

Psicanálise e Educação: os paradoxos da alteridade

André Oliveira Costa¹
Simone Zanon Moschen¹

¹Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre/RS - Brasil

RESUMO – Psicanálise e Educação: os paradoxos da alteridade. Este artigo trabalha o conceito de alteridade, fazendo uma correlação entre Psicanálise e Educação. Para ambas as disciplinas deve estar colocada, como condição, a diferença do outro como semelhante; a inscrição do Outro, que marca um processo particular de inserção na cultura; e do outro radical e inapreensível. Entre elas vamos identificar um certo modo de produção do sujeito que passa necessariamente pela relação com o outro, mas que não se faz sem obstáculos. Quais são os paradoxos da alteridade? É nossa pergunta que conduz a pensarmos a relação do sujeito a três registros da alteridade. Palavras-chave: **Alteridade. Psicanálise. Inclusão.**

ABSTRACT – Psychoanalysis and Education: the paradoxes of otherness. This article approaches the concept of otherness in a correlation between Psychoanalysis and Education. As a condition for both disciplines a difference must be placed between the other as a peer; the inscription of the Other operating a particular process of cultural insertion; and the radical and inapprehensible other. Among them we identify a certain mode of production of the subject that necessarily regards the relation with the other but does not take place without obstacles. What are the paradoxes of otherness? Our question leads us to examine the relation of the subject with three registers of otherness.

Keywords: **Otherness. Psychoanalysis. Inclusion.**

Sujeito / Outro – De que Ordem é essa Afetação?

O uso de certas palavras, no mais das vezes de maneira corriqueira e despreziosa, pode aparentemente ser insignificante, mas insere aquele que as profere em um determinado modelo de pensamento. Termos como indivíduo, pessoa, alteridade, sociedade, grupo e classe, nos campos da Psicanálise e da Educação, implicam diferentes posições éticas e políticas. A linguagem descortina nossa posição diante do mundo. E dela decorrem consequências éticas e políticas que devem ser desdobradas.

Quando falamos sobre alguém, um referente no mundo, de carne e osso, e o identificamos com o termo *indivíduo*, chegando mesmo a apontá-lo – *aquele indivíduo ali!* –, estamos qualificando-o como uma entidade autônoma e independente que possui alguns atributos distintivos. Do tempo, dizemos que ele é uma criança ou um adulto; de sua nacionalidade, brasileiro ou estrangeiro; de sua instrução, alfabetizado ou não alfabetizado; de seu diagnóstico, neurótico ou psicótico. Isso nos conduz a pensarmos que essa *pessoa* é uma estrutura fechada em si mesma, separada das demais por um muro invisível.

Mas comumente encontramos no pensamento acadêmico uma tal personagem. Na Filosofia, esse *alguém*, esse sujeito filosófico, existe *a priori* e em sua excelência. Ele não passou pelo processo de desenvolvimento próprio da natureza humana e de sua sociedade. Esse *homo philosophicus*, olhado mais atentamente, é encontrado em diferentes versões: *homo pædagogicus*, *psychologicus*, *sociologicus* e *æconomicus*. A cada um corresponderia uma estrutura universal, idealizada e replicável. Foi o sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990) quem identificou essas diversas personagens na figura do *homo clausus*, criticando, assim, os campos de conhecimento que definem o indivíduo como um ser autônomo, cuja estrutura é independente e isolada dos objetos e do contexto do qual faz parte.

Encontramos no *homo clausus* um ponto de crítica de Elias a todas as disciplinas que nele se baseiam, e que propõem que o indivíduo é uma entidade isolada, cujo *mundo interno* está separado do *mundo externo*. Esta crítica é uma referência que sustenta a argumentação de suas mais importantes obras, tais como *A Sociedade dos Indivíduos*, *O Processo Civilizador* e *A Sociedade de Corte*. Assim ele a defini: “[...] seu núcleo, seu ser, seu verdadeiro eu aparecem igualmente como algo nele que está separado por uma parede invisível de todo o que é externo, incluindo todos os demais seres humanos” (Elias, 1939b, p. 238).

Elias se mostra como um forte combatente desta perspectiva dualista, que sustenta suas premissas no estudo sobre este indivíduo independente dos objetos com os quais ele está em relação. Seguimos o autor:

Estejamos ou não tratando de seres humanos em seus papéis como ‘sujeitos’ confrontando ‘objetos’ ou em seus

papéis como 'indivíduos' confrontando 'sociedade', em ambos os casos o problema é apresentado como se um ser humano adulto, inteiramente isolado e auto-suficiente [...] constituísse o marco de referência (Elias, 1939a, p. 241).

Esse muro intransponível, construído por certas ciências, divide e opõe o indivíduo aos objetos, aos outros indivíduos e à sociedade da qual faz parte. Ele sustenta dicotomias que se mostram inconciliáveis.

Buscamos, porém, um modelo de relação que não seja partidário, na medida em que toda perspectiva que se baseia nessa dicotomia inevitavelmente acaba privilegiando um dos dois lados. Nossa intenção é mostrar que não se tratam de termos excludentes, indivíduo *ou* objeto, tal como pressupõe o discurso da ciência moderna. *Entre* um e outro, a relação que se estabelece é de uma continuidade diferenciada. Frente e verso, direito e avesso, não são lados opostos, mas sim a mesma face de uma única estrutura.

Quando se trata da ação de conhecimento, este *homo clausus*, seja em suas versões pedagógica, filosófica ou psicológica, cai numa posição de distanciamento em relação aos objetos do saber. O que vemos, na maioria das pesquisas dessas áreas, é um esforço incessante para ultrapassar este muro intransponível que eles próprios construíram. Conforme Calligaris (1993, p. 183), esta dicotomia é o fundamento que constitui o paradigma de nossa civilização moderna, pois o sujeito que conhece passa a ser seu próprio objeto de pesquisa. Aquele que conhece busca agora se conhecer, saber sobre si e sobre suas verdades. O sujeito da ciência moderna, então, recoloca-se numa dupla posição. Como sujeito que conhece, pensa ser livre, autônomo e independente. Como objeto, está incluído dentro de uma série natural de elementos que se pretendem universalizáveis. Mas, entre um e outro, edifica-se um muro.

Tal como Lacan nos diz, a psicanálise nasce no contexto da ciência moderna (Lacan, 1992). Sua proposta de relação ao outro expõe a ilusão na promessa de ultrapassar o distanciamento do objeto e dele apreender suas verdades imanentes e universais. A Psicanálise, então, dá as condições necessárias para que este *homem da ciência* mostre-se ele mesmo como ser cindido com o objeto, mas – como um paradoxo –, que este não lhe seja absolutamente alheio. Sua posição discursiva, então, é de recortar e produzir seu próprio objeto.

Partindo da teoria psicanalítica de Jacques Lacan (1901-1981), pretendemos pensar uma posição do sujeito para além da perspectiva que o considera como uma entidade autônoma e isolada dos objetos e do contexto do qual faz parte. No mesmo caminho que Norbert Elias, fortemente influenciado pela psicanálise freudiana, buscamos nesse aporte teórico uma possível saída para ultrapassar esse dualismo. A Psicanálise assume o sujeito a partir de seu lugar inconsciente.

Como nos diz Lacan, “[...] o inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu” (Lacan,

1985a, p. 15). A verdade do sujeito só pode surgir de fora deste campo do discurso consciente, pois, continua ele, “[...] tudo se organiza, cada vez mais, numa dialética em que [eu] é distinto do eu¹”. A dimensão do sujeito, portanto, é pensada desde um outro discurso, *uma outra cena*², para mais além do eu da consciência.

