

VYGOTSKI: A CONSCIÊNCIA COMO RELAÇÃO
VYGOTSKI: LA CONSCIENCIA COMO RELACIÓN
VYGOTSKY: CONSCIOUSNESS AS CONNECTION

Yves Clot

Conservatoire National des Arts et Métiers (CNAM), Paris, France

Tradução de Maria Amália Barjas Ramos

Revisão de Lavinia Magiolino e Bader B. Sawaia

RESUMO

O ensaio apresenta uma discussão de textos de Vygotski traduzidos para o francês no livro *Conscience, inconscient, émotions*. O primeiro, “A consciência como um problema da psicologia do comportamento”, publicado em 1925, é uma conferência, proferida em 1924, no Instituto de Psicologia de Moscou. O segundo, “A psique, a consciência e o inconsciente” foi publicado em 1930. Ambos figuram no primeiro tomo da edição russa, em seis volumes, das obras de Vygotski. O terceiro, “As emoções e seu desenvolvimento na infância”, é uma das conferências sobre psicologia feitas no Instituto Pedagógico Superior de Leningrado, em 1932, que figura no segundo tomo das referidas obras. Escritos entre 1924 e 1932, os textos acompanham oito anos de uma década prodigiosa da produção de Vygotski e são debatidos à luz de publicações recentes, sobretudo, na Psicanálise. Nesse debate, a consciência aparece como um trabalho de conexão, sempre sujeito à desconexão.

Palavras-chave: Vygotski; consciência; emoção; inconsciente.

RESUMEN

El artículo presenta una discusión de los textos de Vygotski traducidos al francés en el libro *Conciencia, inconsciente, emociones*. El primero, “La conciencia como un problema de la psicología del comportamiento”, publicado en 1925, es una conferencia proferida en 1924, en el Instituto de Psicología de Moscú. El segundo, “La psique, la conciencia y el inconsciente”, fue publicado en 1930. Ambos aparecen en el primer tomo de la edición rusa, en seis volúmenes de las obras de Vygotsky. La tercera, “Las emociones y su desarrollo en la infancia”, es una de las conferencias sobre psicología realizadas en el Instituto Superior Pedagógico de Leningrado en 1932, que figura en el segundo tomo de la obra. Escrito entre 1924 y 1932, los textos acompañan ocho años de una década prodigiosa de producción de Vygotsky y se discuten a la luz de las recientes publicaciones, especialmente en el psicoanálisis. En este debate, la conciencia se presenta como un trabajo de conexión, siempre sujeto a la desconexión.

Palabras clave: Vygotski; conciencia; emoción; inconsciente.

ABSTRACT

The paper presents a discussion of Vygotsky’s works recently translated into French at the book *Conscience, inconscient, émotions*. The first, “Consciousness as a problem of behavioral psychology”, published in 1925, is a lecture, at Institute of Psychology in Moscow in 1924. The second, “The psyche, consciousness and the unconscious” was published in 1930. Both appear in the first volume of the Russian edition, in six volumes, works of Vygotsky. The third, “The emotions and their development in childhood”, is one of the lectures on psychology Higher Pedagogical Institute in Leningrad in 1932, which appears in the second volume of the works. Written between 1924 and 1932, trough with eight years of a decade of prodigious production of Vygotsky, the texts are discussed in the light of recent publications, especially in the field of psychoanalysis. In this context debate, consciousness appears as a work of connection always subject to disconnection.

Keywords: Vygotsky; consciousness; emotion; unconscious.

“O comportamento não é, em momento algum, uma luta que se abranda.”

Lev S. Vygotski

Junto com o problema das emoções, o problema da consciência volta para o primeiro plano na psicologia atual¹. Ora, a obra de Vygotski pode ser toda ela considerada como uma tentativa de evitar a simplificação desse problema. Por essa razão, ela pode contribuir para esclarecer os obstáculos teóricos que ainda tornam nossa disciplina hesitante numa questão tão fundamental para seu desenvolvimento. Além da reflexão dos textos de Vygotski que discutem especificamente consciência, procuramos levantar também algumas questões que tocam no *status* do sujeito psicológico dentro da teoria de Vygotski. Da mesma forma, ao abordar as relações entre consciência, inconsciente e emoções, não seria possível, em um trabalho sério, ignorar a contribuição da psicanálise nesse campo. Estão, portanto, reunidas nas próximas páginas, algumas observações sobre as relações entre as obras de Vygotski e de Freud e um início de inventário sobre possíveis objetos de discussão entre as duas abordagens, à luz de trabalhos recentes publicados dentro da psicanálise.

No final de uma revisão sobre a questão, Paillard (1999, p. 246) afirmou: “A volta da consciência dentro das preocupações da psicologia contemporânea será, sem dúvida alguma, considerada como um fato marcante deste final de século.” De fato, em nossa disciplina, há várias décadas, a consciência – tema tabu – tem sido duplamente desqualificada. Primeiro, pelo efeito da redução da atividade mental a um sistema de tratamento da informação que prevaleceu dentro das ciências cognitivas. Mas essa redução mostrou seus limites. Não só a cognição não abarca todo o pensamento, mas também, além do pensamento, a consciência implica, para o sujeito, um corpo próprio e um mundo social real. Um intelecto desencarnado, privando o sujeito humano deste mundo e também dos afetos e das paixões que nele sofre, não pode constituir por muito tempo o centro de gravidade da psicologia. A psicanálise compreendeu bem isso. Mas, logo, a consciência foi desqualificada uma segunda vez. E com razão, aliás. De fato, se a limitarmos a uma simples representação mental, poderemos compreender a destituição que sofreu por parte da teoria psicanalítica. Aquilo que não se consegue representar pesa tanto na vida psicológica que podemos considerar legítimo o descrédito que a atinge. Freud (1972), recorrendo a uma imagem, não hesita em fazer da consciência

uma simples espectadora, fechada dentro da sala do apartamento mental e que não consegue ver o essencial.

Mas devemos aceitar definitivamente o pressuposto mentalista de um olhar interior? Devemos realmente fazer da consciência um campo contemplado pelo sujeito, de dentro, como um estado mental? Será válido considerá-la como uma região autônoma dentro da geopolítica do pensamento e até mesmo, afinal, como uma “visão do pensamento” hermeticamente protegida contra os conflitos vitais de experiência subjetiva? É esse pressuposto de uma interioridade psíquica *sedentária* que Vygotski recusa.

No fundo – e talvez seja esse o fio condutor que liga os textos que estamos analisando – ele nos coloca diante de um paradoxo que não se tem a intenção de reduzir tão rapidamente. E isso, já no seu primeiro artigo sobre consciência, de 1925: “A consciência como problema da psicologia do comportamento”. Por um lado, afirma ele, uma “psicologia sem consciência” é impraticável e os próprios experimentalistas pagam o preço disso em sua atividade científica: “expulsa-se a consciência pela porta, ela volta pela janela” (Vygotski, 1925/2003, p. 86). De fato, se o experimentalismo não leva em consideração a consciência, o experimentador a solicita. Paradoxalmente, afastada do dispositivo experimental, ela é, ao mesmo tempo, convocada por ele. Vejamos esse texto:

organiza-se previamente o comportamento da pessoa que participa da experiência, suscitando certos movimentos internos através de instruções, de explicações, etc. E se esses movimentos internos se modificam repentinamente no decorrer da experiência, todo o quadro do comportamento é bruscamente modificado. Dessa forma, sempre utilizamos as reações inibidas [...]. Mas não temos nenhum instrumento para estudar essas reações internas. (Vygotski, 1925/2003, p. 63)

Ora, esses movimentos inibidos não são menos reais. A existência desses movimentos internos não-realizados não pode, então, ser ignorada pela experimentação sem que esta corra um grande risco.

A consciência é o passageiro clandestino da psicologia experimental. Por exemplo,

“quando, diante do sinal, o sujeito da experiência aperta o botão do computador, ele manifestou realmente com esse gesto toda a sua reação? E o relaxamento geral do corpo, o fato de jogar o corpo no encosto da cadeira, de virar a cabeça, de suspirar, etc., não constituem partes essenciais da reação? (Vygotski, 1925/2003, p. 69)

Da mesma forma, “onde está a linha de demarcação entre a palavra pronunciada e a palavra

não pronunciada? Se meus lábios se movimentaram, se emiti um som baixo, mas inaudível para o experimentador, e daí? Ele pode me pedir para repetir em voz alta essa palavra ou seria um método subjetivo que só é válido para mim?” (Vygotski, 1925/2003, p. 83). Em geral, não se faz nada com esses traços ou com esses sinais de atividade psíquica na interpretação dos resultados. E, no entanto, “no homem, o comportamento é organizado de tal maneira que são justamente os movimentos internos, pouco manifestos, que orientam e dirigem o pensamento” (Vygotski, 1925/2003, p. 63). Não existe, portanto, na própria prática dos métodos experimentais em psicologia, uma experiência sem consciência, e a primeira só é acessível através da segunda.

Por outro lado, para Vygotski, a consciência, literalmente, não pode ser encontrada e a conclusão do texto parece decisiva: “a consciência enquanto categoria determinada, enquanto modo particular de ser, parece não existir” (Vygotski, 1925/2003, p. 63). A fórmula é clara. E essa conclusão deve ser levada muito a sério. Está muito próxima das formulações feitas em 1926 em *O significado histórico da crise da Psicologia*: o subjetivo em si não existe.

Aqui, o paradoxo parece total. No entanto, Vygotski o assume e o enfrenta em termos que, por um outro caminho, seu texto de 1926 resume bem:

Comparemos a consciência a uma imagem refletida por um espelho. Admitamos que o objeto *A* esteja refletido no espelho como *Aa*. É lógico que seria falso afirmar que *a* é tão real quanto *A*, embora ele seja real de uma outra maneira. A mesa e sua reflexão no espelho não são reais da mesma maneira, mas de forma diferente. (Vygotski, 1926/1999, p. 279)

A reflexão ou o reflexo da mesa não coincidem nem com os processos reais da luz no espelho, nem com a própria mesa. É uma relação entre duas coisas reais, reflexo de uma na outra (Vygotski, 1926/1999, p. 278 a 280). Eis, portanto, o enigma: a consciência não existe, embora seja bem real de uma outra maneira.

