

A CONSCIÊNCIA, ESTA REPLICANTE*

Roxane Helena Rodrigues Rojo
LINGÜISTA - PUC-SP

Resumo

Este artigo resulta de uma comunicação apresentada na mesa-redonda sobre *Linguagem, consciência e pensamento*, na PUC-SP, em 1989. Nele, defendo uma posição segundo a qual as características mais específicas da humanidade (a consciência, o pensamento e capacidade de constituir conhecimento, a subjetividade e o inconsciente) são determinadas, em última instância, pela emergência e internalização dos signos e da linguagem, que se constitui nas relações sociais da espécie humana. A partir de uma posição como esta, as relações entre a(s) psicologia(s), a psicanálise e as ciências e práticas da linguagem se apresentariam como uma trama inextricável, cujas relações teriam de ser consideradas de parte a parte.

Abstract

This paper was originally a report made in the Language, Consciousness and Cognition, Round Table in 1989. Here, the most specific aspects of human nature (consciousness, cognition, subjectiveness) are viewed as determined by language growth and internalization of discourse, influenced by children's social relations in communities. This perspective implies that relations between psychology, psychoanalysis and language sciences and practices must be viewed as inextricable and must be mutually considered.

* Comunicação apresentada na mesa-redonda *Linguagem, consciência e pensamento na PUC-SP, em 1989.*

Vou apresentar aqui uma posição segundo a qual as características mais específicas da humanidade (a consciência, o pensamento e capacidade de constituir conhecimento, a subjetividade e o inconsciente) são determinadas, em última instância, pela emergência e internalização dos signos e da linguagem, que se constituem nas relações sociais da espécie humana. A partir de uma posição como esta, as relações entre a(s) psicologia(s), a psicanálise e as ciências e práticas da linguagem se apresentariam como uma trama inextricável, cujas relações teriam de ser consideradas de parte a parte.

Esta posição tem seu momento de afirmação na década de 1920, na URSS, no auge da crise provocada pelo enfrentamento entre a psicologia idealista clássica e a psicologia objetivista mecanicista, e vem inicialmente enunciada pela voz de Vygotski, posteriormente secundada pelas dos outros componentes da 'troika', Luria e Leontiev [cf., especialmente, para desenvolvimentos sobre a questão da consciência, Leontiev (1959) e Luria (s/d)].

O enfrentamento histórico entre a psicologia introspeccionista da consciência – que colocava a questão da mente e da consciência como a questão central da psicologia, com base num dualismo espírito/corpo e em métodos introspeccionistas de investigação – e os novos enfoques objetivistas – que enfatizavam a questão dos reflexos e de uma observação objetiva distanciada da introspecção – revestiu-se, na URSS, de um caráter particular, dadas as condições pós-revolucionárias e de mudança cultural em que se encontrava a sociedade soviética nesse momento, responsáveis pela demanda de uma 'psicologia marxista'.

Desde seu primeiro pronunciamento sobre a questão – na conferência de janeiro de 1924, no Congresso de Leningrado ['O método de investigação reflexológica e psicológica' – comunicação apresentada no II Congresso Pan-Russo de Psiconeurologia, em Leningrado, em 06.01.1924] –, Vygotsky colocava a questão da consciência como questão central da psicologia, contrariamente ao enfoque da reflexologia, e apontava a incapacidade desta última para explicá-la adequadamente, pois, para ele, a reflexologia (de Pavlov, de Bekhterev) apresentava-se como 'um idealismo virado do avesso'. Por duas razões: a) se a consciência e, por decorrência, as funções psicológicas superiores são o objeto central de uma psicologia humana, seria impossível tratá-las com base numa noção simples como a de associação e reflexo, na medida em que são sistemas psicológicos complexos; e b) a reflexologia rechaçava o tratamento objetivo das informações verbais introspectivas dos sujeitos, preferindo observações empíricas e controladas. Estes dois movimentos levavam-na a um objetivismo puro (e duro!), mecanicista, que limitava seu campo à esfera da fisiologia e da biologia, mantendo, assim, a perspectiva idealista, baseada no dualismo mente/corpo, apenas deslocando o recorte de seu objeto do 'espírito' para a 'matéria'.