Esta *outra cena*, tal como Freud a denominou, é propriamente o discurso inconsciente. O sujeito não é uma entidade autônoma, que sabe sobre si e que pode afirmar aquilo que ele é de modo independente dos outros e de sua posição discursiva. Quando Lacan afirma que “[...] não há ciência do homem porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito” (Lacan, 1998, p. 873), está querendo dizer que a linguagem que estrutura o sujeito não é a do signo ou do conhecimento científico, mas a do significante.

Só podemos saber quem somos – ainda que parcialmente – através da nossa relação com os outros, desta alteridade para onde endereçamos nossa fala. O sujeito, então, deve ser buscado em sua posição particular frente à linguagem, no modo de habitar e ser habitado por ela. Este deve ser situado nesta rede simbólica, que, ao mesmo tempo, o coloca em relação com outros sujeitos. “Não é estranho à essência da palavra, se é que se pode dizer isso, o agarrar-se ao outro. A palavra é mediação sem dúvida, mediação entre o sujeito e o outro, e ela implica na realização do outro na mediação mesma” (Lacan, 1986, p. 61). Não podemos localizar a posição onde um sujeito emerge senão a partir dessa rede infinita de significações, na qual as palavras não dão mais conta de apenas um significado. Trata-se, então, de uma estrutura de significantes, que estão encadeados a outros significantes, e não a significados fechados.

Neste trabalho, vamos nos ocupar do termo *alteridade*, no sentido daquilo que é *outro*, desde o campo da Psicanálise, para compreendê-la como um elemento que é intrínseco ao sujeito. Para tanto, estabelecemos um percurso teórico em Lacan e Freud que nos indica este caminho, procurando encontrar nesses autores alguns elementos chaves para pensar a alteridade imbricada na estrutura do sujeito. Esse trajeto pela obra dos autores, porém, não se dará de forma cronológica. Pretendemos colocá-los em diálogo. Assim, acompanhamos Porge, ao afirmar que a obra lacaniana – e incluímos aí a freudiana – não constitui uma totalidade de saber, mas um conjunto aberto, furado, que é comparado a uma *trança*, onde “[...] aparecem e desaparecem noções que se cruzam, antecipam-se e retrocedem” (Porge, 2006, p. 14).

Não se trata de tentar encontrar uma evolução no pensamento de Freud à/e Lacan, nem apontar uma verdade acabada dos conceitos. O percurso teórico que pretendemos fazer é guiado mais por uma pergunta do que pela intenção de delimitar e estabelecer conceitos, como se fossem possíveis de serem alcançados em sua verdade última. Tal como afirma Freud, “[...] a psicanálise é uma notável combinação, pois compreende não só um método de investigação da neurose, como tam-

bém um método de tratamento baseado na etiologia assim descoberta” (Freud, 1993, p. 1853). Seguimos, portanto, a combinação entre clínica e pesquisa como sendo o mesmo ato de investigação, e de mesmos fundamentos metodológicos. Com isso, lembramos o que afirma Ana Cristina Figueiredo e Marcus Vieira:

Sustentamos a função contingente do conceito em sua aplicação, mantendo-se universal – visto que não se trata de redefinir os mesmos conceitos ou criar novas significações que esvaziem sua função de universal –, mas sendo retomado em relação a outros conceitos que entrem em causa para ratificar ou retificar sua suficiência, seu alcance explicativo onde ele se faz necessário (Figueiredo; Vieira, 2002, p. 30).

Desse modo, o pesquisador está incluído no objeto de sua pesquisa, tal como a transferência implica o analista no tratamento. A pergunta que nos guia nestes recortes teóricos, e que faz com que entrelacemos tantos conceitos fundamentais à Psicanálise, é conduzida pela experiência clínica com sujeitos, que no recorte de suas questões, desenham os impasses daqueles que são tidos como outros, diferentes, e que merecem a atenção das políticas públicas que almejam a inclusão em seus mais variados desdobramentos (dos quais destacamos a Política Nacional de Educação Especial na perspectiva da Educação Inclusiva, a Reforma Psiquiátrica com a inclusão do louco na sociedade e as políticas públicas para imigrantes entre mundos em constante deslocamento).

Nosso propósito não é, então, proceder a uma exegese dos conceitos, mas sim fazê-los operar ali onde os impasses relativos à Psicanálise e à Educação têm lugar, não no intuito de erradicá-los, mas de tirar proveito criativo do que eles nos revelam sobre o sujeito e o lugar que o outro ocupa em sua estruturação.

Nós – Derivações para Sujeito e Alteridade

O trabalho de Lacan com aquilo que ele denominou de registros Simbólico, Imaginário e Real nos é fundamental para avançar em nossa indagação sobre o sujeito, as formas da alteridade e a modalidade de laço que podemos pensar entre eles. No início de seus ensinamentos públicos, Lacan apresenta a conferência *Simbólico, Imaginário e Real*, na qual denomina essa tríade como os *três registros da realidade humana* (Lacan, 1953). Veremos, mais detalhadamente, o que representa cada um desses registros, como a alteridade pode ser pensada em relação a eles e qual o tipo de organização que se estabelece entre a alteridade e a estrutura do sujeito.

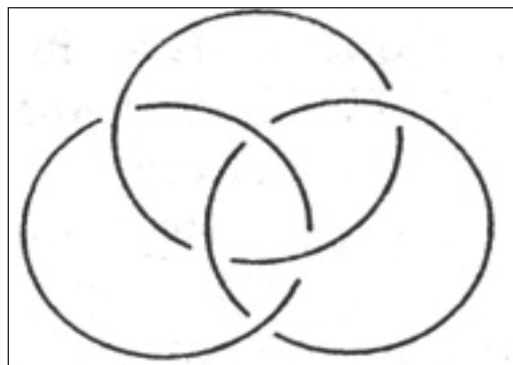
A Psicanálise nunca excluiu de seu pensamento as relações que o sujeito estabelece com o outro. Quando Freud afirma, em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, que “[...] na vida anímica individual aparece integrado sempre, efetivamente, ‘o outro’, como modelo, objeto, auxiliar ou adversário” (Freud, 1993, p. 2563), ele inscreve a alteridade na

estrutura subjetiva. Isso o leva a concluir que toda “[...] psicologia individual é ao mesmo tempo também uma psicologia social” (Freud, 1993, p. 2563). O inconsciente, portanto, não emerge em apenas um dos lados da equação sujeito-coletivo, mas situa-se *entre* os termos.

O que nos interessa, neste momento, é pensar que o outro é um elemento constitutivo do sujeito; que, como tal, estabelece uma relação particular com ele; e pode assumir três diferentes valores, segundo os três diferentes registros propostos por Lacan: Simbólico, Imaginário e Real. Para desdobrar essa proposição, recorreremos a um recurso topológico, utilizado por Lacan a partir do início dos anos 1970, que figura um determinado modo de relação dos registros entre si. Trata-se do nó borromeu, apresentado pela primeira vez na aula do dia 09 de fevereiro de 1972, no *Seminário XIX – ...ou pior*.

Jantando com a colega Valerie Marchand, que também participava dos cursos do matemático George Guilbaut, Lacan é apresentado ao brasão da família milanese dos Borromeo. Ali se depara com uma estrutura topológica que simbolizava a tríplice aliança entre esta família e as famílias Sforza e Visconti (Roudinesco, 1994, p. 364). O nó presente no brasão mostra a indissolubilidade desta tríplice amizade, pois se estrutura de tal forma que, se um dos aros for retirado, a figura se desconstrói como um todo.