Vygotski (2003) procura resolver esse enigma de uma forma precisa ao contrário de qualquer mentalismo: a consciência não existe como um estado mental separado, mas como uma relação real.² É somente em movimento que ela mostra o que ela é. Se a separamos da vida, nós a privamos de sua função principal que consiste em nos libertar, através da ação, das subordinações da situação concreta. Ela não está escondida, atenta, atrás das marcas e dos sinais do comportamento ou, então, disponível esperando uma interpretação. Ela está exposta, senão ela se enfraquece. Abandonada a si mesma, ela se estiola. Sem réplica

dentro de uma nova atividade, ela se oculta. Vygotski, nesse ponto muito próximo de Bakhtine, afirma que arrancar a consciência do real é um fator destruidor dela mesma; ela se apaga, perde sua profundidade subjetiva e sua mobilidade, sua capacidade de se expandir e de renovar seus funcionamentos em contextos novos e vivos; em resumo, ela morre enquanto consciência pois a atividade mental vive fora dela, de sua orientação para o exterior (Bakhtine, 1978; Clot, 2001).

Ao contrário, passando de uma atividade para outra, ela se “realiza”. Ela não é, pois, apenas representação e organização mental de uma atividade – muitas vezes reduzem-na a isso – mas tradução de uma atividade em uma outra atividade, relação entre atividades, conexão das atividades. Não é apenas consciência mental, mas consciência vital, poder de agir.³ Significativamente, Vygotski (1928/1994) descreve o movimento da consciência assim: ela “sai” da vida. É um de seus momentos. Mas, quando sai, ela começa a definir a vida; ou mais precisamente, a ação consciente ou ação reflexiva se determinam através da consciência. Poderíamos, aliás, afirmar: a consciência vital age por meio da consciência mental, com possibilidade de conflito⁴. Os três textos que analisamos aqui acompanham o movimento desses conflitos.

1. Apresentação dos textos

O primeiro texto, “La conscience comme problème de la psychologie du comportement” foi publicado em 1925. Trata-se de uma conferência, proferida em 1924, no Instituto de Psicologia de Moscou. O segundo “Psychisme, conscience, inconscient”, foi publicado em 1930. Ambos figuram no primeiro tomo da edição russa, em seis volumes, das obras de Vygotski publicadas entre 1982 e 1984. O terceiro, “Les émotions et leur développement chez l’enfant”, é uma das conferências sobre psicologia feitas no Instituto Pedagógico Superior de Leningrado, em 1932. Ela figura no segundo tomo das obras em língua russa.

São textos escritos entre 1924 e 1932, que acompanham oito anos da década prodigiosa em que Vygotski redigiu cerca de 180 publicações científicas. Se acrescentarmos as notas tomadas em 1933-1934 por Leontiev, durante uma conferência interna reunida em torno de Vygotski, publicadas como – “O problema da consciência” podemos agora ter uma ideia bem precisa do itinerário seguido pelo autor sobre essa questão da consciência entre 1924 e 1934, ano de sua morte⁵.

2. Consciência e experiência

Entrando diretamente no centro da discussão, as propostas metodológicas desse primeiro texto ainda são bastante originais: Vygotski propõe não estudar a consciência em si, mas fazê-la “viver” para estudá-la. Mesmo em situação experimental e *a fortiori* em situações cotidianas, a consciência vive, segundo Vygotski, logo após a enunciação do sujeito, em marcas cuidadosamente escolhidas, deixadas atrás dele por sua atividade não observável e suas reações não explícitas (linguagem interior, reações somáticas, ruídos) (Vygotski, 1925/2003, p. 82-83). “Quanto mais somos capazes de perceber e de relatar aos outros a experiência vivida, mais ela é vivida conscientemente (ela é sentida, ela se fixa em uma palavra, etc.)” (Vygotski, 1925/2003, p. 78). Ao final das contas, a tese é clara: “Ter consciência de suas experiências vividas nada mais é que tê-las à sua disposição como um objeto (um excitante) para outras experiências vividas. A consciência é a experiência vivida de experiências vividas.” (Vygotski, 1925/2003, p. 78-79). Experiência “ao quadrado”, ela se desvanece se não se torna um instrumento para viver outras experiências. É sempre, retomando as diferentes formulações do texto, um eco, um aparelho de resposta e de transmissão entre duas atividades realizadas, uma refração reiterada, uma realização particular da experiência social além da experiência social, um contato social consigo mesmo. Através de sua mediação, o sujeito “representa” sua atividade que ele modifica ao mesmo tempo. A consciência, na experimentação vigostkiana, não está aquém ou além da experiência como um Estado dentro do Estado. A consciência é uma forma particular de transformação da experiência ou de fracasso dessa transformação.

Para explicar o que é, talvez, essencial, fazermos uma comparação. Em sua obra consagrada ao trabalho do pintor Nicolas de Staël, Jouffroy (1981, p. 76) cita um outro artista, um músico, Webern: “Precisamos nos esforçar para encontrar as leis graças às quais a natureza, sob a forma particular do homem, é produtiva.” Podemos pensar que esse movimento tem continuidade – não sem riscos – dentro do próprio homem: procuraremos, então, as leis graças às quais a experiência humana, sob a forma particular da consciência, é fecunda ou estéril. Esse é sem dúvida, o objeto da empreitada psicológica de Vygotski. O autor insiste, aliás, sobre

o caráter duplo da consciência: a representação de um sócia é a representação da consciência mais próxima da realidade. Está próxima da diferenciação da personalidade em “ego” e “id” descoberta por Freud

na análise. Em relação ao “id”, o “ego” [...] assemelha-se ao cavaleiro que deve dominar a força superior do cavalo, com a única diferença que o cavaleiro tenta fazê-lo com suas próprias forças enquanto o “ego” o faz com forças emprestadas. Poderíamos continuar a comparação. Assim como o cavaleiro que, muitas vezes, para não se separar do cavalo, tem que conduzi-lo para onde este quer, da mesma forma o “ego” transforma habitualmente a vontade do “id” em ação como se fosse sua própria vontade. (Vygotski (1925/2003, p. 91)

A consciência é, então, “emprestada” no sentido em que tira suas forças de uma experiência que é maior que ela. É uma atividade trazida de novo, uma experiência redobrada de si para si, que tira paradoxalmente o sujeito dele mesmo. Nesse sentido, ela não existe enquanto tal. Mas, assegurando a passagem de uma atividade para outra, como procedimento de transmissão e meio de transporte, ela realiza uma troca e dá corpo a essa troca. A consciência a retém e a organiza sob a forma de uma conexão interfuncional sempre exposta às dificuldades da vida.

É, sem dúvida, por essa razão que Vygotski, nesse texto, assim como em *O significado histórico da crise da Psicologia*, apresenta os limites da consciência como um trunfo. Ela está necessariamente em atraso em relação ao real que ela acompanha “por saltos, com omissões e lacunas” mas essa infidelidade apresenta vantagens:

o psiquismo seleciona elementos estáveis da realidade no interior do movimento universal. Constitui ilhas de segurança dentro do fluxo de Heráclito. Ele é o órgão que escolhe, a peneira que filtra o mundo e o transforma de tal maneira que seja possível agir. É aí que reside seu papel positivo, não no reflexo [...] mas no fato de nem sempre refletir fielmente, isto é, de distorcer subjetivamente a realidade em favor do organismo. (Vygotski, 1926/1999, p. 167)

A consciência não é uma imagem analógica do real mas uma atividade prática de seleção. Utilizando os termos do próprio artigo, é uma intenção de agir que venceu outras intenções rivais, surgida no ponto de colisão de várias possibilidades de realizações. Lacunar, ela realiza uma ínfima parte daquilo que é realizável (Vygotski, 1925/2003, p. 76). Mas é justamente essa parcialidade subjetiva que lhe permite desempenhar sua função psíquica prática. Por sua mediação, o sujeito pode enfrentar as dificuldades do real, organizá-las, orientar-se dentro delas, libertar-se das dominações da situação concreta e dispor de sua existência, dentro de limites que lhe são sempre lembrados. Aliás, sem que ele possa jamais escapar do determinismo de sua experiência, a consciência

lhe permite (no máximo possível) *determinar-se a si mesmo* para se desligar, de alguma maneira, da viscosidade inorgânica do *todo*. “Um olho que visse tudo, precisamente por essa razão, não veria nada.” (Vygotski, 1926/1999, p. 167).

Finalmente, nesse artigo, o pensamento de Vygotski se cruza com as ideias de Wallon (1942, p. 9): “a consciência, observava este último, não é, dentro da vida psíquica, senão um momento bem fugitivo e muito particular; é fora dela que se desenvolve quase toda nossa atividade”. Mas nosso autor também encontra a obra de Bakhtine (1977). No estilo do semiólogo russo, poderíamos dizer que a consciência é como uma ilha emergindo do oceano sem limites da experiência inconsciente. As dimensões e as formas dessa ilha são determinadas, inicialmente, pelas situações e os conflitos daquela experiência em que o sujeito está emaranhado, quer ele queira ou não. Mas elas também o são pela maneira como o sujeito consegue, através da atividade de outrem, fazer com que essas tensões vitais se tornem intenções mentais. Dizendo de outra maneira, consegue registrar a escolha que suas múltiplas determinações lhe oferecem. “O comportamento é um sistema de reações que venceram”, afirma Vygotski (1925/2003, p. 74).

3. Contra uma psicologia ortopédica

Podemos fazer duas observações. Primeiro, a abordagem da consciência que prevalece nesse primeiro artigo vai muito além das fronteiras da reflexologia embora o vocabulário seja o do reflexo. Mais uma vez, nota-se que, em assunto científico, não se devem identificar as palavras e os conceitos. Segundo, podemos pensar que a conceitualização da consciência que encontramos aqui é profícua. Ela permite, principalmente, resistir àquela tendência que precisamos nomear por seu próprio nome: a coisificação da obra de Vygotski em uma psicologia ortopédica que dá as costas a ele. Bruner (2000, p.170) falou de um “gigante adormecido”. Segundo esse autor, a crítica começa a manifestar-se contra uma “zona próxima de desenvolvimento” (Bruner, 2000, p. 176) tão amorfa que não seria mais que uma “implantação na criança de uma consciência delegada”, que um “empréstimo de consciência do mais apto para o menos apto” (Bruner, p. 95 e 98) realizado durante uma experiência tutelar.