Para Vygotsky, já em 1924, a tarefa da psicologia era buscar uma ciência sem as restrições

objetivistas simplórias da reflexologia ou as restrições do dualismo da psicologia idealista clássica – que se baseava numa noção de consciência transcendente, desencarnada e subjetiva –, na busca de uma psicologia materialista marxista que traduzisse o salto qualitativo do biológico ao cultural e cuja unidade explicativa seria a consciência e a atividade voluntária, por serem estes os aspectos especificamente humanos desse animal denominado *homo sapiens*. E o passo a esta ciência poderia ser dado pelo que ele denominava o 'princípio da gênese social da consciência individual'.

Nesse momento inicial de seu trabalho, esboça-se um compromisso histórico com a reflexologia que o leva a tratar, em 1924, este princípio da gênese social da consciência individual por meio da noção de reflexo reversível e, posteriormente, dentro de uma teoria mediacionista (na linha de autores como Mowrer, Staats ou Osgood). No entanto, seria um engano tratar a obra de Vygotsky como um trabalho mediacionista. Por um lado, porque as afirmações do parágrafo acima implicam claramente a necessidade de superação de princípios empiristas dos quais a própria noção de mediação é uma sobrevivência como contradição. Por outro, porque a noção de mediação é ela própria frágil – seja do ponto de vista da filosofia ou da lingüística – para dar conta da significação.

Riviere (1985) afirma que, no máximo, podemos falar de um momento de transição, da reflexologia para o marxismo, na obra inicial de Vygotsky. Tendo a discordar, pois mesmo em textos mais tardios, como o de 1930-1931 [*História do desenvolvimento das funções psicológicas superiores*, donde é parcialmente retirado o resumo ou versão modificada que circula no Ocidente: *A formação social da mente*], e mesmo em 1934, já perto de sua morte, Vygotsky mantém o permanente uso de noções e terminologias reflexologistas, não para simplesmente adotá-las, mas para, com base em sua crítica, superá-las em outras como *internalização* ou *metacognição*. Como investigador da linguagem e precursor nas intuições sobre os mecanismos de interlocução, a meu ver, Vygotsky está fazendo uso de um destes mecanismos que a lingüística contemporânea traduziu como a 'máxima da relação' (Grice, 1967), que afirma que, para manter o contrato de cooperação numa interlocução, é preciso que se seja relevante quanto aos fatos, teorias e crenças, de modo a se manter a felicidade do ato de fala. De modo a não romper a interlocução com seus pares, que, diga-se de passagem, manteriam a hegemonia científica seja na URSS, seja nos EUA, Vygotsky tenta manter sua relevância para os quadros de crença desse paradigma.

O percurso de sua obra posterior é claro a este respeito. Ao colocar o signo como origem da conduta social e da consciência, e ao responsabilizar inicialmente o sistema de *transmissão* de reflexos pela internalização do signo, Vygotsky passa a se questionar sobre a natureza desta *transmissão*. Seria ela instrumental, mediadora, significativa, interativa?

As respostas encontradas pelo autor logo implicaram na própria negação da reflexologia e na passagem de Bekhterev a Lenin. Com base parcial na homonímia do termo *reflexo* em ambas as obras, o autor se desloca para a noção leninista de 'significado como reflexo do real instaurado pelo trabalho da consciência'. Desde este momento, algumas noções passam a ter importância crucial na obra do autor se quisermos compreender a gênese social da consciência individual. São elas as noções de *atividade*, *signo*, *vontade* ou *regulação*, *internalização*, *desdobramento* e *réplica*.

Vejam os como.