Figura 1 – Estrutura do Nó Borromeo



Lacan apresenta esta figura pela primeira vez, nesta classe de 1972, da seguinte forma: “Podem observar que os outros dois, vejam este passa por cima do da esquerda e passa por cima também ali. Portanto, estão separados. Somente por causa do terceiro, eles se mantêm juntos” (Lacan, 2012, p. 70). Nesta figura, cada um dos anéis é distinto do outro, mas se entrelaçam de tal forma interdependente que faz com que o rompimento de um leva à separação dos três anéis entre si. Continua Lacan: “Basta então que vocês cortem um deles para que os dois outros, ainda que pareçam enodados exatamente como no caso que vocês bem conhecem, isto é, os anéis dos Jogos Olímpicos, não é?, que continuam atados mesmo quando um foi embora. Pois bem, com esses, já era!” (Lacan, 2012, p. 70).

Mas o uso que Lacan faz do nó borromeu para redimensionar os três registros, Simbólico, Imaginário e Real, ocorreu no Seminário XXI – *R.S.I.*, três anos após tê-lo apresentado. Até então, havia uma tendência de seus alunos a ler suas palavras orientados pela prevalência de um dos registros: o Simbólico – o que por muito tempo figurou como bússola do ensino e da direção do tratamento propostos por Lacan. Em suas experiências de análise, os psicanalistas buscavam operar o esvaziamento do sentido – intervindo no Simbólico – na aposta de que, a partir disso, se abrisse lugar para a emergência do sujeito. Eram opositores a tudo o que dizia respeito ao Imaginário ou ao sentido.

Na aula do dia 18 de março de 1975, Lacan afirma:

Então, esses nós borromeus vieram a mim de bandeja (*bague au doigt*) e eu soube imediatamente que isto tinha uma relação que colocava o Simbólico, o Imaginário e o Real em uma certa posição uns em relação aos outros, da qual o nó me incitava a enunciar alguma coisa que, como já disse aqui, os homogeneizava (Lacan, no prelo).

Para ele, o sujeito já não poderia mais ser compreendido apenas como efeito de linguagem, surgindo no encadeamento dos significantes. Não haveria mais uma predominância de um registro sobre o outro. Lacan indica que, *na homogeneização dos registros, há uma certa semelhança de consistência*. É pelo fato de que dois aros não estão enlaçados um ao outro, diferentemente dos anéis olímpicos, que o terceiro registro vai poder enodá-los borromeamente, permitindo que ocorra uma contenção entre os três. A função de cada registro, então, é sustentar o enodamento dos outros dois.

Com o recurso do nó borromeu, Lacan evita determinar o sujeito como uma estrutura fechada, como um círculo que se encerra em si mesmo. Com ele, encontra também uma topologia que se sustenta em um furo, em uma não-relação, pois, na intersecção dos três anéis, o que se tem é um hiato. Nesta mesma aula do dia 18 de março de 1975, ele afirma: “[...] o sujeito é aquilo que é determinado pela figura em questão, determinado não do modo que ela seja seu duplo, mas que é das amarragens (*coincements*) do nó, do que no nó determina pontos triplos, devido ao aperto do nó, que o sujeito se condiciona” (Lacan, no prelo). O sujeito, portanto, só pode ser pensado a partir do estabelecimento da amarragem entre os três registros Simbólico, Imaginário e Real.

Ao equivaler os três registros como necessários à emergência do sujeito, Lacan nos lança o desafio de pensar a dimensão do outro também a partir dessas três instâncias. A complexificação do raciocínio sobre a posição sujeito recai com igual contundência sobre a alteridade e reclama uma reflexão sobre seus efeitos, se tomada desde um registro ou de outro – nunca esquecendo que, ao destacar um registro, seguimos com a visada que esse sustenta o enodamento dos outros dois.

As Alteridades na Psicanálise

Alteridade do Imaginário: o pequeno outro

O que denominamos aqui como alteridade do Imaginário trata-se da dimensão do pequeno outro, cuja imagem, no processo de estruturação, o sujeito vai se identificar. “É que o eu humano é o outro, e que no começo o sujeito está mais próximo da forma do outro do que do surgimento de sua própria tendência” (Lacan, 1985b, p. 50). Iniciamos a descrição do conceito de alteridade pelo registro Imaginário, cômicos de que, se tomada apenas em si mesma, corremos o risco de deixar à sombra das palavras o inconsciente e a dimensão do sujeito enquanto estrutura de linguagem. Não percamos, pois, de vista a estrutura do nó borromeu em que nenhum registro prevalece sobre o outro.

A posição de Lacan sobre a dinâmica especular da relação imaginária com o outro é tematizada especialmente em seus primeiros escritos. No texto *Complexos Familiares na Formação do Indivíduo*, de 1938, por exemplo, o psicanalista se refere ao termo *complexo de intrusão* para dar conta da experiência de uma criança de se reconhecer entre irmãos. Lacan afirma que este complexo possibilita o reconhecimento que o sujeito faz de si através da imagem do outro. É responsável pela constituição psíquica e pela sociabilidade. Dentro dessa estrutura dual com o outro, afirma Lacan, “[...] antes que o eu afirme sua identidade, ele se confunde com essa imagem que o forma, mas que o aliena primordialmente” (Lacan, 1998, p. 49). A alteridade posicionada a partir do registro do Imaginário, então, participa da lógica da identidade e da diferença, situando aquilo que é próprio do eu e do outro.

Em outro texto, de 1946, *Formulações sobre a Causalidade Psíquica*, Lacan fala novamente sobre a posição especular do sujeito ao outro, enquanto imagem ideal ao qual ele se identifica. Este processo coloca-se como causalidade da formação do eu, que, ao se apresentar como ilusão de uma totalidade, estabelece um mimetismo com o semelhante, “[...] no sentido de que o sujeito se identifica, em seu sentimento de si, com a imagem do outro, e de que a imagem do outro vem cativar nele esse sentimento” (Lacan, 1998, p. 182). Ora, de uma forma geral, esses textos mostram o que Lacan apresentou mais detalhadamente em *Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu* (1949), ou seja, a gênese do eu como efeito da identificação de uma imagem ideal que é projetada no outro que permite “[...] estabelecer uma relação do organismo com sua realidade, ou, como se costuma dizer, do *Innenwelt* com o *Umwelt*” (Lacan, 1998, p. 100).

Neste texto de 1949, Lacan apresenta este estágio como uma experiência na qual a criança, entre as idades de seis e dezoito meses, torna-se capaz de reconhecer sua imagem diante do espelho. Trata-se, portanto, do momento que promove a criança à estruturação de seu eu através da identificação que ela realiza com a imagem do outro. A antecipação de sua imagem totalizada no outro é condição da sensação de

unidade do corpo e do controle motor, na medida em que este corpo era, de início, vivido como despedaçado (Lacan, 1998, p. 100).

O estágio do espelho é dividido em três momentos. Um primeiro tempo, de confusão entre a criança e o outro, no qual a identidade do eu com o outro fica mais próxima deste, quer dizer, tudo o que é do outro faz parte do eu. No segundo tempo, se estabelece a dinâmica do *transitivismo*, próprio da situação de ciúmes, da rivalidade com o duplo e também da paranóia. Neste momento, o eu se constitui ao mesmo tempo em que o outro também é delimitado. Na captação pela imagem do outro, o sujeito é determinado na linguagem primeiro pela terceira pessoa para depois passar à primeira pessoa: “[...] uma criança que bateu numa outra pode dizer: ‘o outro me bateu’. Não que ela minta – ela é o outro, literalmente” (Lacan, 1985b, p. 50). O terceiro momento do estágio do espelho, então, vem completar esta dialética. Ele representa uma virada da alteridade, até então especular e dual, para ser diferente, estranha ao eu. Este momento de conclusão do estágio do espelho, então, dialetiza, nas palavras de Lacan, “[...] a passagem do [eu] especular para o [eu] social” (Lacan, 1998, p. 101).

