe crescerá!" Porém, sabemos da mesma forma que não só o real torna-se enigmático conforme a posição subjetiva em relação ao desejo do Outro, mas que os próprios rodeios dados pela criança

na sua empresa de (re)construir um Conhecimento sobre a diferença dos sexos encontram-se em função das vicissitudes que a mudança de posição implica em si mesma, que, aliás, são as vicissitudes não padronizáveis do Édipo.

Neste sentido, cabe dizer que a (re)construção do Conhecimento inerente à diferença sexual entretete-se ou entrelaça-se com a legalidade *sui generis* que toma conta do *processamento do Saber do desejo*. Assim, ao se processar, o paradoxo do Saber, que conduz o sujeito a querer e não querer saber sobre o desejo, irá estruturando esse processo epistêmico (re)construtivo. O real da anatomia é paulatinamente reinformado: este passa de "indeterminado" por direito – pois primeiro deve haver pênis – a aparecer aos olhos da criança como castrado/não castrado para, finalmente, apresentar-se sob a modalidade pênis-vagina. Instauração (in/formação) de uma diferença sexual anatômica que, como vimos, está pautada por uma série de voltas ou marchas e contramarchas que fazem com que aquilo que outrora se pensava no *registro do "ser"* acabe sendo considerado no *registro do "parecer"*. Pois bem, na medida em que a reformulação das teorias sexuais infantis está, de certa forma, em função da articulação das dialéticas do Ser e do Ter e estas, por sua vez, estão à mercê dos acidentes da castração, o sujeito pode muito bem, numa dessas voltas, "teimar" em não "ver" a diferença entre o "ser" e o "parecer". Em suma, o processo epistêmico de (re)construção da diferença sexual pode ficar de tal forma "equilibrado" num ponto, que acaba por fechar-se a novos possíveis porvires.

Contudo, embora a ordem do Saber pontue, à sua própria maneira, a conquista desse Conhecimento, isto não implica afirmar que ambas as ordens reduzam-se uma à outra. Efectivamente, a ordem do Conhecimento está regida pela *equilibração majorante* que a tensiona a (re)construção do conhecimento socialmente compartilhado e para com o

qual cada ponto ou escansão no circuito epistêmico mantém uma relação de virtualidade. Por conseguinte, a criança pode acabar (re)construindo o Conhecimento que se articula na dicotomia pênis-vagina, virtualmente equilibrado com respeito ao conhecimento biológico socialmente validado. Mas isso está longe de significar, para um sujeito singular, um maior ou menor Saber na ordem do desejo como mulher ou homem.

A diferença de critérios de validade ou contradição que imperam em cada ordem é produto da legalidade que rege no interior de cada uma delas ou, em outras palavras, é produto da racionalidade sob a qual cada ordem se reestrutura. Na *ordem do Conhecimento*, como sabemos, *reina a equibração majorante*. Ao direcionar-se para a reconstrução dos mais variados conhecimentos socialmente compartilhados, ela tenta o processo epistêmico, articulando e resolvendo, no seu seio, inúmeras contradições. Ao contrário, na *ordem do Saber impera o paradoxo de querer saber e não querer saber* que não expressa nenhuma espécie de "direção" ou, no máximo, expressa uma muito peculiar – a que mantém o sujeito a uma distância "ótima" do mistério do desejo do Outro. Distância que não é outra, aliás, que aquela que as vicissitudes do Édipo estatuem como "ótima" para um singular sujeito do desejo.

Pois bem, será que só o processo epistêmico de (re)construção da realidade anatômica marcada pela diferença sexual está sujeito ao tempo articulatório do paradoxo do Saber? Em outras palavras, será que a (re)construção de outros Conhecimentos também pode estar "contagiada" pela singular lógica que (se) estrutura (n)a ordem dos saberes? Contágio que tornará as estratégias – que na ordem dos Conhecimentos *um sujeito* leva a cabo para resolver os desafios do real – expressões de uma singularidade desejante impossível de ser confundida com a generalidade própria do sujeito epistêmico, nem com a individualidade insulsa de um sujeito psicológico. A resposta é afirmativa.

O estudo que Freud (1910) destinara a Leonardo da Vinci mostra, precisamente, como as possibilidades epistêmicas de um sujeito encontram-se marcadas a fogo pela particular inscrição no sujeito do paradoxo do Saber. Freud sustenta que o infatigável bisbilhoteiro da natureza que era Leonardo deixava sistematicamente inacabados seus trabalhos, assim como, outrora, desistira de continuar outra investigação – “à investigação sexual infantil” (FREUD, 1910: 1.586). Mais ainda, os rodeios que ele é obrigado a perfazer nas suas pesquisas adultas estariam tomados pela legalidade tecida por aqueles que realizaram na sua tentativa de resolver o enigma da diferença sexual. Em suma, no renascentista, a modalidade de articular-se paradoxalmente o Saber acaba determinando a sorte do processo (re)construtivo do Conhecimento.

Para estender semelhante ponte entre uma e outra investigação, Freud vale-se do conceito de *pulsão de saber* (*Wissenstrieb*). Esta, ligada em primeiro lugar à investigação sexual, acabaria tomando um dos três destinos a ela possíveis – ditados conforme a atuação de um “processo de enérgico recalque sexual” (p. 1.587). Cada um deles tingirá com sua singularidade a tarefa científica. Estes destinos ou, se preferirmos, estas vicissitudes da pulsão em sua tarefa de acitar o sujeito para diante são classificados por Freud da seguinte maneira: 1) ficar “coarcado” de forma tal que resulta “limitada a livre atividade da inteligência”; 2) tornar “do inconsciente na forma de obsessão investigativa, disfarçada e coarcada, evidentemente, porém o bastante poderosa para sexualizar o próprio pensamento e acentuar as operações intelectuais com o prazer e a angústia dos processos propriamente sexuais”; 3) escapar ao recalque “sublimando-se, desde o começo, em anseio de saber” (p. 1.587).

Pois bem, como comenta Baraldi (1989), Freud, ao querer “enquadrar a Leonardo em alguma destas três possibilidades se contradiz. Atribui à libido investigadora a última destas três alternativas, embora todas suas

descrições o aproximassem muito mais da segunda” (1989: 19). Por que será? Talvez descuido? Nós acreditamos que na hora de encaixar os rodeios investigativos que suporta Leonardo, Freud se depara com o problema de que os três destinos possíveis são, na verdade, “ideais”, pois, no limite, não se poderia predicar de um sujeito, com nome e sobrenome, que se encontra enquadrado numa delas. Assim, a *pulsão de saber* traça para cada sujeito um percurso tortuosamente singular na medida em que parte de sua energia (a libido) sucumbe ao recalque, parte sexualiza os Conhecimentos e outra parte acaba se sublimando. Em outras palavras, cabe concluir que *entre ambas as ordens*, a do Conhecimento e a do Saber, nunca há uma independência radical: entre elas *há um sutil entrelaçamento*. Este fato nos leva a falar, precisamente, de um *pensamento duplamente sobre(in)determinado*.