Desde esse trabalho de 1924, *consciência* aparece definida como o 'contato social consigo mesmo'. Ora, dizer '*contato social consigo mesmo*' é afirmar a estrutura semiótica ou sígnica da consciência. Para Vygotsky, é a emergência social, na filogênese, do uso de instrumentos e de signos o fator responsável pelo desenvolvimento cultural, histórico e social da humanidade. Dito de outro modo, é a consciência a responsável pelo desenvolvimento do 'sistema de *regulação*' da conduta reflexa (de base biológica), mas que não é, ele mesmo, conduta reflexa. O desenvolvimento desse 'sistema de *regulação*', viabilizado pelo signo, seria a unidade essencial de constituição da consciência e das funções psicológicas superiores, entendidas como *atividades voluntárias*. E é a partir deste ponto que o homem diferencia-se do animal, podendo ter controle voluntário, *regulação* e *transformação*, a um só tempo, do meio externo, da atividade dos outros e da própria atividade.

Dizer *contato social* é dizer linguagem e signo, e neste sentido é que o surgimento dos signos e da linguagem seriam concomitantes e inseparáveis do aparecimento da consciência e do controle. E, ressalte-se, que não mais se trata de uma consciência transcendente e desencarnada, mas resultante da troca de signos e da comunicação social.

Resta saber como aquilo que é social se transforma em individual e privado, subjetivo.

Para Vygotsky, o vetor fundamental do desenvolvimento cultural é a *internalização* dos instrumentos e dos signos e, como veremos, aí se encontram seus pontos de contato com outros marxistas de preocupações variadas tais como Bakhtin e Thao, assim como com alguns aportes recentes da psicanálise e da psicolingüística.

A *internalização* dos instrumentos e signos, vetores de atividades mediadas, é a conversão de meios de *regulação* externa e social em meios de controle interno (individual e subjetivo) ou de auto-*regulação*. Com a *internalização* modifica-se dialeticamente não só a estrutura interna do indivíduo, como também a estrutura externa de suas atividades, dando origem às funções psicológicas superiores, controladas ou monitoradas pela consciência que, deste processo, emergiu.

A chave, portanto, não está no indivíduo – assim produzido – ou na consciência transcen-

dente, como quereria a psicologia idealista, mas nas formas coletivas e históricas determinantes da vida social.

Neste sentido é que dizer 'contato social *consigo mesmo*' pressupõe já um ser consciente e capaz de atividade voluntária. Isto é, pressupõe a internalização dos signos como origem da consciência e do controle e um *si* (ser consciente e capaz) que é também constituído, como subjetividade, neste movimento. Nem uma simples associação reflexa de um cérebro dado num vazio social, nem uma conseqüência da maturação das possibilidades prefiguradas de um espírito solitário: mas uma construção resultante da relação social com pessoas e objetos nas condições objetivas da vida social.

É a posição expressa com clareza no que podemos chamar de 'lei da dupla formação' de Vygotsky (1930; p. 161), segundo a qual

...no desenvolvimento cultural da criança, toda função aparece duas vezes: primeiro, a nível social, e mais tarde, a nível individual; primeiro entre pessoas (interpsicológica), e depois, no interior da própria criança (intra-psicológica). Isto pode aplicar-se igualmente à atenção voluntária, à memória lógica e à formação de conceitos. Todas as funções superiores originam-se como relações entre seres humanos.

E como se dá esta internalização? Definida como a reconstrução interna individual de uma atividade externa social, ela opera uma reorganização, com base nas operações com signos, em vários níveis: é responsável pela incorporação da cultura no sujeito e, portanto, por sua configuração do mundo, mas, ao mesmo tempo, provê a configuração do próprio sujeito, reestruturando suas possibilidades biológicas.

Os signos são nexos novos que se constituem e criam no curso da interação. São o resultado de uma convenção (no sentido de acordo e simetria). Esta convenção é o processo pelo qual se *negociam os significados* dentre os membros de nossa espécie e que se deu e se dá ao longo da história do desenvolvimento coletivo da humanidade e que se produz cotidianamente no desenvolvimento de cada criança humana.

Os animais são desenvolvidos evolutivamente pela natureza; os homens também e, além disso, são fabricados por outros homens socialmente organizados. Os grupos sociais transmitem cultura ao filhote humano e, assim, o humanizam no sentido estrito. Nas interações, onde têm origem os signos, estes são, primeiramente, meios de relação entre pessoas, com função primeira comunicativa. Estes 'instrumentos' de comunicação não se incorporam a uma consciência prévia (ou espírito inato) que o sujeito teria, mas, ao contrário, a própria consciência, o próprio sujeito e, se se quiser, o 'espírito' ou pensamento são resultados e construções dos signos e do discurso do O/outro.