Ora, para Vygotski, justamente, a consciência não é um problema mais fácil de resolver como conceito que como signo. Ela não é aprendida. Esse texto de 1925 não é o texto de um autor que ainda não teria compreendido aquilo que entenderia mais tarde: o alcance transformador da mediação semiótica da

consciência. De fato, na mesma época, em 1925, em *Psicologia da Arte* ele já havia identificado a função psicológica do signo, o princípio ativo graças ao qual a forma artística enquanto tal, como técnica social do sentimento, modela e desenvolve o pensamento emocional. Mas esse artigo é o de um autor que viu muito cedo uma outra coisa: a atividade psíquica e a consciência não são apenas *mediatizadas* mas, antes de tudo *mediatizantes*. E essa conceitualização precisa permanecer. Nós a reencontramos no fim de sua vida, em 1933-1934, em seu relatório na conferência interna “O problema da consciência” (Leontiev, 1933-1934/2002).

Vejamos esse último texto: certamente, “o signo modifica as relações interfuncionais da consciência” (Leontiev, 1933-1934/2002, p. 308). Mas à questão: “O que move as significações, o que determina seu desenvolvimento?” A resposta é clara e a precaução diante da evidência também: “o homem recorre ao signo; o signo determina a significação; a significação germina na consciência. *Não* é assim que funciona. A significação é determinada pelas relações interfuncionais = pela consciência, pela atividade da consciência.” (Leontiev, 1933-1934/2002, p. 318). E se a significação assume cada vez mais importância na obra de Vygotski, se ele insiste cada vez mais para distinguir, por exemplo, a memória lógica do “nó” no lenço – como observou judiciosamente Schneuwly (2002) não é em nome do signo mas em nome do sentido: “Em psicologia nós nos esforçávamos antes para compreender a memória lógica como o nó no lenço, atualmente como a memorização do sentido” (Leontiev, 1933-34/2002, p.318). Ora, o sentido, para Vygotski, “não é solidário com o signo” (Leontiev, 1933-34/2002, p.317) mas com a relação que o pensamento mantém com a realidade, essa “força superior do cavalo” evocada acima, ou dito de outra forma, com a consciência que “engloba nossos impulsos e nossas necessidades, nossos interesses e nossos móveis, nossos afetos e nossas emoções” (Vygotski, 1934/1997, p. 494). É o enriquecimento da palavra pelo sentido que ele tira de todo esse contexto, que constitui para ele a lei fundamental da dinâmica das significações (Vygotski, 1934/1997, p. 481).

Não seria exagerado pensar que Vygotski, no fim da vida, tende a conceber a consciência, além do pensamento, não como um campo contemplado pelo sujeito, mas cada vez mais precisamente como uma relação entre significação e sentido. Poderíamos também afirmar como uma relação entre a significação dada e a significação recriada na atividade, ou então, usando termos de Bakhtine (1984), como a transfiguração do dado no criado.

Por essa razão, não é o signo que explica a consciência, mas a consciência, como atividade, que *se explica*, em todos os sentidos do termo, com o signo. Como modo de ação, ela é, pois, mediatizante – sem jamais deixar de ser mediatizada – criadora de relações, traço de união nas relações homem – objeto – homem.¹

4. O inconsciente

No entanto, Vygotski não é nenhum ingênuo em psicologia. A conexão não funciona sem seu contrário, a desconexão e a criação sem seu negativo, a inibição. Já no artigo de 1925, que acabamos de comentar, ele observava que “o inconsciente, a psique, são também reflexos que não se transmitem em outros sistemas” (Vygotski, 1925/2003, p. 78). Segundo ele, no mesmo ponto em que a tradução funciona ela pode também fracassar. Poderíamos dizer de uma outra maneira: desenvolver e envolver não funcionam separadamente dentro da atividade psicológica. E o sujeito pode ficar prisioneiro dos invólucros psíquicos que sua atividade teceu para preservar seu poder de agir, correndo o risco de permanecer aprisionado. O psíquico não poderia se reduzir ao “realizado” sem expor o sujeito a grandes frustrações. Aquilo que não é realizado, quer ele queira ou não, faz parte da atividade. Não só as atividades impedidas mas também as atividades realizáveis, não só o impossível, mas também o possível. “O homem a cada minuto está cheio de possibilidades não realizadas.” (Vygotski, 1925/2003, p. 76). E essas possibilidades, por não terem sido realizadas, não são menos reais para Vygotski. Essa não-realização possui o status paradoxal de “realidade incontestável” (Vygotski, 1925/2003, p. 494).

A experiência vivida – às vezes mal vivida – pode não chegar até a realização. Não consegue se tornar um meio para viver uma outra experiência e sai do mundo da atividade consciente, entra no beco de uma subjetividade encarcerada. Ela falha, mas deixa marcas. Continua a agir. A inibição ativa que ela sofreu não a aboliu. Ao contrário, até lhe conferiu um força complementar à sua, usando os termos de Wallon (1982). Nesse caso, tendo caído na armadilha daquilo que Vygotski (1928/1994, p. 98 e 128) chamou de “metas fictícias”, a atividade psicológica, que se torna fastidiosa e obsessiva, pode então manifestar uma repulsa crônica ao desenvolvimento. Seria essa constatação que fixou a atenção de Vygotski (1926/1999, p. 147) sobre essa “atração paradoxal pela morte” que Freud, segundo ele, tão bem revelou? Em todo caso, ao se interessar pela pulsão de morte, Freud não titubeia, afirma Vygotski: “a negação da vida está,

por essência, contida na própria vida” (1926/1999, p. 147). Como sabemos que para Freud – e nesse ponto concordamos com Pontalis (1968, p. 195-196) – aquilo que é designado como pulsão de morte não é “um conteúdo” do inconsciente entre outros, mas “o campo do próprio inconsciente”, podemos compreender o interesse demonstrado por Vygotski por esse conceito de inconsciente. Pois o não-realizado não está de forma alguma desaparecido. Vivo, ele insiste.

O texto de 1930, o segundo que analisamos, aqui, *A psique, a consciência, o inconsciente*, é, sob esse aspecto, a sequência lógica do primeiro. Ele retoma a questão do psiquismo inconsciente no ponto em que tinha ficado, em termos bem próximos dos de *O significado histórico da crise da Psicologia*. Ao lê-lo, observamos como o psiquismo, a subjetividade e o inconsciente, longe de serem assuntos ocasionais, estavam no centro das preocupações de Vygotski. Como afirma o próprio autor: “A questão do psiquismo, do consciente e do inconsciente tem uma significação metodológica determinante para todo sistema psicológico. E o próprio futuro de nossa ciência depende da maneira como resolvermos essa questão essencial para ela.” (Vygotski, 1930/2003, p. 96 e 97). Mais ainda, retomando a ideia de que a introdução do conceito de inconsciente em psicologia tem o mesmo alcance que a do conceito de energia potencial em física, ele afirma: “Somente com a introdução desse conceito torna-se possível, de maneira geral, a psicologia enquanto ciência independente” (Vygotski, 1930/2003, p. 95).⁶

Dentro dessa perspectiva, nosso psicólogo continua sua crítica do reducionismo pavloviano. Critica nele o fato de ratificar, erroneamente, a divisão do trabalho entre uma psicologia estritamente fisiológica e uma psicologia exclusivamente subjetiva, dando assim, “a Deus o que é de Deus e a César o que é de César”. Observemos a originalidade dessa crítica. Para Vygotski, a posição de Pavlov é dualista. Pois a redução “fisiológica” que ele propõe exige uma outra, simétrica e secretamente complementar: a redução da subjetividade a uma realidade puramente autônoma. Aliás, Pavlov não só admite essa redução, como ele a solicita. Enfim, seu trabalho obedece aos mesmos pressupostos das psicologias do pensamento que Vygotski criticará em sua *Théorie des émotions* (Vygotski, 1933/1998, p.239, 300, 369, 371).

De fato, Vygotski identifica três caminhos dentro do estudo dos processos psíquicos. O de Pavlov, justamente, que se recusa a considerá-los e a compreendê-los; o de Husserl e da psicologia compreensiva, que os isola, abordando o psiquismo diretamente pelo psíquico; e, finalmente, o de Freud,

para quem o psiquismo só é acessível através do inconsciente. Nem Pavlov, nem Husserl, parece afirmar Vygotski (1930/2003, p. 106) opondo-se ao paralelismo “de um estudo puramente fisiológico dos reflexos condicionados e de uma análise introspectiva, que se associam mecanicamente um ao outro”. Encontraremos, portanto, aqui – estamos em 1930 – uma análise crítica das teses de Husserl, para quem o psiquismo se identifica com o consciente. Nesse caso, bastaria compreender aquilo que se apresenta ao pensamento, sem procurar explicar a diferença entre o que se lhe apresenta e o que é. Ora, “o fato de o fenômeno ser menos consciente não o torna menos psíquico”, afirma Vygotski (1930/2003, p. 112). As razões pelas quais nós fazemos as coisas não são sempre aquelas que acreditamos. A experiência vivida e a consciência de si enganam.

Há, escreve Vygotski (1930/2003, p.112), uma luta entre os elementos para “entrar no campo da consciência, a repressão de certos elementos por outros”. Mas estes “continuam a existir abaixo do nível da consciência enquanto desejo de representação”. Sentimos seu peso no momento de sua “reprodução inoportuna”. Compreendemos, então, porque Vygotski encontra Freud.

5. Vygotski e Freud

Tentativa ambígua a de Freud, pensa Vygotski. De fato, por um lado, esse terceiro caminho freudiano, entre Husserl e Pavlov, observa o mesmo preceito da psicologia compreensiva: a compreensão “dos fenômenos psíquicos por fenômenos também psíquicos” (Vygotski, 1930/2003, p. 102). Mas, por outro lado, ela define um estrito determinismo das manifestações psíquicas submetidas a uma motricidade biológica das pulsões. Processos psíquicos e processos fisiológicos são, portanto, paralelos. E esse paralelismo não só impede de ultrapassar os defeitos desse dualismo, mas ele os exacerba, ao repatriá-los dentro de uma única teoria. Podemos até pensar que foi essa hesitação dentro da obra de Freud que “envenenou” por muito tempo o desenvolvimento *teórico* da psicanálise, encerrando-o dentro dessa contradição epistemológica (Zaltzman, 1998). Para Vygotski, ao contrário, é o processo psicológico da atividade real no mundo, como terceiro termo, que convoca – mas sem nenhuma coincidência – o psíquico e o fisiológico. É ele que os mobiliza ou os imobiliza. Os dois são momentos distintos, subjetivo e orgânico, de uma história maior que solicita sua discordância criativa até no corpo do sujeito. Esse é o sentido do monismo vygotkiano. Não é amorfo, mas histórico: “Nossos

afetos nos mostram claramente que formamos um ser único com nosso corpo. São precisamente as paixões que constituem o fenômeno fundamental da natureza humana.” (Vygotski, 1933/1998, p.267)⁷.