A importância desta alteridade diz respeito à gênese da noção de eu. Apenas através da identificação à imagem do outro, enquanto um ser igual, é que o sujeito vai poder perceber-se também como um sujeito. O que fundamenta essa relação, portanto, é o corpo e o olhar, que delimitam as posições subjetivas entre eu e outro. Uma criança só pode conhecer-se através do reconhecimento de si em outra criança. Tudo o que se passa com ela também pode se passar com o outro.

Mesmo que apareça como *estranha* ao sujeito, a alteridade, no plano exclusivo do imaginário, é delimitável em uma imagem ideal e passível de ser conhecida e assimilada. Trata-se de um outro que é diferente, mas que carrega consigo a possibilidade de encontrar nele uma identidade. Desse modo, essa alteridade pode ser nomeada, classificada, catalogada e qualificada, e, uma vez submetida a essas operações, poderá emergir como um outro isolável e apartado do sujeito. Mas pensamos que todo raciocínio que se baseia exclusivamente na lógica do imaginário toma a alteridade como algo que implica um estatuto identitário.

Alteridade do Simbólico: o grande Outro

Na medida em que dizemos que o sujeito é efeito de linguagem, isto significa que as palavras não são instrumentos através dos quais ele se comunica com os outros, mas são elementos que o constituem e o posicionam em um determinado lugar. Um sujeito não pode ser pensado senão em relação a outro sujeito, a sua história, ao modo como ele foi desejado e falado pelos pais. Quer dizer, um sujeito só pode ser buscado na história das transmissões simbólicas, que inscreveram um lugar singular para ele diante dos outros. O sujeito nasce, portanto, do desejo antecipado dessa alteridade que tramita no registro Simbólico - a alteridade do grande Outro.

Para além do Imaginário – que se desdobra em um jogo dual –, logo que o eu fala, é instaurado um lugar terceiro, o do Outro. O grande Outro tramita no nível do Simbólico, dos significantes. Afirma Lacan:

Sua presença só pode ser compreendida num grau secundário da alteridade, que já o situa, a ele mesmo, numa posição de mediação em relação a meu próprio desdobramento de mim comigo mesmo, como também com o meu semelhante (Lacan, 1998, p. 529).

O Outro indica que o sujeito não sabe o lugar em que fala, na medida em que este lugar resulta de falas que lhe vem de fora. São os discursos familiares, as falas dos pais, seus desejos, anseios e medos que estabelecem um lugar simbólico para os filhos, mesmo antes deles nascerem. Assim, a alteridade do Simbólico é o lugar alheio desde onde o sujeito foi antecipado como objeto de desejo.

Consideramos essencial a concepção de Lacan sobre o estatuto do Outro como um lugar (Lacan, 1985b, p. 309). Enquanto alteridade, o Outro não é propriamente um outro sujeito, mas um lugar, que pode vir a ser ocupado por diferentes agentes: os pais, os familiares, os professores, a escola, a cultura, etc. Esse Outro, nas palavras de Lacan, é um alhures que é “[...] presente para todos e vedado para cada um” (Lacan, 1998, p. 554). Ele é o que lhe permite sua singularidade, mas não sua determinação.

Na medida em que o Outro é um discurso que situa o sujeito em determinada posição subjetiva, ele segue a lógica da organização própria do significante, isto é, não se referir a alguma significação fechada, mas a outro significante. A fala se articula no campo do Outro e, nesse lugar, refletem-se as imagens virtuais por trás do espelho.

Seria um erro acreditarmos que o Outro maiúsculo do discurso possa estar ausente de alguma distância tomada pelo sujeito em sua relação com o outro, que se opõe a ele como o pequeno outro, por ser o da díade imaginária (Lacan, 1998, p. 685).

Ao afirmar, logo no início de seu ensino, a tese de que “[...] o inconsciente é o discurso do Outro”, Lacan determina a existência do sujeito a partir da posição que assume diante desta alteridade no Simbólico. Dessa maneira, ele escreve em textos do final da década de 1950: “[...] o Outro é, portanto, o lugar onde se constitui o [eu] que fala com aquele que ouve” (Lacan 1998, p. 432) e “[...] o estado do sujeito S (neurose ou psicose) depende do que se desenrola no Outro A. O que nele se desenrola articula-se como um discurso (o inconsciente é o discurso do Outro)” (Lacan, 1998, p. 555). O sujeito não é apenas determinado pelo semelhante, mas principalmente por seu lugar simbólico e inconsciente, na medida em que não sabemos o lugar desde onde falamos com as outras pessoas.

O Outro é o lugar simbólico da fala, *tesouro dos significantes*, testemunha da verdade do sujeito. Mas devemos considerar que esta verdade, na medida em que se transmite através de significantes, só pode vir

na forma de um meio-dito. É um saber sobre o sujeito que deve incluir o não-saber, a impossibilidade de sua apreensão completa. É uma verdade que deve incluir o engano, a equivocidade, pois nunca podemos definir o que representa exatamente um significante senão através de outros significantes.

Assim, o Outro é determinado como lugar de articulação do código simbólico, onde “[...] supõe-se que ele conheça a multiplicidade das combinações significantes” (Lacan, 1999, p. 121), ou seja, um sujeito pode ser compreendido de diferentes maneiras, para além de uma fala que seja entendida em sua literalidade. Afirma Lacan: “Tudo o que se realiza no S, sujeito, depende do que se coloca de significantes no A” (Lacan, 1999, p. 163). Isso quer dizer que o sujeito é entendido a partir daquilo que os outros dizem dele. É, então, no Outro, onde o sujeito encontra, não sua identidade – que seria de uma certeza que não se duvida –, mas sua significação – referente a um traço que faz contar uma narrativa.

O sujeito destaca os significantes que lhe representam na fala daquelas pessoas que ocupam o lugar do Outro. A mãe, comumente, é o primeiro a ocupar esse lugar do Outro primordial, e, na medida em que ela entra na ordem simbólica da presença-ausência, a criança determina-se como *assujeito* (Lacan, 1999, p. 194). Este termo mostra que a condição inicial para que o sujeito surja é a de assujeitamento a esta alteridade primeira de quem depende. Enquanto ser determinado pela linguagem, “[...] o sujeito, *in initio*, começa no lugar do Outro, no que é lá que surge o primeiro significante” (Lacan, 1985c, p. 187). O sujeito é efeito de uma extração de significantes desse Outro primordial, que sofre um processo de esburacamento. Assim, em um único ato de constituição, o sujeito se separa e se aliena ao Outro.

Soler (2003, p. 87) apresenta-nos esse movimento de instauração do sujeito e do Outro através da transição de posições da criança de um *filho-objeto*, cuja interpretação da mãe transforma seu corpo real em corpo significante, para um *filho-intérprete*, na medida em que, deslocado do lugar de ser objeto lido, ele deve buscar decifrar os enigmas que são os significantes que vêm do Outro. Quer dizer, como Lacan já apontava no *Seminário 3 – As Psicoses*, a criança deve fazer o movimento de constituir essa “[...] incógnita na alteridade do Outro” (Lacan, 1985b, p. 49). Realizando, então, sua leitura do discurso do Outro que o envolve, a criança consegue estabelecer mais que uma fronteira ou intervalo com ele. Ela consegue, sim, escavar, esburacar esse Outro que lhe tomava como objeto.

Compreendemos essa passagem do sujeito interpretável ao sujeito intérprete como o duplo movimento que Lacan apresenta, no *Seminário 11 – Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, da alienação e da separação. Na medida em que o sujeito é tomado pelos significantes do Outro, ele ingressa propriamente no mundo simbólico, no código compartilhado. Torna-se um sujeito que habita e é habitado pela linguagem.

Ao assujeitar-se ao Outro, ele assujeita-se à linguagem e às regras próprias que a determinam. A partir da alienação, então, a criança passa a ser constituída por palavras. O que Lacan chamou de um falasser, um *parlêtre*.