O sujeito não o é como unidade biológica, membro de nossa espécie animal, mas como individualidade propriamente humana, transmissora de cultura. O 'espírito' é uma formação da cultura e a consciência não é trama solitária, mas uma forma posterior de contato social consigo mesmo, uma forma de *discurso interior*, possibilitado pelo fato de que, no processo de internalização, por meio da relação social com outros, a organização psicológica se *desdobra* e entra em diálogo consigo mesma, *replicando* as pautas de interação. O sujeito se constitui como desdobramento do outro e esta é a gênese social do indivíduo e da consciência. Sou capaz de me perceber conscientemente porque tenho uma imagem interna do outro e de suas atividades e com ela me ponho em diálogo, em réplica. Isto se dá por meio de processos internos de retomada e réplica da (inter)ação sobre objetos sociais. Também Bakhtin (1930; pp. 147-148), marxista preocupado, por seu lado, com as questões de estética e literatura, equaciona consciência a *discurso interior*, que constitui, para ele, sua substância. Discutindo as condições de *recepção ativa do discurso* – que, também para ele, implica processos de *réplica interna* –, o autor afirma que:

Toda a essência da apreensão apreciativa da enunciação de outrem, tudo o que pode ser ideologicamente significativo tem sua expressão no discurso interior. Aquele que apreende a enunciação de outrem não é um ser mudo, privado da palavra, mas, ao contrário, um ser cheio de palavras interiores. Toda sua atividade mental, o que se pode chamar o "fundo perceptivo", é mediatizado para ele pelo discurso interior e é por aí que se opera a junção com o discurso apreendido do exterior. A palavra vai à palavra. É no quadro do discurso interior que se efetua a apreensão da enunciação de outrem, sua compreensão e sua apreciação, isto é, a orientação ativa do falante.

Mas o próprio autor se pergunta:

Como, na realidade, apreendemos o discurso de outrem? Como o receptor experimenta a enunciação de outrem na sua consciência, que se exprime por meio do discurso interior? Como é o discurso ativamente absorvido pela consciência e qual a influência que ele tem sobre a orientação das palavras que o receptor pronunciará em seguida? (Idem, ibidem; p. 146)

A resposta para estas questões que se esboçam em 1930, na discussão sobre o discurso citado, só aparece delineada em 1974, em seu último trabalho: notas sobre um artigo do final da década de 1930 [Trata-se do texto 'Para os fundamentos filosóficos das ciências

humanas', sobre o qual Bakhtin redigiu um conjunto de notas ao final de sua vida]. Diz então Bakhtin (1974; pp. 385-386) que

...as influências extratextuais têm uma importância muito especial nas primeiras etapas do desenvolvimento do homem. Estas influências estão revestidas de palavras (ou de outros signos), e estas palavras pertencem a outras pessoas; antes de tudo, trata-se de palavras da mãe. Depois, estas "palavras alheias" se reelaboram dialogicamente em "palavras próprias-alheias" com a ajuda de outras "palavras alheias" (escutadas anteriormente), e, em seguida, em palavras próprias (com a perda das aspas, se falarmos metaforicamente) que já possuem um caráter criativo. (...) [Note-se a semelhança destas afirmações com aquelas mais recentes da psicolingüística socioconstrutivista, como em de Lemos (inédito), e da análise do discurso de linha francesa]. O "inconsciente" só pode chegar a ser fator criativo no umbral da consciência e da palavra (consciência semiverbal e semi-sfínica). Como chegam as impressões da natureza no contexto de minha consciência? Estas impressões estão grávidas da palavra, da palavra potencial. (...) As palavras alheias se tornam anônimas, são apropriadas (claro que de forma reelaborada): a consciência se monologiza. Esquece-se também as relações dialógicas iniciais com as palavras alheias: acontecem de serem absorvidas pelas palavras alheias assimiladas (passando pela fase das palavras próprias-alheias). A consciência criativa, ao se tornar monológica, completa-se pelos anônimos. Este processo de monologização é muito importante. Depois, a consciência monologizada, como um todo único, inicia um novo diálogo (já com novas vozes externas).