Podemos fazer duas observações suplementares a respeito das relações de Vygotski e Freud nesse texto de 1930. Primeiro, que eles concordam sobre o fato de que “são inconscientes justamente as representações que estão dissociadas das palavras”. Essa relação estabelecida entre inconsciente e não-verbal os aproxima. Freud considerava a repressão uma “falha de tradução”: os signos ligados originariamente à satisfação da pulsão, vendo recusada sua inscrição dentro do sistema mnemônico que os colocaria à disposição da consciência, são reprimidos e “se dissolvem dentro de um simbolismo corporal, um caráter, um destino” (Pontalis, 1968, p. 72-77). Não podemos deixar de reconhecer a proximidade entre as obras de Freud e de Vygotski sobre esse ponto: o desaparecimento ou, então, o envolvimento de uma atividade psíquica que não consegue “passar” para uma outra atividade, traz o risco de uma desconexão com o sistema interfuncional da consciência.

Mas podemos avançar um pouco mais nesse caminho e pensar que o inconsciente não é o não-consciente mas o não-realizado; dito de outra forma, uma outra modalidade da experiência vivida. Rebaixá-lo para o não-saber seria reduzir a própria consciência ao saber. Ora, segundo Vygotski, como já vimos, a consciência é uma modalidade particular da experiência, um empreendimento sempre parcialmente ilusório para dispor dessa experiência, tentativa sempre ameaçada e, no entanto, sempre reiterada pelo homem de ser sujeito de suas atividades. O campo da consciência é, portanto, estruturalmente conflitual, sempre exposto ao retorno “das vidas com as quais não teríamos aprendido nada”, retomando a fórmula que Follin (1998, p. 143) toma emprestado de Rainer Maria Rilke em um texto bastante sugestivo. O inconsciente, visto dessa forma, retira sua energia potencial do movimento de empurrar a atividade da consciência em direções barradas pelo sujeito. É assim que Vygotski observa suas relações, sem conseguir fixar, no interior do psiquismo, uma fronteira hermética entre elas.

Não estaremos traindo nosso autor, se afirmarmos que o inconsciente é uma realização em trabalho de parto, uma atividade com dificuldade de conexão. Em todo caso, é uma atividade não incorporada dentro da experiência que o sujeito tem de si mesmo. Essa parte da experiência, ao mesmo tempo vivida e indisponível, nada mais é que atividade

na forma passiva. Mas esse “passivo” que aparece no balanço da atividade psicológica não a deixa em paz. É um negativo tornado passivo que quer acerto de contas. Por isso esse “trabalho do negativo” pode se revelar uma fonte potencial de um desenvolvimento da consciência como experiência subjetiva. Pois, o negativo não tem uma vocação exclusiva para a morbidade. O “trabalho do negativo”, sem nenhuma dúvida, coloca o sujeito a descoberto, ele o faz falhar quando as conjunturas permitem, mas nada obriga a ver nisso apenas a fonte de um impasse subjetivo (Sève, 2002). O que aconteceu pode continuar a agir de outra forma que não apenas a de manter o sujeito cativo. O impossível, com o qual ele se confronta, é também a fonte potencial da descoberta e, finalmente, a oportunidade de desenvolvimento.

Mas talvez possamos dar um passo a mais. Dentro dessa perspectiva, o inconsciente assumiria o *status* do não-realizado que insiste. Por isso, a *energia potencial do não-realizado* transmitiria sua força a duas formas particulares de psiquismo: o impossível e o possível. Pois, enfim, a descoberta do realizável é ao mesmo tempo uma negação do realizado. Nesse caso, o negativo não é mais aquele resíduo mórbido da atividade impedida mas o excesso do qual não suspeitamos que leva a uma repetição sem repetição da atividade (Bernstein, 1996; Clot, 2002). A atividade “iniciada” ou “engolida” deixa certamente alguns “resíduos” atrás dela. Mas algumas realizações imprevistas da atividade podem oferecer a ela ocasiões que podem ser aproveitadas. Nesse caso o real faz recuar o domínio ilusório do sujeito. Mas colocando-o “um pouco acima dele mesmo”, retomando uma expressão célebre de Vygotski (1929/1978). Então, um dos destinos possíveis do “negativo” poderia ser também a negação do destino, no sentido comum da expressão, enquanto fechamento ao inesperado. Incontestavelmente, se acreditamos poder afirmar que essa é a perspectiva vygotskiana, estamos, com certeza, pelo menos no plano teórico, além de Freud e, sem nenhuma dúvida, aliás.

A segunda observação diz respeito à questão da palavra. Vygotski afirma, nesse texto, que “o ponto fraco da psicanálise” é procurar agir sobre os processos não verbalizados do inconsciente por meio de “reações verbais” (Vygotski, 1930/2003, p. 121). Teria ele percebido que a simbolização cuja cura é o teatro baseia-se em uma experiência relacional e transferencial tecnicamente regulamentada que faz da psicanálise uma atividade, ou melhor, uma co-atividade não só de expressão mas também de “realização” do pensamento? Poderíamos, aliás, questionar esse ponto, levantando uma possível contradição interessante

entre os dois textos que estamos analisando. No texto de 1925, para explicar que a questão metodológica é uma questão de vida ou de morte para a psicologia, ele insiste sobre o fato de que é preciso encontrar meios de estudar os pensamentos inibidos. Eles existem de fato, afirma Vygotski (1930/2003, p. 84), nessa época: “com todos os sinais da existência material, estamos convencidos disso, de várias maneiras. Elaborar essas maneiras é, justamente, um dos mais importantes objetivos dos métodos psicológicos. A psicanálise é uma dessas maneiras.”

Aqui, a psicanálise é vista, portanto, como um exemplo do gênero de experimentação a que se visa. Isso porque a palavra pronunciada, ainda que pela metade, é justamente o suporte indispensável do pensamento, sua “realização” tangível de certo modo.

Aliás, esse interesse metodológico não é um exemplo isolado dentro do trabalho de Vygotski. De fato, ele insistiu muito, no mesmo ano, em *Psicologia da Arte*, sobre as virtudes do método analítico utilizado por Freud (1988) em *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. Na verdade, segundo ele, esse estudo constitui uma exceção dentro da produção psicanalítica. Mas ele é, de fato, um modelo clássico de estudo analítico, quase perfeito: a partir de uma abordagem muito minuciosa da técnica do chiste, Freud, observa Vygotsky, consegue, apoiando-se numa forma objetiva realizada, chegar à compreensão das fontes psicológicas do cômico e do humor. Esse cumprimento é atenuado, pois, segundo Vygotski, trata-se de um caso único dentro dos textos de Freud. Mas ele não é.

Vygotski faz crítica precisas a respeito da psicanálise, mas é sempre bom lembrar as numerosas marcas de admiração de Vygotsky a respeito de Freud. Os experimentos freudianos chamaram claramente sua atenção no momento em que ele procurava formas de elaborar “métodos indiretos” de análise dos processos psicológicos (Vygotski, 1926/1999).

Concluindo, esse artigo publicado em 1930 pode ser, com certeza, considerado um momento importante dentro da trajetória de Vygotski. Pois, recusando-se a considerar o inconsciente como uma coisa, como uma pulsação oculta sob nossas condutas, e olhando-o como uma atividade desligada, como um pensamento desligado das palavras, Vygotski se prepara para escrever as mais belas páginas de *Pensamento e Linguagem*. Particularmente aquelas em que o desenvolvimento da significação no contexto é descrito dentro de um movimento realizado em duas direções opostas: o devir do pensamento dentro da palavra e da palavra dentro do pensamento.

6. A circulação das emoções

A mesma perspectiva “transformista” marca o trabalho de Vygotski sobre as emoções. O terceiro texto que estamos analisando, “As emoções e seu desenvolvimento na criança”, inédito em francês, é de 1932. Como relembrou Zavialoff (1998), foi Ribot quem aproximou e comparou a natureza das emoções com a da percepção. A emoção constitui, na esfera do afetivo, o equivalente da percepção na esfera intelectual. Nos dois casos, trata-se de um processo de antecipação, de conjectura (Zavialoff, 1998, p. 42). Berthoz (1997) demonstrou claramente a força desses fenômenos para a percepção. A percepção de um objeto, é a imaginação das ações que estão implicadas no seu uso no mundo (Berthoz, 1997, p. 16). É, portanto, uma ação suspensa e simulada (Berthoz, 1997, p.133). Podemos afirmar também que a emoção de um sujeito é a antecipação sensível e corporal das ações sobre ele mesmo que estão implicadas na situação, um sinal interior sentido antes de qualquer apreciação racional. A “coloração afetiva” da experiência vivida, retomando os termos de Léontiev (1984, p.224), simula antecipadamente a ação sobre si mesmo que resulta da atividade que está sendo desenvolvida. Socialmente construída, compartilhada, contagiosa, a emoção transforma, portanto, o *organismo* em instrumento psicológico (Santiago-Delefosse, 2000, p. 15-34). Pode-se, aliás, reservar legitimamente o termo *corpo* para a apropriação psicológica de seu *organismo* pelo sujeito (Bullinger, 2000).