O entrelaçamento das ordens do Saber e do Conhecimento torna o processo de psicogênese de conhecimentos socialmente compartilhados (e, portanto, validados) um processo (re)construtivo singularmente pontuado. O paradoxo do Saber que captura o sujeito (ou, se preferirmos, que circunscreve uma subjetividade) é quem detém as chaves responsáveis por relançar uma e outra vez o processo inteligente de (re)construção. Ele, na medida de seu articular, pode muito bem conduzir o sujeito, entregue às suas estratégias de resolução de enigmas, a não reconhecer (construir), teimosamente, a diferença que media entre o “parecer” e o “ser”, sobre a qual, precisamente, apoia-se, oscilante, o direcionamento do processo epistêmico rumo a novos possíveis. Por outra parte, essa “teimosia” está em função da posição subjetiva inconsistente a respeito da castração, ou seja, ela faz parte da maneira como um sujeito lida com a falta no Outro (com sua inconsistência).

Desta forma, ambas as ordens são irreduzíveis uma à outra sem que, por isso, deixem de estar sutilmente entrelaçadas e, por sua vez, a medida

do entrelaçamento ou contágio está dada, em última instância, pela lealdade que reina num dos circuitos: aquele do Saber (ou do desejo).

Chegamos necessariamente a esta conclusão levados por nosso próprio percurso argumentativo: de Piaget a Freud. Com efeito, de não percorrê-lo se poderia chegar a concluir uma outra coisa: que o conhecimento pontua o saber ou, como afirmara Piaget, que ambos os circuitos, além do fato dos "afetos" possuírem um papel condicionante, não chegam a se entrecruzar. Nosso percurso, porém, nem por isso justifica o imperialismo teórico da psicanálise, nem aquele dos psicanalistas, pois apenas busca um ponto de ancoragem para "construir" (ou fabricar) o "Caso Alicia" com vistas a traçar linhas diretrizes para pensar uma clínica psicopedagógica ou do aprender escolar. Por sinal, clínica que, por um lado, não se confunde com o ortopedismo behaviorista e o ecletismo psicológico, "pão nosso de cada dia", e, por outro, não se restringe aos limites que lhe demarca o construtivismo piagetiano: *uma clínica do aprender atravessada pela ética da psicanálise*.

A nosso ver, o Caso Alicia "mostra" como, além do poder da equibração majorante para articular a ordem dos Conhecimentos com vistas a conseguir uma (re)construção virtualmente sem resto, a ordem do(s) Saber(es) acaba restringindo, precisamente, a gama dos *possíveis estruturais* que circunscrevem os limites do *sujeito epistêmico* num momento dado. Em outros termos, o paradoxo do Saber tem a última palavra a respeito do funcionar do processo de (re)construção de observáveis. Isto faz com que possam chegar a ser produzidos aqueles observáveis que, não entrando em contradição com o conhecimento socialmente compartilhado, circunscrevem uma "realidade objetiva", assim como um conjunto de outros que podem muito bem acabar dando forma a outra realidade muito diferente. No limite, as alucinações estão aí para nos persuadir disso.

Alicia, aprisionada num jogo de palavras do qual seu Ego não possuía as regras (e que insistia em jogar-lhe sujo), repentinamente, foi atropelada por um sábio punhado de palavras no instante mesmo em que as regras do primeiro jogo se desfazem para se fazerem outras. A montagem/desmontagem das regras do jogo é função do paradoxo do Saber. Assim, se um movimento, uma tensão, no circuito desta cadeia de saberes relança o processo epistêmico, então pode afirmar-se que ela mesma deve tê-lo detido. Isto é, o *paradoxal discurrer do Saber* (ou do desejo) detém a última palavra no que se refere ao inteligente funcionar "encarnado" da equibração majorante. Fato que *recorta*, precisamente, *sobre o anônimo sujeito epistêmico, o rosto de uma singularidade desejante*.

Um sujeito singular, no caso nossa pequena Alicia, (re)constrói no interior do Campo do Outro os Conhecimentos socialmente compartilhados. A conservação numérica elementar, um conhecimento em particular que busca processar, está cifrada na ordem do significante e, portanto, Alicia deve se apoderar das chaves de sua (re)construção, com respeito às quais encontra-se em exterioridade virtual (lembremo-nos da Faixa de Moebius).

A magnitude do sucesso em semelhante processo estará dada pela equibração majorante, que domina no circuito cognitivo, se esta acabar por estabilizar os *significantes*, sempre prestes a se condensarem e deslocarem, de tal forma que funcionem pontualmente como *signos* que significam, para o Eu, uma realidade não contraditória com aquela validada como objetiva¹⁸. Quando assim se dá, é como se o contínuo funcionar inteligente ficasse programado (nessa chave em particular) de modo que (re)constrói, uma e outra vez, e sempre no mesmo sentido, o Conhecimento socialmente compartilhado. Funcionar inteligente, que a mínima remissão de um significante a outro pode fazer escorregar num piscar de olhos, como comprovamos diariamente em nossa psicopatológica vida cotidiana.

Não obstante, o momento clínico recortado mostra que a pequena Alicia (re)constrói o real sempre num mesmo e contraditório sentido com respeito ao Conhecimento socialmente compartilhado (da perspectiva de Alicia, esse errado conhecimento produzido mantém uma relação de contradição virtual): ela não constrói em si e para si as chances que programam o funcionar inteligente para agir em semelhante direção. Em Alicia, a medida do sucesso em obter tal conquista está em função de sua singular inscrição (ou sujeição) no paradoxo do Saber que comanda a remissão significante, articulando o Saber do desejo. Alicia sabe sobre seu desejo ao preço de se candidatar para obter o desejo, a falta no Outro; como "sendo tonta", logo as fichas desordenadas não podem parecer sem ser. Unicamente quando tem lugar um movimento na cadeia do(s) Saber(es), aquilo que até então não era mais que uma contradição virtual adquire o *status* de verdadeira contradição no instante mesmo de sua superação.

O erro era seu, entretanto, não lhe pertencia: suas chaves de produção (e remoção) cifram-se no interior do Outro. Nem o Eu-Alicia, nem ninguém, detém seu controle; este está à mercê, em última instância, da legalidade *sui generis* do significante que abre (e reabre) a fenda do desejo no interior do campo da palavra e da linguagem.

¹ Lacan, referindo-se ao valor ilustrativo dos modelos, dizia: "Os modelos são coisas muito importantes. Não é que digam alguma coisa; não querem dizer nada. Mas, assim somos – é nossa debilidade animal –, precisamos de imagens" (1955: 139).

² Lembrem-se as palavras de Plaguet que citamos na nota 34 da Parte II deste estudo.

³ "[...] a condição do Sujeito (neurose ou psicose) depende do que tem lugar no Outro A. O que tem lugar aí é articulado como um discurso (o Inconsciente é o discurso do Outro) do qual Freud buscou primeiro definir a sintaxe, graças aos trechos que, em momentos privilegiados, sonhos, lapsos, argúcias, dele recebemos" (LACAN, 1958a: 530-531).

⁴ Cf. as notas explicativas 5 e 6 da Parte I.

⁵ O desenvolvimento do tema da constituição subjetiva foi retomado recentemente no capítulo "Fazer-se menino(a)" no livro *Figuras do Infantil* (2010). Permito-me indicar a leitura complementar deste último ensaio, uma vez que os dezoito anos transcorridos no tratamento do assunto fazem uma diferença interessante que possibilita ler esta Parte IV com certo movimento (Nota acrescida em 2010).

⁶ Por sinal, assinalemos que é impossível delimitar o processo real de transição do estado de natureza ao de cultura. Esta convicção é inerente a uma postura estruturalista em antropologia.