A separação é a operação que produz um recorte no Outro, fazendo com que algo deste diga respeito ao sujeito – algo, mas não sua totalidade. Trata-se, portanto, de uma operação que produz movimento entre o tempo de um Outro absoluto (A) – mítico, na medida em que sua existência é apenas de ordem lógica; que tudo sabe e a tudo é capaz de dar significado – para o tempo do Outro barrado (A), limitado às regras do significante. Dessa operação de esburacamento vemos surgir o sujeito (\$) e a falta de um objeto, representado pelo objeto *a*. Por obra da separação, o sujeito vai oscilar, na relação com o Outro, entre as posições de sujeito e objeto. Nesta lógica que suspende o abismo, nos vemos, na mediação com o Outro, no deslizamento de lugares entre um e outro.

O Outro, então, não encerra nenhum saber absoluto, nenhum código fechado. Como a linguagem se estrutura nos significantes, não há verdades absolutas, próprias de um discurso sem falhas e totalizado. Estamos, então, diante da falta do sujeito (\$), na medida em que ele entra na alienação escolhendo perder seu primeiro objeto de satisfação, e da falha da estrutura do Outro (A), que é organizado pela incompletude das palavras. Assim, nessa intersecção entre um e outro, situa-se um objeto, que Lacan denominou de objeto *a*, lugar do não-senso. Trata-se de um lugar vazio e que se caracteriza por ser mais íntimo e, ao mesmo tempo, mais externo ao sujeito, tal como veremos a seguir. Lacan cunha o termo “*êximo*” (Lacan, 2005b, p. 241), para dizer que o que é mais próprio ao sujeito não se encontra dentro dele, mas nas relações que ele mantém com outros sujeitos.

Uma falta é, pelo sujeito, encontrada no Outro, na intimação mesma que lhe faz o Outro por seu discurso. Nos intervalos do discurso do Outro, surge na experiência da criança, o seguinte, que é radicalmente destacável – ele *me diz isso, mas o que é que ele quer?* Nesse intervalo cortando os significantes, é de lá que chamamos o desejo (Lacan, 1985c, p. 203).

O registro Simbólico nos apresenta uma alteridade que, na sua estrangeiridade, nos é familiar. É a transmissão simbólica através da qual a cultura se inscreve na criança. Através do Outro, o coletivo opera nos indivíduos. Por isso que referida alteridade é diferença e semelhança: é exterior ao sujeito, mas produzida no mesmo código de linguagem em que esse mesmo sujeito emerge. Quando uma criança aprende a ler, a fazer cálculos matemáticos ou a memorizar as datas dos eventos históricos mais importantes, é o registro desta alteridade do Simbólico que inscreve marcas nela.

É uma alteridade, portanto, nomeável. Porém, diferente do que o aporte ao Imaginário nos permitiu desenhar, não é uma alteridade

catalogável ou identitária. Seu estatuto é sempre móvel e fugidio, pois ela se nutre da polissemia dos significantes, pelas diferentes formações culturais.

Alteridade do Real: objeto a

Junto com o conceito de Real, o objeto *a* – objeto-outro (*a* de *autre*) – é a principal invenção de Lacan. Desenvolvido pela primeira vez na década de 1960, podemos encontrar, porém, algumas formulações conceituais anteriores a ele que nos auxiliam a compreendê-lo melhor. No *Seminário VII – A Ética da Psicanálise* (1959-60), Lacan apresenta o conceito de *das Ding*, transposto do texto *Projeto para uma Psicologia Científica*, escrito por Freud em 1895. Freud se utiliza deste termo, traduzido por *a Coisa*, para determinar o elemento estável de uma representação psíquica; o carço que nunca muda e que indica sua relação com o primeiro objeto de satisfação – desde o início, para sempre perdido. *Das Ding* é o traço desse objeto de desejo, que o aparelho psíquico irá perseguir e que ao persegui-lo não fará mais do criá-lo – ao invés de encontrá-lo.

Quando a necessidade de uma criança é satisfeita pela primeira vez por sua mãe, como no caso da fome, este Outro, ou melhor, o objeto parcial que é seu seio, produz nela uma marca como objeto causa de desejo. A necessidade da fome, até então uma força instintual, inscreve outro registro de relacionamento com o Outro: o circuito da pulsão. A pulsão se apoia no instinto, mas diferencia-se por ser uma força constante e, principalmente, conforme caracterizou Freud em *Pulsão e Destinos da Pulsão* (1915), por seus objetos serem os mais variados. Ao contrário da necessidade, quando na fome o objeto comida a satisfazia, na pulsão o objeto nunca consegue realizá-la. O circuito da pulsão, portanto, pode ser desenhado como uma flecha que, lançada em direção ao Outro, retorna ao sujeito por não ter encontrado lá a sua satisfação plena.

No texto *Observação sobre o Relatório de Daniel Lagache*, reescrito em 1960 a partir de uma fala realizada em um Colóquio, em 1958, Lacan retoma algumas concepções do Estágio do Espelho, através do modelo topológico do esquema óptico, para indicar que a suposição imaginária de totalização do sujeito com o Outro é atravessada – e desestabilizada – pela relação do sujeito com os objetos – sempre parciais. Esses são objetos causa de desejo, que, nas palavras de Lacan, são “[...] elementos da estrutura desde a origem e, por assim dizer, da distribuição das cartas da partida que se joga” (Lacan, 1998, p. 689). O objeto *a*, então, é apresentado, pela primeira vez, como objeto causa de desejo, “[...] como aquilo que ele foi para o Outro em sua ereção de vivente, como o *wanted* ou o *unwanted* de sua vinda ao mundo, que o sujeito é chamado a renascer para saber se quer aquilo que deseja” (Lacan, 1998, p. 689).

O objeto comida, por exemplo, é deslocado de sua condição de objeto da fome e recebe uma série de significações que vão construir

para o sujeito marcas de sua história. O impossível do circuito pulsional – marcado pela operação do recalçamento – vai apresentar resistências no retorno ao princípio deste lugar singular de satisfação junto ao Outro. No texto *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo* (1960b), momento em que Lacan pronuncia-se, por pedido de Jean Wahl, a um grupo de filósofos, seu esforço é para mostrar, a partir disso, que sempre há, no ato de se conhecer (*me connaître*), um desconhecer-se (*méconnaître*). O objeto *a* aparece como eclipse do sujeito. Uma alteridade inapreensível e inominável, que carrega uma diferença que é, ao mesmo tempo, mais íntima e a mais alheia ao sujeito.

É no *Seminário X – A Angústia*, ministrado entre os anos 1962 e 1963, que Lacan desenvolve pela primeira vez o conceito de objeto *a*, determinando-o diretamente como objeto causa de desejo. Desde o início de seus trabalhos, Lacan afirmava que o desejo do homem é o desejo do Outro. Na medida em que o sujeito pode se ver apenas através do olhar do Outro, buscando responder à pergunta sobre o que o Outro quer dele, algo desse desejo se apresenta como um furo, uma falta impossível de ser preenchida. O objeto *a* vem ser um conceito cunhado por Lacan para representar este buraco, causa do desejo.

Tal como nos conta o psicanalista francês, “[...] no começo vocês encontram A, o Outro originário como lugar do significante, e S, o sujeito ainda inexistente, que tem que se situar como determinado pelo significante” (Lacan, 2005b, p. 36). Neste início mítico, a barra, que marca a falta no desejo de ambos, ainda não foi inscrita. E continua:

Em relação ao Outro, o sujeito dependente desse Outro inscreve-se como um cociente. É marcado pelo traço unário do significante no campo do Outro. Não é por isso, se assim posso dizer, que ele corta o Outro em rodelas. Há, no sentido da divisão, um resto, um resíduo. Esse resto, esse Outro derradeiro, esse irracional, essa prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro, é o *a* (Lacan, 2005b, p. 36).