No entanto, assim como na percepção, também em matéria de emoção, o naturalismo está sempre à espreita do psicólogo. A percepção fica mais aguçada, se desenvolve ou então se confunde, não é a mesma para todos os sujeitos nem para o mesmo sujeito em todos os momentos. Ela também tem uma história social da qual cada sujeito deve se apropriar. Desde Panofsky e Francastel, conhecemos o caráter subjetivo da visão e o caráter histórico dos sistemas de representação do espaço plástico: a representação da própria perspectiva é o resultado de uma história que balançou o Renascimento, sob o impacto de uma concepção do homem, ator eficaz no palco do mundo (Francastel, 1978, p. 188). Ação e percepção participam de uma história que não é apenas pessoal. O mesmo acontece com a emoção. E Vygotski observou bem isso:

Nossos afetos se manifestam dentro de um sistema complexo de conceitos, e quem não vê que o ciúme de um homem vivido através dos conceitos islâmicos de fidelidade é diferente do ciúme de um outro que dispõe de um sistema de representações opostas, não compreendeu que esse sentimento é histórico, que ele se transforma fundamentalmente em função do

ambiente ideológico e psicológico, embora, sem dúvida alguma, um certo elemento biológico fundamental se mantenha e forme a base do sentimento. (Vygotski, citado por Schneuwly, 2002, p. 304).

A função psíquica das emoções se desenvolve, portanto, mudando de lugar, a relação entre ideias podem passar ao primeiro plano como sede das emoções, e contribuir, dessa forma, para enriquecer as tonalidades emocionais do próprio vivido corporal. A explicação do desenvolvimento torna-se, portanto, decisiva para explicar a vida e a história das emoções, entre corpo e pensamentos. Podemos calcular o quanto afeto e conceito não são inimigos que disputam o controle da vida psíquica. No início simples *recurso* para viver suas emoções, os sistemas sociais do pensamento podem se tornar, para o sujeito, a *fonte* da transfiguração de suas emoções em sentimentos e inversamente. Essas “passagens” interfuncionais entre afeto e conceito marcam aquilo que no texto, Vygotski (1932/2003) chama de “migração” das emoções.

Antes de fazer o inventário das lições psicológicas que ele contém, vamos relacioná-lo com a *Théorie des émotions*, de 1933. Apoiando-se em Sherrington e Cannon – que demonstrou experimentalmente os pontos fracos da teoria periférica das emoções de James e Lange – Vygotski (1933/1998, p. 104) afirma:

em um período de forte excitação, sentimos, frequentemente, uma força colossal. Esse sentimento surge bruscamente e eleva o indivíduo a um grau mais alto de atividade. Em momentos de fortes emoções, a excitação e o sentimento de força se fundem, liberando por isso uma energia que estava na reserva e era ignorada até então, e fazendo tomar consciência de sensações inesquecíveis de vitória possível.

Aquilo que Vygotski (1933/1998, p. 196) descreve como uma “mudança geral da vitalidade” informa incontestavelmente sobre o que as emoções têm realmente de crucial para o desenvolvimento psíquico. Não podemos transformá-las, como Ribot, em “uma tribo agonizando” ou então olhá-las como “os ciganos de nosso psiquismo”. Simplesmente, é importante precisar: a vitalidade não é de modo algum, uma característica exclusivamente fisiológica pois a vida não é apenas orgânica. Aquilo que é vital para o desenvolvimento do poder de agir dos sujeitos implica o corpo, lógico. Mas não só como um objeto finito. Mas também como meio de viver. É esse aspecto inacabado do corpo que permite o desenvolvimento das emoções no mundo dos homens e dos objetos. Vinda de *fonte* interna, a vitalidade, enfrentando o real, encontra então *recursos* no mundo dos homens. Esses recursos se tornam, por um efeito-rebote, novas *fontes* externas

de vitalidade. Portanto, a vitalidade psicológica só se explica recusando qualquer causalidade mecânica. A base dinâmica da vitalidade se modifica durante o desenvolvimento, pois a causa e a consequência também mudam de lugar. A história do sujeito e de seu corpo é a história do efeito que se torna causa, da causa transformada em efeito. É por isso que as emoções têm futuro. E por essa mesma razão, é preciso encontrar, em lugar das explicações causais mecanicistas, o que Vygotski (1933/1998, p.142 e 143) chama de “explicações históricas”.

Entre as emoções e sua expressão, o psicólogo russo interpõe a história – tanto a do sujeito como a da sociedade. As emoções se desenvolvem, admitindo expressões e “realizações” diferentes, que, retornando, modificam seu caráter. A relação entre a emoção e sua expressão torna-se menos rígida e menos imutável à medida que o organismo se desenvolve, afastando-se das formas de reações instintivas e estereotipadas, o que pode ajudar a compreender porque choramos tanto de alegria como de tristeza. Essa latitude entre afetos e emoções, que não é seguramente necessário identificar, pois a história subjetiva os mistura muito, permite compreender que um estado emotivo se transforme em um outro estado emotivo, que uma emoção possa se tornar o meio de viver outras emoções, que um grande medo, por exemplo, possa sobreviver como uma lembrança feliz ou o contrário.

Nesse texto aqui analisado, Vygotski (1932/2003, p. 145) pode, legitimamente, fazer voltar contra seu autor, a metáfora da tribo: “Os processos emocionais não são sedentários em nossa vida, mas bastante nômades; seu lugar não está fixado para sempre.” Ou melhor ainda, a função psíquica das emoções se desenvolve mudando de lugar, seguindo um princípio de “migração sistemática” que faz dela exatamente o contrário de um Estado dentro do Estado. E é a constatação da possibilidade de fracasso nessas “migrações”, o curto-circuito desses deslocamentos, a impossibilidade de se desligar das amarras iniciais de uma emoção, dizendo de outra forma, uma repressão não totalmente realizada, que leva Vygotski a salientar novamente a contribuição de Freud. As emoções que não se transformam, que não se deslocam e não se enriquecem servindo de meio de transporte para outros afetos podem ficar “em trabalho de parto”. Assim, a atração sexual mal reprimida, afundada no pavor, transforma esse pavor no equivalente geral, deslocado, dos desejos da criança. Esse equivalente pode se tornar, utilizando um termo de Aulagnier (1990), como uma marca. E se esta conserva o poder de atrair para si as situações atuais e as futuras, temos aí um poder de agir factício, esculpido sobre

o molde de uma versão necessariamente parcial dos acontecimentos passados.

E o sujeito corre o risco de ser governado por um “sistema psicológico” sem mobilidade funcional, amorfo, voltado sobre retrações e inclusões defensivas, obstruindo as passagens do pensamento para a ação e inversamente. Esse sistema torna-se rígido pela desconexão entre o intelecto e o afeto, ou melhor, ele fica privado da plasticidade que lhe confere, no caso contrário, a independência mútua deles. Sobre esse ponto, a contribuição de Vygotski também é original. A desorganização patológica do livre jogo de alternâncias funcionais entre o afeto e o intelecto – durante o qual, normalmente, cada um deles encontra no outro seus recursos – provoca essa espécie de inércia psíquica que priva a consciência dos conflitos do real. Então, sem conseguir chegar até a esses conflitos, o sujeito não vive a experiência da contradição, mas, ao contrário, vive uma experiência contraditória. Ele não se abre sobre a contradição, ao contrário ela se fecha sobre ele, falando como Foucault (1995). É essa imigração impedida do afeto e do intelecto, esse sub-desenvolvimento da discordância criativa dos dois, resumindo, essa sedentarização forçada que é patológica para Vygotski.⁸ Privada desse movimento interfuncional de circulação psíquica entre o pensamento afetivo e o pensamento racional, a consciência abandona sua função crucial para a ação.

7. Os problemas práticos

Podemos aprofundar esta análise. Com o impedimento dos movimentos migratórios das emoções e do intelecto, os conflitos motores da atividade psicológica dificilmente conseguem continuar a ser a fonte do desenvolvimento da vida emotiva e da vida intelectual do sujeito. A consciência fica sem lastro, apresentando, então, um problema agudo e muito prático de psicopatologia. Aliás, esse problema prático recebeu grande atenção por parte de Vygotski. Nota-se bem isso no quinto capítulo de *Défectologie et déficience mentale* (Vygotski, 1994).

Nessa obra, Vygotski propõe até fazer desses conflitos motores o ponto de partida de sua ação em psicologia. Com algumas observações sobre esse ponto, iniciaremos a última parte dessas reflexões, que é consagrada diretamente à psicanálise. Como vimos acima, Vygotski colocava a questão do método como um problema de vida ou morte para a psicologia. E método, para ele, é tanto o método de ação, quanto o método de conhecimento. Foi ao trabalhar com crianças deficientes, dentro do turbilhão social dos anos 1920

na União Soviética, que ele aprofundou essa reflexão (Veresov, 1999, p. 127). Jogando, deliberadamente, com a posição do experimentador dentro da experiência para mudar o destinatário da ação (Vygotski, 1928/1994, p. 230-231), ele questiona o quadro de toda análise psicológica, aproximando-se, assim, como vimos, de certas preocupações metodológicas da psicanálise: pois, “é apenas em movimento que um corpo mostra o que ele é” (Vygotski, 1929/1978, p. 64), é somente através de uma *experiência de transformação* que a atividade psíquica pode revelar seus segredos. Só podemos chegar até ela por meios indiretos: assim, o desenvolvimento não é mais apenas o objeto da psicologia mas seu método de intervenção prática.

Em toda a obra *Défectologie* aparece a preocupação de evitar concretamente a metamorfose da deficiência em *handicap*, termos que Vygotski distingue cuidadosamente. Essa obra mostra bem seu engajamento no trabalho de experimentação clínica e social. Trata-se, nem mais nem menos, de posicionar-se contra os riscos de ver as crianças deficientes impedindo a ação de forças vivas da alteridade dentro de si, desligando-se das solicitações relacionais do mundo social. Distinguindo, com muito cuidado, as compensações factícias das compensações reais do “defeito”, ele encontra a participação da criança no encarceramento de sua própria atividade no *handicap*. Em outras palavras, ele encontra “a propensão a substituir a tarefa de viver pelo labor estéril das tarefas fictícias da doença psíquica”, como diria Zaltzman (1998, p. 9). Aliás Vygotski assinaria, sem dúvida, a afirmação dessa psicanalista:

Toda doença do psíquico, por mais a-social, por mais irreal ou narcísica que seja, permanece fundamentalmente organizada em termos de apóstrofe. O polo magnético da organização é um outro, um terceiro, embora se apresente ausente e repudiado. E é por isso que é impossível cair fora do mundo. (Zaltzman, 1998, p. 81)

Podemos também imaginar que ele teria considerado muito apropriada esta reflexão, tão próxima dos resultados por ele obtidos sobre as funções psicológicas da vida coletiva: “o interesse da espécie pode constituir para o indivíduo uma razão de ser impessoal, uma fonte libidinal de investimento de si” (Zaltzman, 1998, p. 22).