⁷ No limite, só para uma mãe esquizofrênica o "feto" que carrega se reduz a um mero feto e não um esperado filho por vir.

⁸ As vicissitudes do auxílio materno na espécie humana (inclusive o abandono e a negativa rotunda a alimentar o bebê), em absoluto podem ser equiparadas às de qualquer animal. No reino animal, a fêmea e, dependendo da espécie considerada, inclusive o macho, agem conforme a uma programação instintiva desencadeada por determinados estímulos perceptivos. Estes "disparadores condutais" dão início a uma sequência inalterável de atos, entre os quais se inclui a devoração da própria prole. As condutas dos animais de uma espécie dada estão sempre imbricadas conforme uma sequência própria que, de certa forma, articula a sabedoria natural do grupo.

⁹ Lacan diz que isto se parece com um quadro de Brueghel, chamado a "Precisão dos cegos", onde todos andam de mãos agarradas sem saber para onde vão.

¹⁰ A psicanálise precisa suportar essa *mítica experiência original* para assim poder pensar o fato de que todo sujeito consegue viver, precisamente, sua *crua cotidianidade* graças ao fato de que ele também a supõe permanentemente.

¹¹ Ao gorila, que desceu da palmeira e, totalmente decidido a trabalhar, inventou uma ferramenta, primeiro deve ter-lhe passado pela cabeça alguma "ideia" acerca da adequação meios/fim, embora esta se tenha depois revelado eventualmente como mais ou menos adequada (por sinal, Marx, à diferença de Engels, não se iludiu no que diz respeito à preeminência da "ideia": a abelha e a aranha de *O capital* jamais se confundem nem com o arquiteto, nem com o tecelão). Este fato pressupõe a ordem estrutural de uma linguagem por mais "primitiva" ou barroca que seja. Essa ordem é a que possibilita a esse humanoide com cara de gorila (ou de guarda-costas) diferenciar-se dos animais (ou dos gorilas com espírito de gorila): com certeza o misero galho que ele utilizou como meio para conseguir um fim determinado acabou entrando numa cadeia associativa com outros meios. O humanoide, depois de tê-lo utilizado pela primeira vez, guardou-o e, passado um certo tempo, foi buscá-lo para utilizá-lo novamente com a mesma finalidade ou com outra. Os macacos gestaltistas, ao contrário, esquecem-se dele e se, em algumas situações de laboratório, esse mesmo galho chega a ser utilizado como se fosse uma ferramenta conservável, isto acontece na medida em que perdurem os efeitos de um adestramento particular. Em resumo, os macacos podem ser *adestrados* no uso de um galho de árvore como se esta fosse uma ferramenta, mas os humanos são os únicos que, "ensinados" a usá-la como tal, têm todas as chances de aprender a construir uma variedade inusitada delas com a finalidade de vir a utilizá-las em um sem-número de oportunidades.

¹² Cf. a nota explicativa número 6 da Parte I. Por outro lado, acrescentemos que para a psicanálise a oposição indivíduo-sociedade não só é falaz como também, e precisamente pelo fato de sê-lo, está a serviço de todos os psicologismos. O "social" só pode opor-se ao "natural". Neste sentido, a referência feita à Faixa de Moebius "ilus-tra" a relação de continuidade/união/desunção que há entre o bendito indivíduo e o decantado social. Observe-se que, na psicanálise, esta nonvencidatura psicológica é substituída por esta outra: sujeito e Outro.

¹³ O sujeito apega-se a essa imagem de tal forma que o Eu resultante não pode senão caracterizar-se por sua inércia, ou seja, tende a ser sempre o mesmo. Isto não impede, evidentemente, que algumas circunstâncias obriguem o Eu a modificar a imagem que tem de si mesmo. Tais ocasiões serão verdadeiras encruzilhadas para esse Eu, na medida em que se instalará uma tensão tão angustiante como aquela da experiência do espelho. Neste sentido, ao não corresponder, o estádio do espelho, a um momento cronológico evolutivo do sujeito, afirma-se que em cada uma dessas circunstâncias aquilo que se articula é, justamente, a encruzilhada que a experiência especular ilustra. É nesses momentos decisivos que o sujeito será tomado pelas "fantasias de fragmentação corporal". O sujeito sai dessas encruzilhadas repetindo a operação de identificação a um ideal qualquer. Por outra parte, acrescentemos que são essas fantasias de fragmentação, que a experiência analítica revela, as que tornam teoricamente necessária a conceptualização da experiência do estádio do espelho. Para a psicanálise não é o observável nessa experiência o que interessa. O próprio título do estudo de Lacan

nos oferece uma pista para entender a problemática: trata-se da formação do Eu tal como se nos revela na experiência psicanalítica. Isto é, a importância da experiência especular estriba no fato de ela nos servir de molde imaginário ou ilustrativo para que possamos conceituar as fantasias de fragmentação vividas em uma análise.

¹⁴ As palavras efetivamente proferidas pela mãe, bem como seus gestos, que remetem a palavras já pronunciadas ou a pronunciar, articulam-se entre si formando um discurso. O discurso é definido por Lacan como aquilo que "faz laço social". Neste sentido a mãe enlaça sua criatura a seu corpo, por sua vez, enlaçado a outros. Os corpos, as subjetividades, enlaçam-se entre si ao passo que os significantes recortam o real biológico indifferenciado.

¹⁵ Lacan, no seu texto do estádio do espelho, quando utiliza a expressão "eficácia simbólica" está evocando diretamente o estudo de Lévi-Strauss sobre este particular, incluído na *Antropologia estrutural*. Nesse texto, o autor analisa o ritual dos índios Cuna do Panamá, com o qual acompanham os partos difíceis de suas mulheres. Trata-se de um ritual de palavra e não de manipulação que "imaginariza" a saída do feto. Lévi-Strauss se pergunta de onde procede a eficácia terapêutica do rito que assegura um nascimento feliz. A eficácia reside na própria materialidade do símbolo que representa, torna "imaginável", a passagem do feto pelo colo do útero (cf. SAAL, 1983:261). A materialidade simbólica detém a possibilidade de produzir transformações no real e de pôr a trabalhar os corpos. A palavra move, comove; "no princípio era o Verbo" em ação.

¹⁶ A operação de invocação está muito bem ilustrada nas histórias em quadrinhos infantis. Nelas, o protagonista ao invocar os poderes de divindade converte-se em herói e, por conseguinte, sua ação resulta eficaz.

¹⁷ Talvez seja oportuno nos determos um pouco nos termos *significante* e *significado*. Nós os utilizamos no preciso sentido da reflexão lacaniana e não no sentido que eles possuem nas várias linguísticas.