O sujeito (\$) emerge na relação com a falta do Outro (A). Esta falta surge como aquilo que, no nível dos significantes, resiste à simbolização, mostrando o impossível do saber em totalidade. Quer dizer, este Outro, que faz parte das primeiras experiências da criança, coloca palavras em seu corpo, deseja ela como um sujeito, lê seus movimentos, busca dar e receber sentidos. Mas algo resta como impossível de ser nomeado, na medida em que as palavras não dão conta de definir por completo. De uma parte, o impossível do Real atravessa esse saber sobre quem é este ser que surge no mundo e que deve ser lido. De outra, decifrar o que deseja esse Outro que interpreta o sujeito é a marca de um enigma impossível de ser resolvido.

O Real, para Lacan, determina-se como este impossível do processo de significação do mundo pelas palavras, que impede o fechamento de um sentido completo. Não se pode apreender tudo sobre o que

é o sujeito, pois algo sempre resiste a ser apreendido. Assim, segundo o neologismo de Lacan, o Real *ex-siste* ao sentido, quer dizer, ele está fora da inscrição simbólica. Lacan pensa o objeto *a* como este elemento que falta ao Outro e ao sujeito, mas que, por isso, é a condição da relação entre eles.

Ao contrário do discurso científico, que situa o sujeito como isolado do objeto, o discurso da Psicanálise pensa o objeto como efeito de recorte da posição do sujeito. Entre sujeito e objeto não há um muro intransponível, mas uma relação na qual a posição de cada um determina a posição do outro. O que temos, nessa lógica do fantasma, é uma balança própria do jogo de posições. De um lado, temos o sujeito desejante ($\$$), incompleto na medida em que é estruturado pelas regras do significante – que não lhe permitem representar a si mesmo, mas apenas emergir no intervalo entre os significantes. De outro lado, temos esse objeto causa de desejo que o sujeito recorta do Outro. O objeto *a* está, ao mesmo tempo, no lado do Outro, enquanto falta da estrutura, e no lado do sujeito, como causa de sua existência.

Consideramos que a alteridade que se mostra na ordem do Real é aquela mais radical ao sujeito, pois ela assume a condição de *êxtimidade*, quer dizer, aquilo que lhe é mais íntimo encontra-se fora dele. Ela indica a presença de uma ausência, de uma falta que constitui o sujeito, desde o lugar do Outro, como um ser desejado e desejante. O objeto *a* é a presentificação da ausência do primeiro objeto de satisfação – fruto da operação de recalçamento que a cultura exerce sobre a pulsão. Ele é formado pelo impossível dos significantes em delimitar o objeto de desejo, pois, nas palavras de Freud, é precondição do advento do sujeito que “[...] objetos, que outrora trouxeram satisfação real, tenham sido perdidos” (Freud, 1993, p. 299). Não podemos defini-lo senão como um objeto vazio, um furo. É um resto, um resíduo que apresenta a marca do esvaziamento de um gozo impossível de ser totalizado.

Da queda do objeto de satisfação, instaura-se propriamente o objeto *a* como objeto causa do desejo, assim como a pergunta sobre qual é o desejo do Outro (*Che vuoi? – O que desejas?*). Na busca por essa resposta, o sujeito é levado a tentar satisfazer esse gozo com o reencontro do objeto perdido. Desse modo, podemos dizer que o objeto *a*, enquanto um objeto que se faz ausente, não é o impeditivo da relação do sujeito com o Outro, mas é o elemento que dá as condições para o enlace pulsional entre os dois. Esta relação é representada por Lacan através da fórmula do fantasma: $\$ \diamond a$, cujo operador da punção ($\langle \rangle$) expressa uma relação que nunca é a da identidade, pois articula, nos cortes transversais e longitudinais, os jogos de maior e menor (\langle e \rangle), disjunção e conjunção (\vee e \wedge).

A alteridade operada no registro Real consiste em afetação a desencadear um movimento desejante no sujeito. Porém, tal afetação, por ser efeito do encontro com algo que não se faz do mesmo código em que emerge o sujeito, apresenta-se, antes de mais nada, como inomi-

nável. Perceptível, mas inominável. Mais do que isso, ela se estabelece ali onde a representação mostra sua incapacidade de abrigar as coisas – lembremos de *das Ding*, onde o código encontra seu furo. Sua emergência pode ser, como dissemos, fonte de movimento, mas também pode gerar tamanho desassossego que acabe por colocar o sujeito na rota de sua eliminação.

Paradoxos da Alteridade: laços (im)possíveis

Psicanálise e Educação se vêm concernidas pelos meandros da transformação do sujeito operada por seu laço aos outros e por sua determinação do Outro. Ambas as disciplinas tocam em um ponto comum: a transmissão da Cultura. Essa aproximação também se faz através dos efeitos irreduzíveis do processo de socialização sobre o sujeito. Tal como afirma Assou, a Educação assume a mesma função estratégica que a Psicanálise, isto é, “[...] de reveladora da contradição da pulsão e da Kultur” (Assoun, 2008, p. 180).

É nessa trilha que Kupfer descreve a relação entre as duas disciplinas:

[...] o ato de educar está no cerne da visão psicanalítica de sujeito. Pode-se concebê-lo como o ato por meio do qual o Outro primordial se intromete na carne do *infans* (a criança que ainda não fala), transformando-a em linguagem. É pela educação que um adulto marca seu filho com marcas do desejo (Kupfer, 2000, p. 35).

Trata-se de duas áreas que comungam de uma mesma questão, qual sejam, as condições de inscrição do sujeito no mundo simbólico, os limites que sua relação com a alteridade lhe impõe e os impasses de sua estruturação psíquica do sujeito. Freud, no *Mal-estar da Civilização* (1930), constata que os relacionamentos sociais respondem como uma das causas do sofrimento do homem, pois a “[...] frustração cultural domina o grande campo dos relacionamentos sociais entre os seres humanos” (Freud, 1993, p. 3020). A relação do sujeito com a alteridade coloca-se como um paradoxo: enquanto aquilo que permite o surgimento do sujeito, ela é, ao mesmo tempo, a maior fonte de seu mal-estar.

Diante das investigações sobre as causas do mal-estar, Freud identifica três delas: as exigências do mundo externo, as limitações do corpo e as relações sociais. Para cada uma, haveria uma saída possível. As ciências, através do conhecimento sobre a natureza, e o uso de substâncias tóxicas serviriam às duas primeiras. Ao sofrimento causado pelas relações humanas, Freud coloca, ironicamente, como solução o isolamento (Freud, 1993, p. 3025).

O que se apresenta, a nosso ver, é um paradoxo próprio da relação entre o indivíduo e o coletivo. Para as relações sociais, fontes do *sofrimento mais penoso*, a saída mais enérgica e completa é o rompimento total com a realidade e com o mundo. O eremita e o louco são figuras que representam o rompimento dos laços sociais. Mas Freud, influen-

ciado pelo impossível da pulsão de morte, não se mostra ingênuo ao afirmar que “[...] quem quer que, numa atitude de desafio desesperado, se lance por este caminho em busca da felicidade, geralmente não chega a nada” (Freud, 1993, p. 3028). A equação do laço ao outro nunca se apresenta sem restos: nem no rompimento radical, nem na absoluta aproximação. Inscreve-se, então, o paradoxo: o possível do laço ao outro se sustenta no impossível dessa relação.

Acreditamos que pensar o mal-estar do laço ao outro, como um impossível de *estar com*, também permite uma abertura ao campo do fazer na Educação. Nesse sentido, destacamos a seguinte indicação de Freud, na 34ª Conferência sobre Psicanálise, de 1933:

E, ademais, devemos levar em conta o fato de que os objetos de nossa influência educacional têm disposições constitucionais inatas muito diferentes, de modo que é quase impossível que o mesmo método educativo possa ser uniformemente bom para todas as crianças (Freud, 1993, p. 3186).