É nessa direção que Vygotski pesquisa: nada, aliás, que obrigue a se colocar sob o domínio de um coletivo despersonalizado, como demonstrou de forma bastante clara. Voltemos um pouco, para compreendê-lo. E vamos tratar das questões práticas levantadas por essa “marca” subjetiva evocada há pouco a respeito de Freud.

Essa marca tem, certamente, um poder de atração redutor. Mas seu poder é, paradoxalmente, construído sobre um déficit; um déficit de realização da mesma atividade em contextos diferentes de alteridade, suficientemente deslocados e heterogêneos para “descongelar” acontecimentos que ficaram petrificados dentro dela. Sobre esse déficit de repetições – no sentido teatral do termo* - um poder de agir artificial se instaura, mas por falta de interferências e de discordâncias criativas entre as experiências vividas pelo sujeito. Então as novas dificuldades que se apresentam são enfrentadas, usando esse equivalente geral em situações que, embora sempre singulares, no momento são consideradas “em bloco”. Mas isso não é uma simples inércia psíquica. É que a “repetição” caiu na armadilha dos entraves que a empobreceram. Tende a um automatismo amorfo por erro de “repetição” da atividade e toma a forma rígida de um “clichê” útil em qualquer situação. Podemos acreditar que a experimentação psicológica de campo tal como Vygotski a praticou tinha por função encontrar essas “inclusões psíquicas resfriadas dentro do *handicap*”. Ela até procura “esquentar” as deficiências, oferecendo às crianças meios alternativos para alcançarem um destino diferente que não seja o *handicap*, para a reciclagem da energia perdida dentro desse impasse.

Por meio de uma restauração da função psíquica da vida interpsicológica e social, a experimentação vigotskiana busca provocar no sujeito movimentos centrífugos que lhe permitirão voltar para ao curso possível da evolução psicológica. Para ele, nessa época, assim como para Nathalie Zaltzman (1998, p. 185) em nossos dias, “a dimensão social é uma entidade interlocutora sempre ativa no devir psíquico individual”. Melhor, Vygotski já afirmava, em *Psicologia da Arte* (1925) que o objeto da psicologia social é justamente o psiquismo do indivíduo singular. Freud tem toda razão, nota Vygotski, em dizer que “a psicologia individual é [...] desde o início, e ao mesmo tempo, uma psicologia social”. (Vygotski, 1925/1971, p. 83)

Mas essa restauração das funções psicológicas do social é uma tarefa extremamente difícil, e mesmo se, para Vygotski (1928/1994), a reabilitação das crianças deficientes tem esse custo, ele não esconde as dificuldades. Observemos, entretanto que ele não as imputa às próprias crianças. “Não se pode contestar a existência de processos criadores nas crianças com retardo mental. Esses processos são, senão por seu resultado, ao menos por seu desenvolvimento, muitas vezes maiores nas crianças retardadas que nas crianças normais.” (Vygotski, 1928/1994, p. 74). Portanto, “a

escola não deveria se adaptar aos defeitos da criança, mas lutar junto com ela para eliminá-los” (Vygotski, 1928/1994, p. 77). Entretanto, na mesma época, ele não se ilude:

Nossa educação é insípida: ela não atinge a alma dos alunos: não tem sal na educação. Precisamos de ideias vindas do coração, ideias fortes. Nossa tarefa não consiste em cobrir o local machucado com algodão, nem preservar as feridas de todas as maneira possíveis, mas ela deve abrir um caminho para ultrapassar o defeito, e um caminho, o mais largo possível, para sobrecompensação. (Vygotski, 1928/1994, p. 110 e 111)

Esse caminho, que dá à criança um outro destino diferente do da retração defensiva, passa pela descoberta das fontes de energia-relacionais de que ela pode dispor na vida sociocoletiva (Vygotski, 1928/1994, p. 108). Mas com uma condição: o conflito nas formas de cooperação coletiva deve ser visto como uma fonte de energia (Vygotski, 1928/1994, p. 167). Então, ao invés de se degenerar em instância despersonalizada, o coletivo pode conservar o impulso de um conjunto aberto às controvérsias do desenvolvimento.

Do ponto de vista prático, podemos afirmar que Vygotski concebia a própria psicologia e sua metodologia histórico-desenvolvimentista um pouco como uma arte. Sabemos que ele considerava a arte propriamente dita como uma “técnica social do sentimento”. A disciplina, à qual consagrou todos os seus esforços durante dez anos tinha para ele o mesmo status funcional. Ele a via como um instrumento psicológico potencial para apoiar os homens “na batalha sobre-humana contra os preconceitos milenares” (Vygotski, 1926/1999, p. 299). Por essa razão, sem dúvida, tomava tanto cuidado no plano científico.

Não podemos deixar de lembrar o que dizia Freud (1981, p. 223) sobre a psicanálise: “a sua tarefa não é tornar impossíveis as reações mórbidas, mas sim oferecer ao ego do doente a liberdade de decidir por isto ou aquilo”. Não se tem certeza, evidentemente, de que a psicanálise tenha sempre alcançado esse objetivo, tanto no plano individual como no plano coletivo, mas concordaremos facilmente que essa afirmação é também dramaticamente verdadeira quando aplicada à tarefa que Vygotski tinha fixado para si. Resta-nos o discernimento escrupuloso dos psicanalistas que procuram preservar o caráter dogmático de um método analítico que não poderia se reduzir, sem graves erros, a uma técnica social do narcisismo.

Resta a nós a tarefa de observar atentamente a obra de Vygotski, de descobrir também o seu caráter mais decisivo. Pois embora a experiência ateste que

podemos conseguir dar novamente uma história às atividades “interrompidas”, desmantelando o molde onde tinham endurecido, a explicação dessas “restaurações” ainda é um canteiro de obras aberto. De onde o método histórico-desenvolvimentista pode tirar o seu poder de ação? Primeiro do jogo das discordâncias propostas entre os contextos que permitem a uma pessoa ver sua atividade com os olhos da atividade de um outro, ou com os olhos de uma outra atividade. Parafraçando Bakhtine (1984.), compreender os objetivos fictícios que esterilizam nossas atividades – objetivos fictícios ou afetivos – é pensá-los em um novo contexto. Pode-se chegar, “resistindo”, apoiado em um conjunto metodológico concebido dentro dessa perspectiva, a relançar a repetição além da repetição (Clot, 2002). A atividade de cada um e a do conjunto humano ao qual ele está ligado retomam o seu ritmo, e, *generalizando* a repetição, podemos *particularizar* sua fixação prejudicial. O equivalente geral que servia para explicar tudo, pode, eventualmente, voltar a se singularizar: tornar-se, novamente, para o sujeito o efeito de um acontecimento singular “mal vivido”, e não mais a causa de todo acontecimento a ser vivido. O espaço e o tempo de um desenvolvimento até então impedido são liberados no mesmo instante em que a experiência vivida se torna o meio de viver uma outra experiência. Somente assim o vivido permanece vivo e somente então se pode calcular o quanto a repetição subjetiva do “defeito” tinha sua fonte em um “defeito” de repetição da atividade desenvolvida.

8. Retorno à teoria

Acreditamos que a compreensão desse processo pode ganhar muito com a conceitualização vigotskiana do psiquismo que discutimos acima. De fato, a atividade da consciência – que não identificamos jamais aqui com atividade consciente – muda seu funcionamento ao constatar a transformação que acabamos de descrever. Ora, é exatamente esse procedimento psicológico de generalização/particularização que Vygotski considerava como o sinal de “tomada de consciência” (Vygotski, 1934/1997, p. 317).⁹ Aliás, muitas vezes, nesses momentos a energia potencial do não realizado se propaga na consciência, dando ao sujeito esse sentimento de existência que o eleva a um grau mais alto de atividade. No decorrer dessas situações, onde as colorações emocionais estão sempre presentes, a energia psíquica que abre uma passagem “sai” da atividade presente e aumenta à medida que se fundem intelecto e afeto. Ela libera e se apodera, nessa ocasião, da energia deles, que estava na reserva e era ignorada até então. Disponível, mas difusa e dissipada,

essa energia “esfriada” é “reaquecida” e convertida dentro e para a ação. Resumindo, as novas fontes de energia da atividade que está se desenvolvendo potencializam os recursos energéticos já presentes. Essa transfiguração do dado em criado pode, segundo a expressão de Vygotski, levar a “tomar consciência de sensações inesquecíveis de vitória possível” (Vygotski, 1933/1998, p. 104). Mas não se exclui a possibilidade de sentir ao mesmo tempo o desprazer que sempre acompanha as renúncias sofridas durante a passagem de uma posição para outra. Em todo caso, esses são momentos intensos e fugitivos de forte interfuncionalidade da consciência. Intelecto e afeto se encavalam, migram brutalmente um dentro do outro para o benefício eventual – embora adiado – do desenvolvimento do poder de agir do sujeito no mundo e sobre si mesmo.

Estariamos falando, em tal processo, da famosa *catarse*, que a psicanálise transformou em base de sua teoria da sublimação? Não. E é exatamente nesse ponto que Vygotski mais se afasta de Freud. De tal forma que podemos afirmar que, a partir desse ponto, as duas orientações teóricas se opõem. Aqui o paralelismo freudiano criticado acima é considerado por Vygotski como um obstáculo insuperável para compreender o desenvolvimento subjetivo. Em *Psicologia da Arte*, ele questiona a psicanálise freudiana particularmente nesse ponto. O não-realizado, para o qual a *catarse* oferece uma saída, não tem sua sede só dentro das forças obscuras do psiquismo e dentro do caldeirão fervente das emoções internas. O não-realizado, como já observamos anteriormente, tem também suas fontes sociais, de onde o indivíduo pode tomar emprestada uma energia potencial que, mais uma vez, o coloca “um ponto acima de seu próprio nível”. Vygotski deu um belo exemplo em um campo particular, que é uma espécie de campo de ensaio para suas hipóteses gerais: a arte. De fato, para ele, a forma artística contém procedimentos que atuam sobre o sujeito sem que ele o saiba, pois ele é governado por lógicas artísticas que lhe são inacessíveis de forma direta.