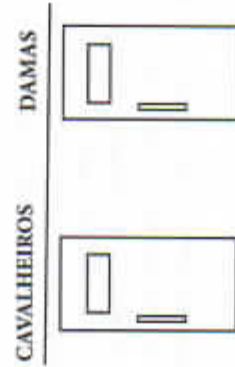
A linguística estruturalista está associada ao nome de Ferdinand de Saussure. Ele, de certa forma, reconhece à linguística um novo objeto de estudo – a língua enquanto sistema. A língua é considerada como uma parte da linguagem, como um produto social da *faculdade da linguagem* e de um conjunto de convenções adotadas pelo corpo social para possibilitar aos indivíduos o exercício dessa faculdade. A fala é o ato individual, é aquilo que a gente diz e que precede à língua. Os elementos que conformam a língua são os *signos*. Estes geralmente são entendidos como sendo o resultado natural da associação de *uma coisa a um termo*. Para Saussure, pelo contrário, o signo linguístico *une image acústica a um conceito*. A imagem acústica não é o som material do qual a física poderia predicar seus decibéis, desenhando sua intensidade numa folha de papel etc., mas seu *traço psíquico*, ou seja, a representação daquilo que testemunham os sentidos. Desta forma, para o linguísta genebrino, o signo é uma entidade psíquica de duas caras: a do significante, que corresponde à imagem acústica, e a do significado ou do conceito. Entre o

significante e o significado não existe nenhuma relação natural: como afirma Saussure, ela é arbitrária. A prova disso está no fato de em cada língua variar a imagem acústica de um mesmo conceito. Porém, isto não significa que o significado tenha um caráter aleatório, pois o signo, enquanto uma totalidade fechada, impõe-se necessariamente à comunidade que o utiliza. A imposição, na medida em que não está baseada em nenhum caráter natural, baseia-se na tradição. Tradição e arbitrariedade cunham duas caras de uma mesma moeda. A dimensão temporal que articula toda tradição é quem deixa aberta a possibilidade para a alteração do signo. A alteração devida à prática social da língua realiza-se simultaneamente em nível do significante (alteração fonemática) e do significado (conceitual). Neste sentido, cabe dizer que a alteração do signo sempre implica em si um deslocamento na relação *sgte/sgdo*. Saussure fala de duas massas ou substâncias amorfas que formam cada uma um contínuo deslocável: a das ideias e a dos sons. Sobre essas massas em deslocamento operam-se cortes que dão lugar às unidades chamadas signos. O signo é ilustrado desta forma:



A linha horizontal toma o valor de vínculo entre as duas massas, a elipse envolvente representa o caráter indissolúvel do signo, produto da implicação recíproca entre as duas ordens, por sinal, ilustradas pelas setas da figura. Pois bem, o signo, na medida em que forma parte integrante de um sistema, não só resulta da relação positiva entre o *sgte* e o *sgdo* como, e fundamentalmente, da relação negativa e diferencial que mantém com os outros signos. Em suma, cada um vale por oposição aos outros. Esta ideia de valor levou Saussure a afirmar que na língua só há diferenças que possibilitam estabelecer relações que se desdobram em duas direções que, por sua vez, correspondem a duas formas de atividade psíquica. Assim, os signos têm, por um lado, relações entre si fundadas no próprio caráter linear da língua, o que impede que se pronunciem duas palavras ao mesmo tempo (as combinações realizadas na diacronia se chamam sintagmas); por outro lado, os signos associam-se entre si formando grupos paradigmáticos a respeito dos quais cada um mantém uma relação em ausência ou virtual. Lacan lê estas teses saussurianas desde a ótica da experiência freudiana e assim nos mostra, precisamente, que a relação entre o significante e o significado é sempre fluida e ao ponto de se desfazer. Desta forma, ele introduz modificações substanciais no modo de entender a problemática. As modificações realizadas acabaram, em certo modo, destruindo o signo saussuriano. Lacan propôs no seu lugar aquilo que chamou de *algoritmo Sgte/sgdo*. Nele desaparece a elipse que garante a unidade e ilustrava a relação positiva que, a juízo de Saussure, mantinham entre si ambas as ordens e que

é reconhecida como sendo a *significação do signo*. O "S" maiúsculo, por oposição ao "s" minúsculo do significado, indica a primazia da ordem significante; eliminam-se as setas que indicavam a bilunivocidade e a linha horizontal, que possibilitava uma relação, converte-se, agora, numa barra tão resistente que passa a separar radicalmente as duas ordens diferentes. Esta operação lacaniana de destruição do signo linguístico traz uma série de consequências para a problemática representacional da linguagem. Com efeito, na história da filosofia da linguagem e dos estudos linguísticos pode traçar-se, grosso modo, uma linha divisória entre as posturas ditas realistas e as nominalistas. Resumidamente: para o realismo a capacidade de representar o real é inerente à linguagem; entretanto, para o nominalismo, que acentua o papel do sujeito no ato representacional, o signo é a tal ponto opaco que desconhece à linguagem tamanha função. Pois bem, colocada a problemática nestes termos, poderia-se dizer que as teses saussurianas promovem um deslocamento no seu interior quando salientam o caráter sistêmico ou estrutural dos signos. Isso não significa, porém, que Saussure não tenha deixado de recolocar a questão da representabilidade em outro nível: o significante representa ao significante. Para Lacan, o assunto estriba, precisamente, em compreender que o significante não representa a *nenhum significado*, mas a *outro significante* de forma tal que o dilemático problema da, suposta ou não, transparência e adequação da linguagem é totalmente descartado (ele é considerado falaz). Lacan em seu estudo de 1957, *L'instance de la lettre dans l'inconscience ou la raison depuis Freud*, propõe o seguinte esquema (1957: 479):



Na parte superior coloca duas "palavras" diferentes: homens e mulheres; no entanto, na parte inferior duas portas iguais. Tendo em mente as teses saussurianas se poderia dizer que a teoria do valor consolida a relação positiva *Sgte/sgdo* e que, portanto, temos dois signos que implicam em si dois significados diferentes que deveriam ser ilustrados, no esquema em questão, com a colocação de algum dos usuais distintivos "do masculino" e "do feminino". Lacan afirma que na parte superior apenas há uma pura diferença, característica essencial da ordem significante. Na parte inferior, por enquanto, teríamos o significável que, ao passo que receba o acionar cortante do significante, passará à categoria de significado. Assim, a diferença na parte de baixo, na ordem do real, resulta um produto da mera diferença significante. As diferenças na ordem do significante articulam uma lei – a lei da segregação urinária segundo

a diferença sexual. Na ordem do real os indivíduos da espécie humana têm sexos biológicos diferentes, mas isso não os obriga naturalmente ao uso privativo dos banheiros públicos. Eles acabam entrando por uma ou outra porta, pois seguem os ditados de uma lei. Graças à lei, o real da diferença sexual adquire o valor de um elemento distintivo segregador. Assim, o real não divide naturalmente o significante, mas, ao contrário, é este quem recorta o real. Neste mesmo sentido o real da natureza não articula a tábua periódica dos elementos de Mendeliev, que qualquer aluno do colegial conhece mais ou menos rudimentarmente. Ao contrário, é a lei de composição da mesmíssima tábua (a variação das valências atômicas) a que põe ordem no interior da natureza físico-química. Desta forma, o significante não é mais a outra cara do significado, mas a operação mesma na qual se articula uma lei. Esta *articulação significante* que Lacan chamou de *significância* é quem produz os *efeitos do significado*, à diferença do que sustentava Saussure, uma vez que, neste último, a significação era função da relação positiva *sgdo/sgte* e da negativa *signo/signo*. O caráter resistente que Lacan atribui à barra ilustra, precisamente, a preeminência da remissão entre os significantes. Cada significante considerado isoladamente não apresenta "seu" significado, mas outro significante, e assim sucessivamente, formando uma cadeia virtual que se desdobra, tanto na ordem da simultaneidade como na da continuidade (cf. D'ANGELO et al., 1986: 19-33; DOR, 1986: 34-51).