Estes apontamentos de Bakhtin aproximam-se muito, por um lado, do trabalho de Lacan. Embora a dialética hegeliana que preside sua abordagem da constituição do inconsciente esteja ausente da maioria de suas afirmações sobre a consciência, uma referência a um possível tratamento de inspiração hegeliana à questão da consciência figura em Lacan (1953), onde este coloca a consciência como espaço de disjunção do sujeito. Esta mesma questão, retomada em forma de crítica ao 'cogito' cartesiano, é que o leva a dizer que "je pense ou je ne suis pas, donc je suis ou je ne pense pas".

Por outro lado, também, aqui pode-se estabelecer relações entre a afirmação bakhtiniana e a interpretação vygotskyana sobre o desenvolvimento das funções psicológicas superiores.

Vygotsky distingue alguns momentos chave do desenvolvimento da ação voluntária, da atenção voluntária, da memória lógica e da formação de conceitos, que são momentos de internalização do discurso do outro. Diz ele que, no início, o adulto portador de cultura (a mãe) orienta a atenção e a ação da criança, por meio de seu discurso. Ao cercar a criança de seu discurso, o adulto ou companheiro mais capaz reorganiza sua atenção e seus atos motores, separando a coisa nomeada do fundo geral por meio da linguagem.

Neste momento, o ato voluntário está dividido entre duas pessoas (interpsicológico): o ato motor da criança começa com o enunciado da mãe (com as *palavras alheias*) e termina com as próprias ações da criança. Em momento posterior do desenvolvimento, a criança internaliza a linguagem do outro e começa a dialogar consigo mesma; no início, de forma extensa – na linguagem externa que Piaget denominou *discurso egocêntrico* e Vygotsky, *fala planejadora* – e, a seguir, de forma abreviada, predicativa, no *discurso interior*. As palavras alheias tornam-se *palavras próprias-alheias* e, finalmente, *palavras próprias*.

Portanto, ele identifica duas mudanças qualitativas da maior importância nesse processo de internalização: a) quando a criança passa da regulação externa de suas atividades, por meio de estímulos do meio à regulação social de suas ações, por meio do discurso do O/outro; e b) da regulação social interpessoal à regulação interna, autônoma e individual, que já pressupõe um sujeito, através dos signos e da linguagem internalizados que constituem a consciência própria. Em 1930, o autor faz recurso aos conceitos hegelianos de 'em si', 'para o outro' e 'para si' para a explicação desses momentos de superação.

O exemplo mais claro deste processo aparece, na obra de Vygotsky, na discussão sobre a internalização do signo indicativo, sobre a construção do gesto de apontar. Para ele, no princípio, o gesto de apontar é simplesmente um movimento de pegar fracassado, dirigido ao objeto, e que representa a ação iminente. Esta é a situação que serve de ponto de partida para todo o desenvolvimento posterior do gesto indicativo, mas é somente um movimento ou ação frustrada em direção ao objeto que podemos chamar de *gesto indicativo em si*. Há aqui, apenas, um movimento da criança, que indica, de maneira objetiva, o objeto. E é só.

Quando a mãe vem em auxílio do pequeno e *interpreta* seu movimento como uma indicação, a situação muda substancialmente. O gesto indicativo se converte em *gesto para os outros*, por meio do discurso e do recorte maternos. Em resposta ao movimento de pegar fracassado da criança, surge uma reação, não do objeto, mas de outra pessoa. Assim, o outro introduz, pela primeira vez, sentido a este 'ato falhado' da criança e, só posteriormente, sobre a base de que o ato de pegar fracassado já esteja relacionado para a criança com toda a situação objetiva, é que a criança começa, por si mesma, a ver este gesto como

uma indicação. E aqui muda, inclusive, o próprio movimento: de um movimento dirigido ao objeto, converte-se num movimento dirigido a outra pessoa, comunicativo. O pegar se transforma no indicar. Graças a isto o próprio movimento se reduz, simplifica-se e se elabora naquela forma de gesto indicativo que podemos chamar *gesto para si*.