Desse modo, cabe atentar para os efeitos de qualquer postulado ideal de universalização do sujeito desdobrado nas diretrizes políticas que tomam o *para todos* como vetor de suas indicações. É quanto a essa questão que a inserção de uma reflexão sobre a alteridade, em seus diferentes níveis de desdobramento, pode tensionar e enriquecer os argumentos que procuram operar políticas de inclusão – tão necessárias aos nossos tempos.

O paradoxo e as dificuldades que se conjugam nas políticas da inclusão são da mesma ordem que o impossível que se mostra quando pensamos a relação do sujeito com o social. A referência que fizemos ao sociólogo Norbert Elias foi por encontrarmos nesse autor um ponto em comum de nossa questão: ultrapassar o abismo *eu nós* sem cairmos numa estrutura totalizada pressupõe tramitar pela impossibilidade de pensar os indivíduos como indissociáveis da relação com o outro, assim como conceber a sociedade, ou os grupos sociais, como resultantes de um agrupamento de seus membros. Para ele, trata-se antes de “[...] aspectos diferentes, embora inseparáveis, dos mesmos seres humanos” (Elias, 1939a, p. 220).

A pregnância de um pensamento que concebe os indivíduos de forma separada um do outro e a sociedade como o conjunto desses elementos independentes entre si não permite compreender a continuidade entre um e outro, entre sujeito e social. Norbert Elias mostra esta sua preocupação ao investigar as mudanças civilizatórias, os movimentos que os homens passaram, o desenvolvimento dos hábitos e das emoções no espaço público e privado. Para ele, a sociedade não é formada por contornos nítidos, completa em si mesma; com todas suas estruturas visíveis. Elias afirma: “[...] considerada como totalidades, (as estruturas sociais) são sempre mais ou menos incompletas: de onde quer que sejam vistas, continuam em aberto na esfera temporal em direção ao passado e ao futuro” (Elias, 1939c, p. 20).

Freud também insiste em colocar que a relação entre o indivíduo e a sociedade se baseia em um conflito que leva a um paradoxo, até poder concluir, no *Mal-estar na cultura*, que algo da ordem do irreduzível se faz como condição *necessária e impossível*. Necessária, na medida em que o indivíduo não é independente da cultura; impossível, na medida em que nesta relação não há uma implicação direta de um sobre o outro. Nossa civilização, nos diz Freud, é edificada sobre a repressão pulsional. Mas, nessa *aporia* entre Cultura e pulsão, nem a Psicanálise, nem a Educação escapam de se haver com um certo resto, uma perda. “Pode-se ser assegurado que uma parte das tendências pulsionais ‘escapara’ deste destino *sublimatório* da cultura e de seu ideal educativo. Esta é a ‘rocha’ do real que a psicanálise experimenta sem cerimônia” (Assoun, 2008, p. 184). Trata-se do impossível ao qual Lacan se refere para determinar o registro do Real: o Real é aquilo que não cessa de não se inscrever simbolicamente.

Quando nos voltamos para o campo teórico da Psicanálise, não tivemos outro objetivo senão o de questionar as fronteiras desses lugares. Seria a alteridade uma entidade absolutamente outra, que carrega consigo a identidade de um traço que, ao mesmo tempo, a distingue e a situa em um conjunto fechado? Ou estaria a alteridade tão mais próxima que não conseguimos sequer apreendê-la? Fomos levados a esses questionamentos pelos impasses que a inclusão situava em nossas clínicas: como fazer a travessia com sujeitos que, em suas posições de enunciação, falam desde um lugar que se situaria *no outro lado da fronteira*. Os impasses da inclusão nos chegaram a partir da escuta de sujeitos em diferentes situações: crianças diagnosticadas como tendo Transtornos Globais de Desenvolvimento (TGDs), loucos e imigrantes.

Por diferentes aspectos, esses sujeitos manifestam os impasses desses que são tidos como sujeitos-outros, e, pelos mesmos motivos, ressaltam que há um estrangeiro que habita todos nós; um estrangeiro que em sua condição de exílio *lhe* é impossível atravessar a fronteira – *lhe* é impossível ser incluído. Sabemos que não escapamos ao empuxo de circunscrever os sujeitos, nomeá-los sob a *identidade* de um conjunto, para escutar as especificidades de suas necessidades. Mas faz toda a diferença se operamos em termos de conjunto e identidade sem esquecer que entre o *louco* e *Pedrinho*, entre uma categoria e a singularidade de seus elementos, pode haver mais *diferenças* do que semelhanças.

Talvez pudéssemos pensar que as políticas da inclusão poderiam tirar proveito do fato de que não podemos mais dizer que somos senhores em nossa própria casa. A dimensão do inconsciente nos diz que uma *ex-sistência* – existir fora de –, da ordem do *estranho*, no sentido que Freud dá ao termo *unheimlich*³, deve ser incluída para quando pensamos o sujeito nos laços sociais. Seguindo Freud, não nos surpreende encontrarmos, no texto *Psicologia das massas e análise do eu*, de 1921, uma referência implícita ao termo *unheimlich*, que é de grande importância para os estudos das neuroses. Nesta passagem, vemos pistas que

nos indicam a direção para darmos certo peso à afirmação de Freud que, mesmo nas estruturas sociais, devemos levar em consideração um Real que nunca possibilita seu fechamento: “[...] a coletividade leva em si algo de *estranho* e que este caráter indica sempre a existência de uma repressão de algo antigo e familiar” (Freud, 1993, p. 2598).

A coletividade *leva em si algo de estranho*, quer dizer, nela encontram-se conteúdos recalcados que antigamente foram familiares, pois em sua estrutura está incluída uma perda que marca a dimensão do impossível. A partir disto, podemos pensar que os laços sociais, para serem possíveis, precisam incluir o impossível que lhes habita. Devemos considerar, portanto, uma dimensão do Real que estrutura as formações coletivas. É preciso não esquecer que, *seja a diretriz que se desenhe em cada política inclusiva, ela nunca será suficientemente antecipatória dos impasses que o Real possa inscrever*.

A alteridade – e aqui é importante retomarmos o sentido de alteridade do Real, tal como trabalhamos com o conceito de objeto *a* – se mostra como esse impossível, que nunca pode ser previsto e significado, mas que funda as relações sociais. Assim nos voltamos para a figura do nó borromeu para articular, em uma forma de relação – baseada na não-relação, pois cada anel é independente dos demais⁴ –, três dimensões indissociáveis que têm papéis singulares ao se pensar a política de inclusão: a alteridade como a diferença a qual podemos nos identificar nomeando-a; como a diferença que é estrangeira a todos nós, quando o inconsciente escapa em nossa linguagem; e como a diferença inapreensível, que diz do impossível das palavras darem conta do mundo e das relações.

Entre os três registros, o Real nos lembra que qualquer totalização é uma ilusão que, embora nos acalme como uma possibilidade situada no horizonte, ela devasta as condições do sujeito emergir em sua singularidade. Nas políticas da inclusão, é preciso considerar essa alteridade do registro do Real como efeito de recorte do sujeito. Ela não está distante do sujeito, tal como propõe o discurso da ciência. Quando tratamos do sujeito que conhece, estamos sempre diante de verdades incompletas. Afirma Lacan: “Esse saber disjunto, tal como o reencontramos no inconsciente, é estranho ao discurso da ciência” (Lacan, 1992, p. 85). O que a ciência roga é a certeza de seus postulados. Mas é em função do Real que a verdade se mostra como um semi-dizer. O sujeito não pode falar toda a verdade, pois o saber de seu discurso é um saber que não se sabe. Há, então, algo da ordem do impossível que implica na separação entre saber e verdade.