¹⁹ Julia Kristeva, no seu artigo "Le sujet en linguistique", afirma, embora o faça por vias argumentativas um tanto diferentes às seguidas por Lacan no seu estudo sobre o estádio do espelho, que a aquisição da função da linguagem depende da clivagem do sujeito em consciente e inconsciente. Para a autora, a divisão estrutural da subjetividade que implica em si o encontro de um indivíduo com a ordem da linguagem é consolidada, precisamente, pela sintaxe de uma língua particular.

²⁰ Por outra parte, acrescentamos que esses três registros se desamarram na psicose. O funcionar aloucado da ordem simbólica dá lugar a todo tipo de produtos imaginários – as alucinações.

²¹ Em *Figura do infantil* vamos insistir no fato de que o Outro como campo da palavra e da linguagem articula-se em torno da impossível proporção sexual (Nota acrescida em 2010).

²² Embora o termo radicalização evoque a perspectiva do denominado construtivismo radical, nossas considerações não apontam na mesma direção.

²³ Lembre-se que Piaget sustentava que toda nova estrutura provém da recombinação dos elementos de uma outra anterior; em suma, trata-se sempre de reciclar a mesma materialidade. Por outra parte, assinalamos que Piaget não chegou a conceitualizar a qualidade da substância da qual se tratava. Ele supôs, precisamente, que as estruturas cognitivas (o conhecimento) eram imateriais por oposição às orgânicas, pois a ideia que possuía acerca da natureza da linguagem não implicava em si mesma uma teoria do significante.

²⁴ Lembre-se a polémica a respeito do caráter endógeno do mecanismo construtor das estruturas inteligentes.

²⁵ Em outros termos, estamos propondo que seja reformulada a ideia de uma inteligência prática: esta pode ser anterior à linguagem enquanto função, ou seja, a verbal, mas, em absoluto, pode ser entendida como asemântica e adiscursiva.

²⁶ Esta afirmação não deve ser entendida no sentido corriqueiro qual seja: como a escola não "trabalha" de forma individual e personalizada os alunos [sic], então ela nega a subjetividade e os saberes prévios. O qualificativo "desproporcionada" remete ao fato de que a demanda educativa pode visar à recusa da construção. A diferença é fundamental. Ela é relativa a uma forma singular de pensar a operatividade simbólica dos dispositivos escolares. Sobre este ponto pode-se consultar a esse respeito *Infância e ilusão (psico)pedagógica* (1999) (Nota acrescida em 2010).

²⁷ Acaso Jean Itard, o guru de muitos (psico)pedagogos, não levou até o paroxismo o axioma schreberiano na reeducação de Vitor? Cf. nosso estudo *O legado pedagógico de Jean Itard...* Pode-se consultar igualmente *Figuras do infantil*, onde há um longo capítulo dedicado ao assunto (Nota acrescida em 2010).

²⁸ Esta luta articula-se sobre uma operação psíquica particular – a denegação freudiana (*Verneinung*). Com efeito, todo sujeito deve denegar a alteridade do Outro para assim poder se apropriar das chaves significantes do conhecimento num processo de aprendizagem bem-sucedido. Poderíamos exemplificar os tempos da denegação assim: 1) as chaves não me pertencem, 2) nego que as chaves não me pertencem, conhecendo, 3) aprendo na mesma medida em que as chaves não me pertencem. Sobre este ponto pode-se consultar: Freud (1925), "La negación"; Hyppolite, "Comentário habido sobre la *Verneinung* de Freud" in Lacan, *Escritos II*; Lacan, "Introducción al comentario de Hyppolite" y "Respuesta al comentario de Hyppolite" in *Escritos I*; Pommier (1985), *Uma lógica de la psicosis*, Catálogos, Buenos Aires.

²⁹ Por outra parte, não esqueçamos que essa resistência não diminui pelo fato de colocar frente ao sujeito o objeto a conhecer como já ficou, aliás, convincentemente argumentado no interior do campo piagetiano. Cf., neste volume, nossa análise a respeito da possibilidade de "acelerar" o dito desenvolvimento.

³⁰ De uma outra ótica, chegamos a afirmar que o pesquisador e o (psico)pedagogo deveriam, não obstante, considerar o conhecimento produzido como se fosse uma dádiva. Nessa oportunidade, estávamos nos referindo ao fato de que o terceiro não pode, em última instância, controlar os efeitos de suas estratégias de ensino, de tal forma que deve receber o produto, do laborioso e esforçado processo epistêmico, como se ele se lhe oferecesse de graça.

³¹ A esta altura, semelhante fenômeno não deve nos surpreender, pois várias vezes temos afirmado que é a ordem do simbólico que recorta o real e não o inverso: no

Referências

- real da anatomia não falta nenhum pênis, nele tão só há um "entaille de différence" que a antinomia pênis-vagina costuma assinalar.
- ¹⁵ Com maior exatidão, digamos que se renuncia ao desejo da mãe, ou seja, à mãe enquanto nela se desejava seu desejo.
- ¹⁶ De aqui em diante, costuma-se dirigir à psicanálise objeções do tipo: e se a criança não tem pai... e se não se proíbe a masturbação... como fica? Perguntas, todas elas, primas-irmãs daquela que estes mesmos sujeitos podem vir a colocar-se a respeito da experiência especular – e se não existissem os espelhos?...
- ¹⁷ As respostas às perguntas pela origem acabam tomando, para a psicanálise, a forma do mito. E nisso, em relação às ditas explicações científicas, ela não vê nenhum caráter negativo, mas apenas a marca registrada da impossibilidade de dar conta dela, por obra e graça da castração.
- ¹⁸ A mulher acaba não encontrando na maternidade aquilo que procura. O filho dado à luz pertence a seu pai na medida em que ela precisamente faça dele um dom. Esse dom da criatura ao homem cujo desejo ela causa como mulher metaforiza um pai, bem como mantém aberta a disjunção entre feminilidade e maternidade. Cf. *Figuras do infantil* [Nota acrescida em 2010].
- ¹⁹ Mais ainda, a imagem resulta pregnantemente unicamente se ela situa-se no interior do campo do desejo materno.
- ²⁰ Certa vez, numa roda de conversa com colegas em Paris, escutei o seguinte, que creio bem ilustrar a questão em pauta: tratava-se de um jovem adulto em análise que reclamava do fato que sua mãe que o tinha criado sozinha nunca revelou a identidade de seu pai. Em repetidas oportunidades cobrava da mãe a negativa deliberada desta em informar o nome do progenitor. Essa situação submergia o jovem num grande mal-estar. No entanto, certo dia, sem saber como, o jovem encara sua mãe de uma outra forma, perguntando-lhe: "Mãe! Por que você não pode me dizer quem é meu pai?" Recebendo na sequência esta resposta que mudou a posição de ambos: "Ele me pediu para não revelar sua identidade". Nesse sentido, cabe dizer que o pai é esse lugar no discurso referido à diferença sexual que sujeita o querer de uma mãe [Nota acrescida em 2010].
- ²¹ Embora o desenvolvimento da questão esteja correta, não deve se perder de vista que a criança é quem deve simbolizar ou produzir metaforicamente um pai a despeito das contingências da vida familiar. Este aspecto da problemática foi especialmente tratado em *Figuras do infantil* [Nota acrescida em 2010].
- ²² Observe-se: "um *significante* representa um sujeito para outro *significante*"; um signo "representa alguma coisa para alguém, mas o estatuto desse alguém é incerto [...] (LACAN; 1960b: 819). Neste sentido, os signos significam alguma coisa enquanto realidade para um Eu.
- ACKERMANN-VALLADÃO, E. (1977). "Analyse des procédures de résolution d'un problème de composition de hauteurs". *Archives de Psychologie*, 45, p. 101-126.
- AJURIAGUERRA, J. (1987). Piaget e a neuropsiquiatria. In: BANKS-LEITE, L. (org.). *Piaget e a Escola de Genebra*. São Paulo: Cortez.
- ALVEZ, R. (1988). *Filosofia da ciência*. São Paulo: Brasiliense.
- BANKS-LEITE, L. (1991). "As dimensões interacionista e construtivista em Vygotsky e Piaget". *Cadernos Cedes*, 24, p. 25-32.
- BANKS-LEITE, L. (org.) (1987). *Piaget e a Escola de Genebra*. São Paulo: Cortez.
- BARALDI, C. (1989). *El sujeto y las vicisitudes de sus aprendizajes*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- _____. (1986). "Saber sobre el sujeto o Sujeto del saber". *Revista Aprendizaje Hoy*, 14, p. 7-18.
- BOVET, M. & VOELIN, D. (1990). "Examen et apprentissage opératoire: faut-il choisir entre approches structurales et fonctionnelles?" *Archives de Psychologie*, 58, p. 197-212.
- BRAUNSTEIN, N. (1983). Las pulsiones y la muerte. In: BRAUNSTEIN, N. (org.). *La reflexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*. México: Siglo XXI.