Entretanto, este movimento só se converte em gesto para si, sendo, no princípio uma indicação em si, quer dizer, gozando objetivamente de todas as propriedades necessárias da indicação e do gesto para o outro: sendo interpretado e compreendido por outras pessoas ao redor como uma indicação. Assim, para Vygotsky (1930; p. 160), "...a criança, deste modo, é a última a ser consciente de seus gestos. A significação e as funções do gesto são criadas, no princípio, pela situação objetiva e, depois, pelas pessoas que cercam a criança".

Os momentos de internalização do discurso do outro, na ontogênese, ficam aqui claros, de uma maneira paradigmática. No entanto, a compreensão do momento de consciência (internalização) que transforma o gesto de apontar num gesto *para si* pode ficar mais fácil no contexto da discussão que Thao (1973) faz da emergência do gesto indicativo na filogênese – gesto este que, para ele, está na base do desenvolvimento filogenético da linguagem. Para Thao, o gesto de indicação marca a relação mais elementar da consciência com o objeto como objeto exterior. Naturalmente, o animal percebe o objeto exterior, mas a exterioridade do objeto não se dissocia, para ele, de sua própria organização sensoriomotora; a imagem que sua percepção lhe dá do objeto não se define senão em função das possibilidades de ação de seu próprio corpo – mais ou menos prolongado por outros corpos que ele pode manipular. O objeto é, pois, para ele, o que ele pode efetivamente tocar. Isto é, não tem a imagem de *distância* enquanto tal, de modo que percebe o objeto exterior, mas não o percebe como exterior na sua exterioridade objetiva.

Ora, o caráter mais essencial da percepção humana como percepção *consciente* é precisamente visar o objeto exterior *como exterior*, na sua exterioridade objetiva, o que implica a imagem de distância enquanto tal; a imagem da relação de exterioridade do objeto em relação ao sujeito. A significação do gesto de indicação é justamente exprimir esta relação de exterioridade objetiva.

Thao localiza a forma primitiva do gesto de apontar no gesto indicativo em arco, que vai do destinatário ao objeto, e assinala que se trata de um gesto de *orientação do outro à distância*, exigido pelo trabalho adaptativo na filogênese.

Mas não é senão a partir da *forma objetiva* da indicação em arco de círculo já adquirida que vai se constituir a *forma subjetiva*, que define a primeira relação *intencional* do sujeito com o objeto, como *consciência originária* do objeto. Isto é, uma vez estabelecida a estrutura do gesto, o sujeito aplica-o a si próprio: indica o objeto a *si mesmo*. O movimento de

indicação a si próprio deriva do movimento de indicação a outrem. E, evidentemente, só é possível, se o sujeito *toma distância*, por assim dizer, *em relação a si próprio*. Coloco-me na posição *de um outro*, que é precisamente *eu próprio* e é deste ponto de vista que me dirijo a mim próprio como a um outro.

E aqui estamos de novo na noção de desdobramento ou disjunção. Para Thao, na filogênese, tal disjunção exigiu a relação de *reciprocidade* na horda.

Exigiu que cada um visse no outro um ser semelhante a ele próprio, fazendo o mesmo gesto, ou ainda, visse o outro como *um outro ele próprio*. É exatamente porque se vê ele próprio nos outros que a imagem remanescente do meio social lhe permite, quando se encontra só, tomar o ponto de vista desses outros, que são outros ele próprio, para se orientar a si mesmo à distância em relação ao objeto; indicar o objeto a si próprio. Segundo Thao, no movimento das indicações recíprocas, os trabalhadores pré-hominianos, reenviando o mesmo gesto um aos outros, refletem-se, por assim dizer, e vêem-se uns aos outros... 'como num espelho' (Thao, 1973; p. 21). Cada um vê o seu próprio gesto no gesto simétrico do outro, ou ainda, 'vê-se a si próprio no outro como num espelho'.

