

NINA VIRGÍNIA DE ARAÚJO LEITE (ORG.)

CORPOLINGUAGEM:
A EST-ÉTICA DO DESEJO

FAEP
UNICAMP

MERCADO
LETRAS

**DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
(CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO, SP, BRASIL)**

Corpolinguagem : a est-ética do desejo / Nina Virgínia de Araújo Leite
(org.). -- Campinas, SP : Mercado de Letras, 2005.

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 85-7591-051-5

1. Corpo – Linguagem 2. Desejo 3. Fala 4. Freud, Sigmund, 1856-1939
5. Gestos 6. Lacan, Jacques, 1901-1981 I. Leite, Nina Virgínia de Araújo.

05-7491 CDD-150.195

Índice para catálogo sistemático:

1. Corpo : Linguagem : Psicanálise : Psicologia 150.195

Capa: Vande Rotta Gomide
Preparação dos originais: Lúcia Helena Lahoz Morelli

ESTA OBRA CONTOU COM O APOIO DA FAEP/UNICAMP
(FUNDAÇÃO DE APOIO AO ENSINO E A PESQUISA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS)

DIREITOS RESERVADOS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA:
MERCADO DE LETRAS EDIÇÕES E LIVRARIA LTDA.
Rua Dr. João Arruda, 32
Telefax: (19) 3241-7514
13070-050 - Campinas SP Brasil
www.mercado-de-letras.com.br
livros@mercado-de-letras.com.br

2005

Esta obra está protegida pela Lei 9610/98.
É proibida sua reprodução parcial ou total
sem a autorização prévia do Editor. O infrator
estará sujeito às penalidades previstas na Lei.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
<i>Nina Virgínia de Araújo Leite e Viviane Veras</i>	
1. A ÉTICA E A ESTÉTICA DO DESEJO (CONFERÊNCIA DE ABERTURA)	13
<i>Contardo Calligaris</i>	
PSICANÁLISE E ARTE	
2. O SONHO DE UMA SOMBRA	31
<i>Alessandra Caneppele</i>	
3. METAMORFOSES DO DESEJO EM ACTÉON DE OVÍDIO (MET. III, 138-252)	45
<i>Isabella Tardin Cardoso</i>	
4. NOTAS SOBRE A ESCRITA AUTOMÁTICA NO SURREALISMO	63
<i>Maria Fausta Pereira de Castro</i>	
5. O RISO NA COMÉDIA	75
<i>Newton Murce</i>	
6. AN OAK TREE	85
<i>Ricardo Goldenberg</i>	
7. DO RISO AO HORROR: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE ESTÉTICA E ANGÚSTIA	93
<i>Suely Aires Pontes</i>	

INCIDÊNCIAS CLÍNICAS

8. A SACRALIZAÇÃO COMO SUPORTE CORPORAL 109
Ana Costa
9. INCORPORAÇÃO DO ORGANISMO NA MÚSICA DO OUTRO DESEJANTE . 115
Angela Vorcaro
10. DAS MULHERES E DO DESEJO DE FILHO, MAIS UM POUCO... 127
Carmem Alcira Savorani de Molloy
11. RISO E RUBOR: FACES DO MESMO FANTASMA? 135
Christian Ingo Lenz Dunker
12. SOBRE A TESSITURA DOS NOMES: POEIRA E LABIRINTO 143
Cláudia Aparecida de Oliveira Leite
13. A DEPRESSÃO NO MERCADO DE GELO 155
Mauro Mendes Dias
14. A ÉTICA DA DIFERENÇA 163
Nina Virgínia de Araújo Leite
15. AS CRIANÇAS DE FREUD NAS CENAS DO DESEJO 173
Viviane Veras