O fato de que o fenômeno não seja consciente, não o torna menos psíquico, escreveu Vygotski. Poderíamos acrescentar: por ser social ele não se torna menos inconsciente. Nosso autor gosta de citar, sobre esse ponto, um texto de Otto Rank e Hans Sachs (1980, p. 113-114) que, em sua opinião, definem bem as coisas:

Atingimos o máximo de prazer quando uma obra quase nos tira o fôlego por sua grande tensão, quando ela nos causa arrepios de pavor, e no final provoca em nós lágrimas profundas de sofrimento e compaixão. São impressões que evitamos na vida e

que, coisa estranha, procuramos dentro da arte. Os efeitos desses afetos, quando provocados por uma obra de arte, são de um outro tipo do que na vida. ... e essa modificação estética do efeito afetivo, que, de penoso se torna agradável, é, conseqüentemente, um problema cuja solução deve ser buscada do lado do conhecimento da vida psíquica inconsciente.

É verdade, diz em suma Vygotski, que é justamente a análise e conhecimento dos estratagemas psicológicos escondidos nas obras, que os artistas utilizam para suscitar não um trabalho do pensamento, mas um trabalho do sentimento, que nos dão uma chave dessa modificação estética do afeto: eles dão acesso a fontes de energia inconscientes e independentes dos avatares da história pessoal daqueles a quem os artistas se dirigem. Uma grande parte do livro de Vygotski (1934/1997) é consagrada a uma análise escrupulosa do que as obras contêm como *trabalho do sentimento*, artística e habilmente dissimulado na própria organização do material. Nosso autor cita um verso de Krylov que se poderia aplicar ao próprio Krylov: “Ele colocava em suas obras um veneno sutil”. E esse veneno age sobre o sujeito independente de sua vontade.

Da mesma maneira, Veresov (1999, p. 94 e 95) notou muito bem como, em sua análise da tragédia de Hamlet, Vygotski identificava o mecanismo de elaboração do conflito organizado por Shakespeare entre duas linhas opostas de sentimentos; como o conflito se desloca, se resolve, se “realiza” oferecendo aos expectadores um devir em parte imprevisível para suas emoções. Passando do gênero da fábula para o gênero da poesia e depois da tragédia, Vygotski reconhece os conflitos entre os planos emocionais opostos, o movimento estrutural das alternâncias e das interrupções graças ao qual a forma se torna o princípio ativo de uma subversão do material. Ele exemplifica muito bem essa lei do aniquilamento do conteúdo pela forma onde o ritmo tem grande importância. Referindo-se a Pavel P. Blonski, observa, por exemplo que sentimos como respiramos. Fato extremamente revelador do efeito emocional de qualquer obra, é o sistema de respiração que corresponde a ela. Fazendo-nos gastar nossa respiração parcimoniosamente, pouco a pouco, fazendo-nos retê-la, o autor cria facilmente um fundo emocional de melancolia latente. Ao contrário, fazendo com que de alguma forma esvaziemos todo o ar de nossos pulmões e energeticamente voltemos a encher essa reserva, o poeta cria um outro impulso emocional para nossa reação estética, independente da nossa vontade. Portanto, também nesse caso, a consciência nunca está alinhada com ela mesma. Ela é levada para uma outra direção.

9. A migração das fontes da catarse

Assim a arte vai ao encontro da sabedoria que Vygotski empresta de Espinosa: não sabemos o que o corpo pode. Mas não se trata de uma sabedoria céptica. Embora seja verdade que não poderemos jamais saber o que o corpo pode, a arte pode servir para experimentar aquilo de que ele é capaz. É uma técnica social de seu devir. Detém, portanto, uma parte da energia potencial do não-realizado. Mas em um sentido preciso: ela nos permite assumir o fato de que o realizável é também uma negação do realizado. Dito de outra forma, longe de apenas simular, para o sujeito, o campo de batalha onde podem se travar hoje, as velhas guerras do passado, o sentimento vivido dentro da experiência artística nos permite imaginar também o que poderíamos vir a ser.¹⁰ E essa outra “simulação” desloca para o futuro as fontes da catarse, organizando sua migração funcional. É uma maneira nova de viver nossas antigas emoções; elas se tornam, no mesmo momento, *recursos* para sustentar esse engajamento de si em um devir imprevisível. A atividade artística, para Vygotski, sustenta essa demanda com relação ao futuro, que não consegue se realizar mas que, em consequência, leva nossa vida além dela mesma. A arte dá forma ao inacabado. É isso que explica a poderosa atração que exerce sobre nós, trazendo o risco até, poderíamos acrescentar, de nos fazer existir “por procuração”, de nos permitir “viver acima de nossos meios” (Zaltzman, 1998, p. 47) psicologicamente a crédito. De fato, se essa fonte de antecipação afetiva da atividade não se transforma de novo, por um efeito de rebote, em um simples recurso para a vida real do sujeito e para as próprias obras, se ela se esgota em satisfações substitutivas, ela mesma pode se tornar compensação fictícia da doença mental. Eis a função constitutiva dessa atividade em si mesma, ou mais precisamente de *seu desenvolvimento possível ou impossível*, no destino das paixões do sujeito.

Afinal das contas, como atividade, a arte é bem esse processo social que vive de renascimento das emoções subjetivas dentro dos sentimentos que a aparelhagem artística cultiva. Pois o trabalho artístico aprendeu a jogar com esses sentimentos dentro dos próprios materiais. O trabalho artístico não permite apenas a expressão dos afetos. Não é seu exutório. As obras literárias examinadas por Vygotski não se contentam, segundo ele, em exprimir as emoções. Com muito mais força, elas as “realizam”, assim como a linguagem “realiza” o pensamento além do pensamento, isto é, elas formam outros tantos instrumentos psicológicos para a metamorfose das emoções do leitor. As obras de arte não são apenas

satisfação mas também elaboração dos desígnios e dos votos inconscientes, Discutindo a teoria freudiana da sublimação, Vygotski chega à conclusão de que a arte trabalha o repertório das emoções humanas em busca de novas emoções possíveis. Cultiva as emoções, no sentido forte do termo, dando-lhes uma história social que suas técnicas conservam e transmitem como instrumento psicológico de ação sobre si. A arte, ao estender a superfície do contato social consigo mesmo, forma como Vygotski define o psiquismo, podendo então ser considerada, sem paradoxo, como o foro de um desenvolvimento potencial do inconsciente de cada um. O não-realizado também tem, para cada sujeito, um devir na arte.

Os conflitos inconscientes podem, então, ter outras fontes além dos conflitos da infância. Estendida para as outras atividades sociais das quais a atividade artística participa, a análise termina, finalmente na definição de outra topologia da energia psíquica: o sexual infantil não tem o monopólio do pulsional. Compreendemos melhor, então, as razões da atitude de oposição de Vygotski com relação a Freud, pois ele fica dividido entre uma admiração permanente e uma profunda divergência.¹¹ Admiração e divergência que não são nem circunstanciais nem superficiais.

Isso nos leva a pensar que não seria necessário injetar aspectos sociais dentro da teoria psicanalítica, retomando a expressão de Laval (2002, p.69), mas que seria o caso de injetar aspectos sociais dentro do social, se é que podemos nos servir momentaneamente deste paradoxo. Talvez seja a maneira mais segura de agir *indiretamente* sobre a vida subjetiva. Acreditamos – embora com outras soluções, diferentes das propostas por Freud – que a cultura, antes um simples *espírito*, pode entrar como *atividade*, isto é, tornar-se *trabalho de civilização do real*. É preciso lembrar, em conclusão, que, deslocada do coletivo para o individual, a mesma definição vale para a consciência: trabalho psíquico de civilização do real do sujeito. Canguilhem (1930, p.523) afirmou, com malícia, que “só existe consciência profissional”. E o que ele afirmava era só isto: a consciência é a retomada de uma atividade por uma outra atividade. É um trabalho. Um trabalho de conexão sempre sujeito à desconexão.

Notas

¹ Paradoxalmente, a neuropsicologia e a neurobiologia é que tomam a iniciativa (cf. Antonio Damasio, *Le Sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*, Odile Jacob, Paris, 1999; Jacques Paillard, “L’approche neurobiologique des faits de conscience: vers une science de l’esprit”, *Psychologie Française*, n° 44-3, 1999, p. 245-256; Gérard Edelman et Giulio Tononi, *Comment la matière devient*