Aqui, não se adquiriu ainda o plano da consciência. Contudo, uma vez adquirida a estrutura da reciprocidade, apresentam-se situações em que o movimento se inflete necessariamente numa nova direção: situações desiguais (assimétricas) onde o movimento já não pode realizar-se na forma simples da simetria. Uma vez colocado em situação assimétrica – e o exemplo de Thao refere-se ao retardatário na caça –, o indivíduo já não pode replicar movimento simétricos ou especulares em relação à horda. Daí resulta que o movimento, apenas esboçado, logo se absorve no signo enviado pelo grupo, de modo que é de fato *para si próprio* que o indivíduo repete o apelo: apela a si próprio para se juntar aos outros em direção ao objeto. Replica, a si, o apelo alheio. Indica a si mesmo o objeto, a partir dos outros com os quais se *identifica*.

Para Thao, é esta mesma dialética, em que a reciprocidade do signo se absorve na forma da identidade, que engendra a estrutura do *vivido* em que se constitui a relação a si mesmo como *consciência*. A consciência apresenta-se identicamente como *consciência do objeto* e como *consciência de si*. Como consciência do objeto, é *imagem do objeto* posto como exterior a ela. Como consciência de si, é *imagem desta imagem*: imagem dele próprio, que o (agora) sujeito encontra nos outros e que se apresenta como *interior a ele próprio*.

Ora, por um lado, estas afirmações de Thao são, em tudo e por tudo, condizentes com a postura vygotskyana da consciência como reflexo ativo e generalizado do real. O real não se exprime empiricamente numa consciência prévia, mas são ambos constituídos por *formas de unidade* (conceitos, significados, categorias) que implicam um reflexo indireto de

objetos e relações. Estas formas de unidade não são *a priori*, mas construções genéticas, cuja forma e estrutura se modificam e variam ao longo do desenvolvimento (filó e ontogênético). Variam o significado dos signos e as estruturas das formas de unidade (conceitos), mas também o próprio desenvolvimento consiste, ele mesmo, numa variação dependente das mudanças interfuncionais da consciência. Isto é, além das variações internas nas funções psicológicas que constituem a trama mesma da consciência, há uma modificação mais fundamental nas relações que estas estabelecem entre si.

Por outro lado, são, a meu ver, inegáveis, o diálogo e as relações que esta posição estabelece, em primeiro lugar, com a psicolingüística socioconstrutivista mais recente e, a seguir, com a psicanálise lacaniana.

A posição acima descrita é o modo como prefiro entender o apelo feito por de Lemos (1986) em favor de uma reorientação do paradigma da psicolingüística da aquisição, de um socio-interacionismo para um socioconstrutivismo. Muitas das noções tematizadas dentro deste modo de ver sociointeracionista/construtivista aparecem, nessa posição, citadas e reenfocadas, o que indica, por si só, as possibilidades de interlocução. Noções como as de *especularidade e reciprocidade* (de Lemos, 1985), *assimetria e simetria* (Lier, 1985), aparecem aí revisitadas do ponto de vista reflexionante do marxismo. A distância não se estabelece nas crenças básicas do paradigma, mas em discordâncias locais sobre noções como *internalização e consciência*. Tudo isto indica a necessidade de um debate urgente entre esta psicologia do desenvolvimento cultural e a psicolingüística da aquisição de caráter mais social.

Por outro lado, também parte das explicações oferecidas sobre a gênese da consciência a partir desta posição não são incompatíveis com a leitura lacaniana de Freud. De novo, noções como as de *separação, identificação, 'je', constituição do inconsciente*, enfim, toda a estrutura identificatória proposta por um Lacan mais hegeliano, aparecem implicadas na discussão.

Neste sentido é que, no início deste texto, dizíamos que, deste ponto de vista, as relações entre a(s) psicologia(s), a psicanálise e as ciências da linguagem não poderiam permanecer sem discussão.

Outra decorrência forte que esta posição traz, diz respeito às práticas de linguagem, tais como a fonoaudiologia, a educação e a psicopedagogia. Também estas não podem permanecer na ignorância dos aportes que a psicologia, a psicanálise e a lingüística e psicolingüística trazem para uma prática clínica e/ou educativa.