- COLL, C. (1987). "As contribuições da psicologia para a educação - Teoria genética e aprendizagem escolar. In: BANKS-LEITE, L. (org.). *Piaget e a Escola de Genebra*. São Paulo: Cortez.
- COLL, C. & GILLERON, C. (1987). Jean Piaget: o desenvolvimento da inteligência e a construção do pensamento racional. In: BANKS-LEITE, L. (org.). *Piaget e a Escola de Genebra*. São Paulo: Cortez.
- D'ANGELO et al. (1986). *Una introducción a Lacón*. Buenos Aires: Lugar.
- DOMAHIDY-DAMI, C. & BANKS-LEITE, L. (1987). As provas operatórias no exame das funções cognitivas. In: BANKS-LEITE, L. (org.). *Piaget e a Escola de Genebra*. São Paulo: Cortez.
- _____ (1983). El método clínico en psicología. In: MARCHESI, A. et al. *Psicología evolutiva*. Vol. I. Madrid: Alianza.
- DE LAJONQUIERE, L. (1992a). "Acercá da instrumentação prática do construtivismo - A (anti)pedagogia piagetiana: ciência ou arte?" *Cadernos de Pesquisa*, 81, p. 61-66.
- _____ (1992b). "O legado pedagógico de Jean Itard - A pedagogia: ciência ou arte?" *Educação e Filosofia*, vol. VI, n. 12, p. 37-51.
- _____ (1989). "A psicopedagogia entre o saber e o conhecimento". *Educação e Sociedade*, 33, p. 61-70.
- DE MACEDO, L. (1979). "Os processos da equilibração maiorante". *Ciência e Cultura*, 31, p. 1.125-1.128.
- DE ROSE, J. (1982). Consciência e propósito no behaviorismo radical. In: PRADO, B. *Filosofia e comportamento*. São Paulo: Brasiliense.
- DOISE, W. (1983). "Apprentissage, psychologie génétique et psychologie sociale: une transformation de paradigmes". *Archives de Psychologie*, 51, p. 17-22.

- _____ (1982). "Linguística. Lacan, entre el lenguaje y la lingüística. In: BRAUNSTEIN, N. (org.). *El lenguaje y el inconsciente freudiano*. México: Siglo XXI.
- _____ (1975). Relaciones del psicoanálisis con las demás ciencias. In: BRAUNSTEIN, N. (org.). *Psicología, ideología y ciencia*. México: Siglo XXI.
- BRINGUIER, J.C. (1978). *Conversando com Jean Piaget*. Rio de Janeiro: Difel.
- CASTORINA, J.A. (1989). Los obstáculos epistemológicos en la constitución de la psicopedagogía. In: CASTORINA, J.A. et al. *Problemas de Psicología Genética*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- _____ (1984). Algunos aspectos sociales del desarrollo cognoscitivo". *Temas de Psicopedagogía - Anuario*. Buenos Aires: Escuela de Psicopedagogía Clínica/Forma Sociedad.
- CASTORINA, J.A. & DATES DE KLEPPE, I. (1980). "Los procesos de la toma de conciencia". *Revista Argentina de Psicología*, 28, p. 105-125.
- CASTORINA, J.A. & PALAU, G.D. (1982). *Introducción a la lógica operatoria de Piaget*. Barcelona: Paidós.
- CASTORINA, J.A. et al. (1986a). "El rol constructivo de los errores en la adquisición de los conocimientos". *Psicología genética*. Buenos Aires: Miño y Dávila [Em português: *Psicología genética*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988].
- _____ (1986b). "La psicología genética y los procesos de aprendizajes". Buenos Aires: Miño y Dávila [Em português: *Psicología genética*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988].
- _____ (1986c). "Psicogénesis e ilusões pedagógicas". *Psicología genética*. Buenos Aires: Miño y Dávila [Em português: *Psicología genética*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988].

- ____ (1915a). "Sobre las trasmutaciones de los instintos y especialmente del erotismo anal". *Obras Completas*, Vol. II (Em português: "As transformações do instinto exemplificada no erotismo anal". *Edição Standard Brasileira*, Vol. XVII, Rio de Janeiro: Imago).
- ____ (1915b). "Los instintos y sus destinos". *Obras Completas*, Vol. II [Em português: "Os instintos e suas vicissitudes". *Edição Standard Brasileira*, Vol. XIV, Rio de Janeiro: Imago].
- ____ (1914). "Introducción al narcisismo". *Obras Completas*, Vol. II (Em português: "Sobre o narcisismo". *Edição Standard Brasileira*, Vol. XIV, Rio de Janeiro: Imago).
- ____ (1910). "Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci". *Obras Completas*, Vol. II [Em português: "Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância". *Edição Standard Brasileira*, Vol. XI, Rio de Janeiro: Imago].
- ____ (1909). "Análisis de la fobia de un niño de cinco años (caso Juanito)". *Obras Completas*, Vol. II [Em português: "Análise da fobia num menino de cinco anos". *Edição Standard Brasileira*, Vol. X, Rio de Janeiro: Imago].
- ____ (1908). "Teorías sexuales infantiles". *Obras Completas*, Vol. II [Em português: "Sobre as teorias sexuais das crianças". *Edição Standard Brasileira*, Vol. IX, Rio de Janeiro: Imago].
- ____ (1905). "Tres ensayos para una teoría sexual". *Obras Completas*, Vol. II [Em português: "Três ensaios sobre a Teoría da Sexualidade". *Edição Standard Brasileira*, Vol. VII, Rio de Janeiro: Imago].
- ____ (1895). "Proyecto de una psicología para neurólogos". *Obras Completas*, Vol. I, Madrid: Biblioteca Nueva [Em português: "Projeto para uma psicologia científica". *Edição Standard Brasileira*, Vol. I, Rio de Janeiro: Imago, 1969].