- conscience, Odile Jacob, Paris, 2003). E, com isso, alimentam o malentendido tradicional de uma psicologia reduzida a um campo da biologia (Lev S. Vygotski, *La Signification historique de la crise en psychologie*, Delachaux et Niestlé, Lausanne, 1999, p. 215; Yves Clot, “Clinique du travail et problème de la conscience”, *Travailler*, n° 6, 2001, p. 34).
- ² Observemos, aliás, que mesmo no que se refere especificamente aos suportes neuronais da consciência, Edelman e Tononi chegam também à conclusão que não são objetos, mas processos (G. Edelman e G. Tononi, *Comment la matière devient conscience*, op. cit., p. 23 e seguintes). Os recursos neuronais da consciência seriam, portanto, organizados a partir do modelo de suas fontes sociais, como já havia observado Alexander Luria, *Itinéraires d’ un psychologue*, Editions du Progrès, Moscou, 1985.
- ³ Esse poder de agir dentro do mundo e sobre si implica sempre “equilíbrios sensório-tônicos” em desenvolvimento, retomando um pensamento fundamental de Henri Wallon (cf. Henri Wallon, *Les Origines du caractère chez l’ enfant*, PUF, Paris, 1983, oportunamente lembrado por Bullinger (2000).
- ⁴ Talvez fosse essa tensão que Alexis N. Leontiev tentava abordar opondo dentro da consciência sentido e significação, assim como nós definimos aqui um conflito motor entre consciência vital e consciência mental. Cf. Alexis N. Léontiev, *Activité, conscience, personnalité*, Éditions du Progrès, Moscou, 1984.
- ⁵ Fica difícil compreender a crítica feita a Vygotski por Andrei V. Brushlinsky a partir dos trabalhos de Rubinstein. Ele pensa poder atribuir a Vygotski a idéia de que é a linguagem que pensa e não um sujeito que age com a linguagem. (Andrei V. Brushlinsky, “The activity of the subject and psychic activity”, in V. A. Lektorsky e Y. Engestrom (sob a direção de), *Activity, theories, methodology and problems*, Paul M. Deutsch Press Inc., Orlando, Helsinki, Moscou, 1990; e Andrei V. Brushlinsky, “Development of the principle of the unity of consciousness and activity in experimental psychology”, *Journal of russian and east european psychology*, New York, vol. 31, n° 2, 1993.) Para ele, conseqüentemente, é indispensável uma teoria da atividade como alternativa à teoria histórico-cultural de Vygotski. Aliás, Nicolai Veresov chega à mesma conclusão, mas ao inverso, para recusa teoria da atividade em nome de uma teoria da consciência que seria a de Vygotski. Ele tem fortes suspeitas de que Alexis N. Léontiev tenha revisado num nível mais baixo as ambições de Vygotski a respeito da consciência. (Nicolai Veresov, *Undiscovered Vygotsky*, op. cit., p.112. Esses dois tipos de críticas simétricas não nos parecem aceitáveis. Ambas postulam uma ruptura epistemológica entre teoria da atividade e abordagem histórico-cultural. É uma tese difícil de defender, pois, tanto para Vygotski como para Léontiev, apesar das diferenças teóricas substanciais que existem entre eles (Yves Clot, “De Vygotski à Léontiev via Bakhtine”, in, Yves Clot (sob a direção de), *Avec Vygotski*, op. cit.), há um devenir do sentido dentro da significação e inversamente. E é esse movimento de direção oposta que faz da consciência o que ela é: um desenvolvimento possível ou impossível da atividade do sujeito (Alexis N. Léontiev, *Activité, conscience, personnalité*, op. cit., p. 108).
- ⁶ Já se sabia que a definição de Theodor Lipps do conceito de inconsciente em psicologia tinha tido uma grande importância tanto para Freud quanto para Vygotski. O livro recente de Anne Durand, *L’Inconscient de Lipps à Freud. Figures de la transmission*, Érès, Ramonville Saint-Agne, 2003, nos mostra o peso dessa influência. Ao menos para Freud.
- ⁷ Talvez fosse melhor dizer o desenvolvimento das paixões para evitar o naturalismo de que Vygotski tanto desconfiava, como mostra o último texto aqui analisado.
- ⁸ Não podemos aqui desenvolver uma discussão sobre o problema do autismo abordado no final do artigo. Simplesmente, essa hipótese de “sedentarização” afetiva pode ser aproximada de certos trabalhos atuais (cf, Jacqueline Nadel, “Le futur des émotions: un nécessaire tressage des données normatives et psychopathologiques”, *Enfance*, n° 1, 2003, p.27).
- * N. T. *Répétition*, em francês, significa repetição e também ensaio no campo do teatro.
- ⁹ De fato, a consciência será mais profunda se “o caminho da generalização não for o caminho de distinção formal de certas características, mas a descoberta de elos e de relações entre um determinado objeto e outros; se o objeto não se descobre realmente durante a experiência direta, mas dentro de sua diversidade de elos e de relações que determinam seu lugar no mundo e sua conexão com o resto da realidade” (Vygotski, 1994, p. 185).
- ¹⁰ Sob esse ponto de vista, a experiência de leitura do último romance de Christa Wolf é esclarecedora, Christa Wolf, *Le Corps même*, Fayard, Paris, 2002.
- ¹¹ Por essa razão, parece ser muito importante compreender bem as diferenças entre Freud, seus sucessores e o próprio Vygotski antes de explorar vias de integração teórica simplificadas demais, como propuseram, por exemplo, Mikael Leiman, “The concept of sign in the work of Vygotsky, Winnicott and Bakhtin: further integration of object relations theory and activity theory”, in P. Lloyd & C. Fernyhough (sob a direção de), *Lev Vygotsky. Critical assessments*, vol. IV, Routledge, Londres e Nova York, 1999; ou então Anthony Ryle, “Object relations and activity theory: a proposed link by way of the procedural sequence model”, in P. Lloyd & C. Fernyhough (sob a direção de), *Lev Vygotsky. Critical assessments*, op. cit. De toda maneira, essas vias não serão diretas. Forçando cada dispositivo teórico em seus próprios limites teremos alguma possibilidade de ir além do paralelismo freudiano.

Referências

- Aulagnier, P. (1990) *Le temps de l’ interprétation. Topique*, n° 46, p. 173-185.
- Bakhtine, M. (1978) *Esthétique et théorie du roman*, Paris: Gallimard.
- Bakhtine, M. (1984) *Esthétique de la création verbale*. Paris : Gallimard.
- Bakhtine, M. (1977) *Le Marxisme et la philosophie du langage*. Paris: Editons de minuit:
- Bernstein, N. A. (1996) On dexterity and its development. In : Latash, M. L. & Turvey, M. T. (org.) *Dexterity and Its Development*. New Jersey : Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Berthoz, A. (1997) *Le Sens du mouvement*. Paris : Odile Jacobs.
- Bronckart, J. P. (2002) *Le problème de la conscience comme “analyseur” des épistémologies de Vygotski et de Piaget*. In :

- Clot, Y. (org) *Avec Vygotski*, deuxième édition augmentée, Paris : La Dispute .
- Bruner, J. (2000) *Culture et mode de pensée*. Paris: Retz .
- Bullinger, A. (2000) De l'organisme au corps: une perspective instrumentale, *Enfance*, vol. 52, n° 3, p. 216-217.
- Clot, Y. (2001) Clinique du travail et problème de la conscience. *Travailler*, n° 6, p. 34.
- Canguilhem, G. (1930) *De l'instrospection*. Pais: Libre Propos.
- Clot, Y. (2002). Clinique de l'activité et répétition. *Cliniques méditerranéennes*, n° 66, p. 31-53.
- Clot, Y. & Rochex, J. Y. (1994) Un inédit de Vygotski, *Société française*, n° 50, p. 33.
- Follin, S. (1998) L'inconscient ou le non-moi de la personne. In : Follin (org.) *Vivre en délirant, Les empêcheurs de tourner en rond*. Paris :
- Foucault, M. (1995). *Maladie mentale et psychologie*. Paris: PUF.
- Francastel, P. (1978) *Etudes de sociologie de l'art*. Paris : Gallimard.
- Freud, F. (1981) *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot.
- Freud, S. (1972) *Introduction à la psychanalyse*. Paris : Payot.
- Freud, S. (1988). *Le Mot d'esprit et sa relation avec l'inconscient*. Paris : Gallimard.
- Jouffroy, J.P. (1981) *La mesure de Nicolas de Staël*. Neuchâtel: Editions Ides et Calendes
- Laval, G. (2002) Homo analyticus, homme du politique. In : Le Guen, A., Pragier, G. & Reiss-Schimmel, I. (org.) *Freud, le sujet social, Monografias da Revue française de psychanalyse*. Paris: PUF.
- Léontiev, A. N. (1984) *Activité, conscience, personnalité*. Moscou : Éditions du Progrès.
- Léontiev, A. N. (2002) Le problème de la conscience. Notes sur les thèse principales de L. S. Vygotski. In : Clot, Y. (org) *Avec Vygotski*, deuxième édition augmentée, Paris : La Dispute .
- Paillard, J. (1999) L'approche neurobiologique des faits de conscience: vers une science de l'esprit. *Psychologie Française*, n° 44-3, p. 245-256.
- Pontalis, J. B. (1968) *Après Freud*, nova edição, Paris: Gallimard.
- Rank, O. & Sachs, H. (1980) *La Signification de la psychanalyse pour les sciences de l'esprit*. Paris: PUF.
- Rivière, A. (1990) *La Psychologie de Vygotsky*. Liège: Pierre Mardaga.
- Schneuwly, B. (2002) Le développement du concept de développement chez Vygotski. In : Clot, Y. (org.), *Avec Vygotski*, deuxième édition augmentée, Paris: La Dispute.
- Santiago-Delefosse, M. (2000) Une psychologie concrète des émotions. L'apport des théories de Lev Sémionovitch Vygotski. *Psychologie clinique*, n° 10, p. 15-34.
- Sève, L. (2002) Quelles contradictions? A propos de Piaget, Vygotski et Marx. In : Clot, Y. (org.), *Avec Vygotski*, deuxième édition augmentée, Paris : La Dispute.
- Veresov, N. (1999) *Undiscovered Vygotsky*.: Francfort-sur-le-Main: Peter Lang .
- Vygotski, L. S. (2003) *Conscience, inconscient, émotions*. Paris : La Dispute.
- Vygotski, L. S. (1999) *La Signification historique de la crise en psychologie*. Lausanne: Delachaux et Niestlé.
- Vygotski, L. S. (1998) *Théorie des émotions. Etude historico-psychologique*. Paris: L' Harmattan.
- Vygotski, L. S. (1997) *Pensée et Langage*, traduction de Françoise Sève, troisième édition, Paris: La Dispute.
- Vygotski, L. S. (1994) *Défectologie et déficience mentale*, K. Barisniskov e G. Petitpierre, Lausanne: Delachaux et Niestlé.
- Vygotsky, L. S. (1979) Consciousness as a problem in the psychology of behavior, tradução de M. Cole, *Soviet Psychology*, n° 4, p.3-35.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society. The development of higher psychological process*. Cambridge e Londres: Harvard University Press.
- Vygotsky, L. S. (1971) *The Psychology of Art*. Cambridge: MIT Press.
- Wallon, H. (1942) La conscience et la vie subconsciente. In : Dumas, G. (org) *Nouveau Traité de psychologie*. Paris: PUF.
- Wallon, H. (1982) *La Vie Mentale*. Paris: Editions sociales.
- Zaltzman, N. (1998) *De la guérison psychanalytique*. Paris: PUF.
- Zavialoff, N. (1998) Actualité et perspectives de la notion vygotkienne de transformisme. Introduction à L. Vygotski. In : Vygotski, L. S. *Théorie des émotions. Etude historico-psychologique*. Paris: L' Harmattan.

Recebido em : 20/07/2014

Revisão em : 15/08/2014

Aceite em : 18/08/2014

Yves Clot est Professeur titulaire de la chaire de psychologie du travail, au Conservatoire National des Arts et Métiers (CNAM), Paris. E-mail: Clotyves@cnam.fr

Maria Amália Barjas Ramos
E-mail: mariamaliaramos@uol.com.br