Somente a título de exemplo, estas contribuições vygotskianas que, a meu ver, implicam já discussões entre diversas teorias do desenvolvimento, têm também sua relevância a partir

dos esforços que foram feitos no sentido de uma aproximação dos processos educativos reais, nas crianças normais e naquelas com necessidades específicas (*paidologia e defecologia*).

Em suas observações (clínicas e de pesquisa) e protocolos sobre crianças com diferentes tipos de processos e 'déficits', Vygotsky sempre se baseou num enfoque qualitativo, que tentava captar a organização peculiar de suas funções e condutas. Não concebia as 'deficiências' em termos de *diminuição quantitativa* de determinadas funções, mas de uma organização qualitativamente diferente.

E, com base no que aqui ficou dito, não é difícil saber por quê. Se se trata de uma perspectiva onde tudo aquilo que é especificamente humano – a subjetividade, a consciência, o pensamento, a cognição – é determinado pela internalização individual das formas de relação social por meio da linguagem e dos signos, quaisquer diferenças no processo de simbolização, venham de onde vierem, determinarão diferenças nos processos de hominização. Diferenças tidas como de base biológica ou fisiológica (síndromes de Down, PCs, surdez, cegueira, afasias, *borderlines*), de base psicológica (psicoses, autismo, retardos de linguagem) ou de aprendizagem (problemas psicomotores, de aprendizagem, diferenças em geral), ficam aqui vistos como processos diversos de simbolização, que devem ser estudados e em relação aos quais a intervenção deverá ser feita na base de sua positividade e não de sua negatividade. Isto é, naquilo que eles têm, como processos, de próprio e não de diferente em relação àquilo que é tido como a 'normalidade'.

Neste sentido, cabe ao clínico e ao educador serem também investigadores dos processos alternativos de desenvolvimento na sua positividade, única base sobre a qual se poderia prover uma prática construtivista (democrática) e eficaz sobre os processos de diferença de simbolização, como o quer, de resto, a psicanálise mais ortodoxamente freudiana.

Referências Bibliográficas

BAKHTIN, M. (1930). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo, Hucitec, 1981.

_____. (1974). Hacia una metodología de las ciencias humanas. In: _____. (1979). *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI, 1985. pp. 381-396.

GRICE, H. P. (1967). Logic and conversation. In: COLE, P. & MORGAN, J. M. (orgs.). *Syntax and semantics, III*. New York, Academic Press. pp. 41-58.

- LACAN, J. (1953). Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In: _____ . (1966). *Écrits*. Paris, Seuil. pp. 237-322.
- de LEMOS, C. (1985). On specularity as a constitutive process in dialogue and language acquisition. In: CAMAIONI, L. & de LEMOS, C. (orgs.). *Questions on social explanation: piagetian themes reconsidered*. Amsterdam, John Benjamins P. C. pp. 23-31.
- _____. (1986). Retrospectiva: interacionismo e aquisição de linguagem. *DELTA*. São Paulo, Educ. 2(2): 231-249.
- _____. (Inédito). *Aprendendo a dizer 'eu'*. Campinas, Unicamp.
- LEONTIEV, A. (1959). *O desenvolvimento do psiquismo*. Lisboa, Horizonte, 1978.
- LIER, M. F. et al. (1985). Simetria e assimetria na comunicação pré-lingüística. *Fonoaudiologia e Lingüística*. São Paulo, EDUC. (no prelo)
- LURIA, A. R. (s/d). *Pensamento e linguagem: as últimas conferências de Luria*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1987.
- RIVIÈRE, A. (1985). *La psicologia de Vygotsky*. Madrid, Visor.
- THAO, T. D. (1973). *Estudos sobre a origem da consciência e da linguagem*. Lisboa, Estampa, 1974.
- VYGOTSKY, L. S. (1930). *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*. La Habana, Científico-Técnica, 1987.
- _____. (1934). *Pensamento e linguagem*. São Paulo, Martins Fontes, 1987.