- DOLLE, J.M. (1977). *De Freud à Piaget – Éléments pour une approche intégrative de l'affectivité et de l'intelligence*. Toulouse: Privat.
- DOR, J. (1986). *Introducción a la lectura de Lacan*. Buenos Aires: Gedisa [Em português: *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990].
- FERREIRO, E. & GARCIA, R. (1975). *Introducción a la edición castellana*. In: PIAGET, J. *Introducción a la epistemología genética*. Vol. 1. Buenos Aires: Paidós.
- FERRIER & COLLANGE (1979). *Entrevista a Jean Piaget: el nacimiento de la inteligencia*. Buenos Aires: Libros de Tierra Firme.
- FREUD, S. (1931). "Sobre la sexualidad femenina". *Obras Completas*, Vol. III [Em português: "Sexualidade feminina". *Edição Standard Brasileira*, Vol. XXI, Rio de Janeiro: Imago].
- ____ (1925a). "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica". *Obras Completas*, Vol. III. [Em português: "Algumas consequências psíquicas da distinção anatómica dos sexos". *Edição Standard Brasileira*, Vol. XIX, Rio de Janeiro: Imago].
- ____ (1925b). "Inhibición, síntoma y angustia". *Obras Completas*, Vol. III [Em português: "Inibições, sintomas e ansiedade". *Edição Standard Brasileira*, Vol. XX, Rio de Janeiro: Imago].
- ____ (1924). "La disolución del Complejo de Edipo". *Obras Completas*, Vol. III [Em português: "A dissolução do Complexo de Edipo". *Edição Standard Brasileira*, Vol. XIX, Rio de Janeiro: Imago].
- ____ (1923). "La organización genital infantil". *Obras Completas*, Vol. III [Em português: "A organização sexual infantil". *Edição Standard Brasileira*, Vol. XIX, Rio de Janeiro: Imago].

- (1977). *Épistémologie génétique et équilibration - Hommage à Jean Piaget*. Paris: Delachaux.
- JERUSALINSKY, A. (1988). *Psiconálisis en problemas del desarrollo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- KAMII, C. (1985). *A criança e o número*. Campinas: Papirus.
- KRISTEVA, J. (1971). "Le sujet en linguistique". *Langage*, 24, p. 107-126.
- LACAN, J. (1964). *O seminário*. Livro XI. Rio de Janeiro: Zahar.
- (1960a). "A subversão do sujeito y la dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI [Em português: "A subversão do sujeito e a dialéctica do desejo no inconsciente freudiano". *Escritos*. São Paulo: Perspectiva].
- (1960b). "Posición del inconsciente". *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI [Em português: "Posição do inconsciente". *Escritos*. São Paulo: Perspectiva].
- (1958a). "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis". *Escritos II*. Barcelona: Paidós.
- (1958b). "La significación del falo". *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI [Em português: "A significação do falo". *Escritos*. São Paulo: Perspectiva].
- (1957-1958). *El Seminario V* (Transcripción de Pontalis). Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1957). "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud". *Escritos I*. Barcelona: Paidós [1983] [Em português: "A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud". *Escritos*. São Paulo: Perspectiva].
- (1954-1955). *El seminário*. Livro II. Barcelona: Paidós [1986] [O seminário. Livro II. Rio de Janeiro: Zahar, 1985].

- GIBELLO, B. (1985). Consideraciones sobre la psicopatología de la inteligencia. In: MANNONI, M. (org.). *La crisis de la adolescência*. Barcelona: Gedisa.
- (1984). *L'enfant à l'intelligence troublée*. Paris: Le Centurion [Em português: *A criança com distúrbios de inteligência*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987].
- GILLIERON, C. & COLL, C. (1981). "Entrevista con Barbel Inhelder". *Estudios de Psicología*, 7, 4-13.
- GRÉCO, P. (1990). "Préface". In: BIDEAUD, J. *Logique et bricolage chez l'enfant*. Lille: PUL.
- (1969). Aprendizagem e estruturas intelectuais. In: FRAISSE, P. & PIAGET, J. *Tratado de psicologia experimental*. Vol. 7. Rio de Janeiro: Forense.
- HARARI, R. (1990). *Uma introdução aos quatro conceitos fundamentais de Lacan*. Campinas: Papirus.
- HILL, W.F. (1978). *Teorías contemporáneas del aprendizaje*. Buenos Aires: Paidós [Em português: *Aprendizagem*. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1981].
- HUTEAU, M. (1980). "Style cognitif et pensée opératoire". *Bulletin de Psychologie*, vol. XXXIII, n. 345, p. 667-674.
- INHELDER, B. (1989). "Du sujet épistémique au sujet psychologique". *Bulletin de Psychologie*, vol. XLII, p. 466-467.
- INHELDER, B.; BOVET, M. & SINCLAIR, H. (1977). *Aprendizagem e estruturas do conhecimento*. São Paulo: Saraiva.
- INHELDER, B. & PIAGET, J. (1979). "Procédures et Structures". *Archives de Psychologie*, 47, p. 165-175.
- INHELDER, B. et al. (1987). Das estruturas cognitivas aos procedimentos de descoberta. In: BANKS-LEITE, L. (org.) (1987). *Piaget e a Escola de Genebra*. São Paulo: Cortez.

- (1953-1954). *El seminario*. Libro I. Barcelona: Paidós [1983] [Em português: *O seminário*. Livro I. Rio de Janeiro: Zahar, 1986].
- (1953). "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI [1985] [Em português: "Função e campo da palavra e a linguagem na psicanálise". *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 1978].
- (1949). "El estadio del espejo como formador de la función del Yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI [1985].
- (1948). "La agresividad en psicoanálisis". *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI [1985].
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.B. (1977). *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor [Em português: *Vocabulário de psicanálise*. Lisboa: Martins-Fontes, 1970].
- LÉVI-STRAUSS, C. (1985). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Planeta/Agostini [Em português: *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes].
- (1984). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- MANNONI, M. (1987). *El niño, su "enfermedad" y los otros*. Buenos Aires: Nueva Visión [Em português: *A criança, sua "doença" e os outros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971].
- (1985). *El psiquiatra, su loco y el psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- (1983). *La educación imposible*. México: Siglo XXI.
- (1982). *La primera entrevista con el psicoanalista*. Buenos Aires: Gedisa [Em português: *A primeira entrevista em psicanálise*. Rio de Janeiro: Campus, 1986].
- MARTÍ-SALA, E. (1989). *Cuestiones y retos de la psicología*. Barcelona: Laia.
- MASOTTA, O. (1979). *Lecciones introductorias al psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa [Em português: *O comprovante da falta*. Campinas: Papirus].
- (1976). *Ensayos lacanianos*. Barcelona: Anagrama.
- MILLOT, C. (1982). *Freud: anti-pedagogo?* Barcelona: Paidós.
- MORE, A. et al. (1959). *L'apprentissage des structures logiques*. Vol. IX [s.n.t.].
- MÜLLER, M. (1984). "Psicología y Psicopedagogos". *Temas de psicopedagogía* - Anuario. Buenos Aires: Escuela de Psicopedagogía Clínica/Forma Sociedad.
- MUNARI, A. (1981). "Piaget anti-pedagogo". *Revista Argentina de Psicología*, 29, p. 109-117.
- NASIO, J.D. (1989). *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- (1986). *El magnífico niño del psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa [Em português: *A criança magnífica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar].
- ORVAÑOS, M. (1983). Los complejos de Edipo y Castración. In: BRAUNSTEIN, N. (org.). *La reflexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*. México: Siglo XXI.
- PAIN, S. (1985). *La génesis del inconsciente*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1980). "Entre conocimiento e inteligencia". *Revista Argentina de Psicología*, 27, p. 141-149.
- (1979). *Estructuras inconscientes del pensamiento*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- PASTERNAK, M. (1975a). El método psicoanalítico. In: BRAUNSTEIN, N. (org.). *Psicología, ideología y ciencia*. México: Siglo XXI.