Nas políticas da inclusão é importante considerarmos as especificidades das relações dos sujeitos com a falta que lhes são próprias e com a falha que é intrínseca a estrutura dos laços sociais. Sempre está em jogo uma posição em relação ao outro/Outro em seus diferentes registros. Nas psicopatologias ou nos impasses da estruturação subjetiva, quando o sujeito não se reconhece neste pequeno outro e seu corpo não

encontra bordas no tempo e no espaço para poder situar-se como um sujeito. Quando um imigrante desloca-se de país e sofre as privações derivadas da falta de sua rede simbólica; ou quando uma transmissão cultural falha em inscrever marcas em uma criança. Ou quando a produção de alguém resta como um Real que não recebe lugar um singular, como uma produção criativa de um sujeito.

Recebido em 04 de novembro de 2012

Aprovado em 07 de abril de 2013

Notas

- 1 Essa citação faz referência a uma importante distinção, que Lacan formula a partir de seus estudos da linguística. Bebendo nessa fonte, Lacan avança no sentido de dar os contornos à distinção entre o discurso consciente e discurso inconsciente. Ele tirará consequências da separação entre enunciado e enunciação, identificando o *moi* (eu) ao sujeito do enunciado e o *je [eu]* ao sujeito da enunciação.
- 2 Lacan apreende do texto de Freud a expressão “outra cena” para se referir ao inconsciente, ao que é da ordem das fantasias e dos desejos, como um outro plano de discurso no qual o sujeito aparece. Referência teatral, a outra cena é algo que está para além do palco da consciência. A leitura de Lacan (1998, p. 555) sobre os textos de Freud identificou nessa expressão *eine anderer Schauplatz*, “uma outra cena” a denominação do lugar inconsciente.
- 3 O estranho é definido por Freud, em 1925, como um sentimento que surge quando alguém se depara com algo que é ao mesmo tempo alheio e familiar ou, na referência que Freud faz ao filósofo Friedrich Schelling, “[...] que deveria ter permanecido oculto, mas veio à luz” [1993, p. 2487]. O uso do termo *unheimlich* (estranho), em alguns momentos, se identifica com o de sua antítese: “[...] *heimlich* é uma palavra cujo significado se desenvolve na direção da ambivalência, até que finalmente coincide com seu oposto, *unheimlich*. *Unheimlich* é, de um modo ou de outro, uma subespécie de *heimlich*” [Freud, 1993, p. 2488]. Segundo Freud, se *heimlich* pode se referir a dois conjuntos diferentes de ideias, isto é, ao que é familiar, agradável, próximo e ao que está escondido, fora de vista, oculto, o prefixo *un* seria a marca do recalçamento apenas ao primeiro destes significados, sobre o que outrora fora familiar e íntimo.
- 4 Como vimos, o nó borromeu é uma figura que segue dois princípios: o da disjunção de cada elemento um com o outro, que mostra tratar-se de registros diferentes e o da interdependência do todo, pois, ao se cortar um dos anéis, o conjunto se desfaz por completo. Este último significa que há equivalência entre os registros, isto é, nenhum possui prioridade sobre o outro.

Referências

- ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud et les Sciences Sociales: psychanalyse et théorie de la culture**. Paris: Armand Colin, 2008.
- CALLIGARIS, Contardo. Sociedade e Indivíduo. In: FLEIG, Mário (Org.). **Psicanálise e Sintoma Social**. São Leopoldo: UNISINOS, 1993. P. 183-196.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. Volume 1. Obra originalmente publicada em 1939.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: formação do estado e civilização**. Rio

de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. Volume 2. Obra originalmente publicada em 1939.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. Obra originalmente publicada em 1939.

FIGUEIREDO, Ana Cristina; VIEIRA, Marcus André. Psicanálise e Ciência: uma questão de método. In: BEVIDAS, Waldir (Org.). **Psicanálise, Pesquisa e Universidade**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002. P. 30.

FREUD, Sigmund. 34ª Conferencia sobre Psicoanálisis. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução de Luis López-Ballesteros y de Torres. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1993. Tomo III. Obra publicada originalmente em 1933.

FREUD, Sigmund. El Malestar en la Cultura. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução de Luis López-Ballesteros y de Torres. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1993. Tomo III. Obra publicada originalmente em 1930.

FREUD, Sigmund. Múltiplo Interes del Psicoanálisis. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução de Luis López-Ballesteros y de Torres. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1993. Tomo II. Obra publicada originalmente em 1913.

FREUD, Sigmund. La Negación. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução de Luis López-Ballesteros y de Torres. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1993. Tomo III. Obra publicada originalmente em 1925.

FREUD, Sigmund. Psicología de las Masas y Analisis del yo. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução de Luis López-Ballesteros y de Torres. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1993. Tomo III. Obra publicada originalmente em 1921.

FREUD, Sigmund. Pulsión y Destinos de la Pulsión. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução de Luis López-Ballesteros y de Torres. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1993. Tomo II. Obra publicada originalmente em 1915.

FREUD, Sigmund. Lo Siniestro. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução de Luis López-Ballesteros y de Torres. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1993. Tomo III. Obra publicada originalmente em 1919.

KUPFER, Maria Cristina. **Educação para o Futuro**: psicanálise e educação. São Paulo: Escuta, 2000.

LACAN, Jacques. Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo. In: LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. Obra publicada originalmente em 1938.

LACAN, Jacques. O Estádio do Espelho Como Formador da Função do eu tal Como nos é Revelada na Experiência Psicanalítica. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Obra publicada originalmente em 1949.

LACAN, Jacques. **O Simbólico, o Imaginário, o Real**. In: LACAN, Jacques. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a. Obra originalmente publicada em 1953.

LACAN, Jacques. **O Seminário**: livro 1: Os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

LACAN, Jacques. **O Seminário**: livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985a.

LACAN, Jacques. A Coisa Freudiana ou o Sentido do Retorno a Freud em Psicanálise. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Obra originalmente publicada em 1955.

LACAN, Jacques. **O Seminário**: livro 3: As psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985b.

LACAN, Jacques. De uma Questão Preliminar a Todo Tratamento Possível das

- Psicoses. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Obra originalmente publicada em 1959.
- LACAN, Jacques. A Instância da Letra no Inconsciente. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Obra originalmente publicada em 1957.
- LACAN, Jacques. **O Seminário**: livro 5: As formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- LACAN, Jacques. **O Seminário**: livro 4: As relações de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- LACAN, Jacques. **O Seminário**: livro 7: A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. **O Seminário**: livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985c.
- LACAN, Jacques. Observações sobre relatório de Daniel Lagache: psicanálise e estrutura da personalidade. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Obra publicada originalmente em 1960.
- LACAN, Jacques. Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Obra originalmente publicada em 1960.
- LACAN, Jacques. **O Seminário**: livro 10: A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b.
- LACAN, Jacques. **O Seminário**: livro 16: De um outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, Jacques. **O Seminário**: livro 17: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- LACAN, Jacques. **O Seminário**: livro 19: ...ou pior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.
- LACAN, Jacques. **O Seminário**: livro 21: RSI. No prelo.
- PORGE, Erik. **Jacques Lacan – um Psicanalista**: percurso de um ensino. Brasília: UnB, 2006.
- ROUDINESCO, Elisabeth. **História da Psicanálise na França**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- SOLER, Colette. **O que Lacan Dizia das Mulheres**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

André Oliveira Costa é psicanalista, mestre em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e doutorando em Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre/Rio Grande do Sul.
E-mail: androlicos@gmail.com

Simone Zanon Moschen é psicanalista, membro da Appoa e professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre/Rio Grande do Sul.
E-mail: simonemoschen@gmail.com