- ____ (1975b). "Introducción al problema de los métodos en psicología". In: BRAUNSTEIN, N. (org.). *Psicología, ideología y ciencia*. México: Siglo XXI.
- PIAGET, J. (1987). "O possível, o impossível e o necessário - As pesquisas em andamento ou projetadas no Cleg". In: BANKS-LEITE, L. (org.) (1987). *Piaget e a Escola de Genebra*. São Paulo: Cortez.
- ____ (1985a). "El mito del origen sensorial de los conocimientos científicos". *Psicología y epistemología*. Barcelona: Planeta/Agostini [Em português: *Psicologia e epistemologia*. Lisboa: Dom Quixote].
- ____ (1985b). *El estructuralismo*. Madrid: Orbis [Em português: *O estruturalismo*. Rio de Janeiro: Difel].
- ____ (1981). "El psicoanálisis en su relación con la psicología del niño - Conferencia dictada en la Sociedad Alfredo Binet en 1919". *Actualidad Psicológica*, vol. VII, n. 63, p. 1-6.
- ____ (1979). *Autobiografía*. Buenos Aires: Libros de Tierra Firme.
- ____ (1975). *Introducción a la epistemología genética*. Vol. I. Buenos Aires: Paidós.
- ____ (1975b). *L'équilibration des structures cognitives*. Paris: PUF [Em português: *Equilíbrio das estruturas cognitivas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976].
- ____ (1974). *Seis estudos de psicologia*. Buenos Aires: Corregidor [Em português: *Seis estudos de psicologia*. Lisboa: Dom Quixote].
- ____ (1973a). *Biología y conocimiento*. Madrid: Siglo XXI [Em português: *Biologia e conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1973].
- ____ (1973b). *El juicio y el razonamiento en el niño*. Buenos Aires: Guadalupe [Em português: *O raciocínio da criança*. Rio de Janeiro: Record].
- ____ (1972). *Problèmes de psychologie génétique*. Paris: Denoël/Gonthier [Em português: *Problemas de psicologia genética*. Lisboa: Dom Quixote, 1983].
- ____ (1970). *L'épistémologie génétique*. Paris: PUF [Em português: *A epistemologia genética*. Petrópolis: Vozes, 1971].
- ____ (1967a). Introduction et variétés de l'épistémologie. In: PIAGET, J. (org.). *Logique et connaissance scientifique*. Dijon: Gallimard [Em português: *Lógica e conhecimento científico*. Porto: Civilização, 1977].
- ____ (1967b). Les méthodes de l'épistémologie. In: PIAGET, J. (org.). *Logique et connaissance scientifique*. Dijon: Gallimard [Em português: *Lógica e conhecimento científico*. Porto: Civilização, 1977].
- ____ (1967c). Les deux problèmes principaux de l'épistémologie des sciences de l'homme. In: PIAGET, J. (org.). *Logique et connaissance scientifique*. Dijon: Gallimard [Em português: *Lógica e conhecimento científico*. Porto: Civilização, 1977].
- ____ (1964). *Psicología de la inteligencia*. Buenos Aires: Psique [Em português: *A psicologia da inteligência*. Rio de Janeiro: Zahar].
- ____ (1954). "Les relations entre l'intelligence et l'affectivité dans le développement de l'enfant - Cours de la Sorbonne". *Bulletin de Psychologie*, 7, p. 143-150.
- PIAGET, J. & BETH, E.W. (1968). *Relaciones entre la lógica y el pensamiento*. Buenos Aires: Ciencia Nueva.
- PIAGET, J. & GARCIA, R. (1987). *Psicogénese e história das ciências*. Lisboa: Dom Quixote.
- PIAGET, J. & GRÉCO, P. (1974). *Aprendizagem e conhecimento*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos.
- PIAGET, J. & INHELDER, B. (1981). *La psicología del niño*. Madrid: Morata [Em português: *Psicologia da criança*. Rio de Janeiro: Difel].

- _____. (1969). As operações intelectuais e seu desenvolvimento. In: FRAISSE, P. & PIAGET, J. *Tratado de psicología experimental*. Vol. 7. Rio de Janeiro: Forense.
- PIAGET, J. & SZEMINSKA, A. (1967). *Génesis del número en el niño*. Buenos Aires: Guadalupe [Em português: *A gênese do número na criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971].
- PIAGET, J. et al. (1978). *Fazer e compreender*. São Paulo: Edusp/Melhoramentos.
- _____. (1977). *Recherches sur l'abstraction réfléchissante*. Paris: PUF.
- _____. (1974a). *Recherches sur la contradiction*. Vols. I e II, Paris: PUF.
- _____. (1974b). *La prise de conscience*. Paris: PUF [Em português: *A tomada de consciência*. São Paulo: Edusp/Melhoramentos, 1974].
- _____. (1959). *Études d'Épistémologie Génétique*. Vol. X, Paris: PUF.
- PINO, A. (1991). "O conceito de mediação semiótica em Vygotsky e seu papel na explicação do psiquismo humano". *Cadernos Cedes*, 24, p. 32-44.
- PINOL-DOURIEZ, M. (1979). "Confrontation entre les approches freudienne et piagétienne dans l'étude des structures mentales et de leur fonctionnement". *Cahiers de Psychologie*, 22, p. 29-42.
- RIVIÈRE, A. (1987). *El sujeto de la psicología cognitiva*. Madrid: Alianza.
- SAAL, F. (1983). El amor y la sexualidad. In: BRAUNSTEIN, N. (org.). *Psicología, ideología y ciencia*. México: Siglo XXI.
- _____. (1975). Conductismo, neoconductismo y gestalt. In: BRAUNSTEIN, N. (org.). *Psicología, ideología y ciencia*. México: Siglo XXI.
- SAAL, F. & BRAUNSTEIN, N. (1980). El sujeto en el psicoanálisis, el materialismo histórico y la lingüística. In: Raunstein (org.). *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- SCHMID-KITSIKIS, E. (1985). *Théorie et clinique du fonctionnement mental*. Bruxelles: Mardaga.
- SANDLER, A.M. (1976). "Réflexions sur l'apport de l'oeuvre de Piaget à la psychanalyse". *Revue Française de Psychanalyse*, 40, p. 265-284.
- SELLARES, R. (1988). Diagnóstico operatorio y diferencias individuales. In: MONSERRAT-MORENO, M. *Ciencia, aprendizaje y comunicación*. Barcelona: Lata.
- SERCOVICH, A. (1977). *El discurso, el psiquismo y el registro imaginario*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- VALLEJOS, A. & MAGALHÃES, M. (1979). *Lacan: operadores de leitura*. São Paulo: Perspectiva.
- VERON, E. (1984). "Introducción a la edición castellana". *Lévi-Strauss, antropología estructural* [s.n.t.].
- VINH-BANG (1990). "L'intervention psychopédagogique". *Archives de Psychologie*, 58, p. 123-135.
- _____. (1986). "Qu'entend-on par apprentissage opératoire?" *Archives de Psychologie*, 54, p. 27-37.