DESDOBRAMENTOS

16. CIÊNCIA, DISCURSO E ESTATUTO DO SUJEITO 181
Cristóvão Giovani Burgarelli
17. DESEJO E DEMANDA NA RETÓRICA DA VIDA AMOROSA 195
Christian Ingo Lenz Dunker
18. NOTAS SOBRE A DIMENSÃO RIDÍCULA E INFAMANTE DO PODER . . 203
Fábio Lopes da Silva
19. FREUD E PÊCHEUX 213
Gustavo Conde
20. UM SONHO DE FREUD – PALAVRAS DE CASTRAÇÃO 227
J. Guillermo Milán-Ramos
21. A INFÂNCIA DO DESEJO, O DESEJO DE INFÂNCIA 235
Leandro de Lajonquière
22. A FICÇÃO ORGÂNICA E A LÓGICA DO SUPLEMENTO 249
Paulo Ottoni
23. DESEJO E VIRTUALIDADE: REFLEXÕES SOBRE O CORPO 257
Suely Aires Pontes
24. RISO E RUBOR: REFLEXÕES SOBRE A ESCRITA DE UMA TESE 269
Vera Lúcia Colucci
- SOBRE OS AUTORES 281

A INFÂNCIA DO DESEJO,
O DESEJO DE INFÂNCIA¹

Leandro de Lajonquière

Para Tãntia – la petite abeille

Tornou-se um hábito intelectual fazer referência à polêmica aberta pelo trabalho de Philippe Ariès sobre o aparecimento do “sentimento de infância” ou “da infância”, como se costuma dizer. Sendo a infância uma invenção social, com data de aparição mais ou menos certa, damos por descontado que não há uma relação natural e dada para sempre entre a infância e as crianças. Por outro lado, nos últimos tempos, outras investigações vieram também nos lembrar dessa falta de co-naturalidade. Por exemplo, o sociólogo Neil Postman sentenciou o início do fim da infância para as crianças de hoje devido ao aparecimento do telégrafo que acabou dando lugar à TV.

Porém, não nos interessa, nesta oportunidade, a sucessão de teses e antíteses sobre a origem e os fatores responsáveis tanto pelo surgimento quanto pelo desaparecimento da “infância”, ora qualificada de moderna, ora

1. Este texto desenvolve com modificações algumas das idéias apresentadas em “A infância que inventamos e as escolas de ontem e de hoje”. Ver Lajonquière 2003, pp. 140-159.

tida como simples infância. Esse debate assinala a falta de co-naturalidade entre a infância – seja o que ela for – e as crianças, uma vez que lembra a historicidade das formas subjetivas, mas, mesmo assim, continua a mascarar o fato de que criança alguma possui uma infância, pois só um adulto pode ter uma, como perdida.

Certa vez, em Brasília, um participante de um seminário que ministramos sobre o tema na UnB, em 2003, comentou que formulou a uma criança de aproximadamente dez anos a seguinte pergunta: “O que é a infância?”, e que ela respondeu: “A infância é aquilo do qual os adultos falam quando lembram que foram crianças”. Numa outra oportunidade, em um curso na Universidad Nacional del Comahue (Argentina), quando comentei o episódio vivido por aquele outro adulto brasileiro, uma das pessoas que assistiam ao curso relatou que, não tendo podido resistir à tentação de refazer após a aula da véspera aquela mesma pergunta, obteve a seguinte resposta de sua filha de oito anos: “Essa não é uma pergunta para se fazer a uma criança”.

As respostas dadas por ambas as crianças assinalam, por um lado, que elas não possuem o *saber sobre a infância* por nós suposto, mas que somos nós – os adultos – quem, precisamente, podemos e devemos *saber dela*. Por outro lado, deduz-se que a infância é algo da ordem de um relatar adulto.

Nesse sentido, pretendemos apresentar uma forma possível de operar um deslocamento no interior do debate em torno da realidade da infância. Esperamos mostrar, em primeiro lugar, que a infância só existe como perdida no relato de um adulto que confessa ter vivido memórias. Em segundo lugar, assinalaremos que há uma íntima relação entre as vicissitudes e os impasses atuais na produção de uma infância e o espírito (psico)pedagógico que hoje professamos na vida entre esses seres pequenos que temos o hábito de chamar crianças.

* * *

A psicanálise nos possibilita recolocar o debate sobre os sentimentos, as representações, o surgimento da infância e o seu desaparecimento, num contexto outro, para além da clássica tensão entre biologismo e culturalismo. Tanto num quanto no outro, uma vez que a *determinação* jamais acontece no sentido forte do termo, não há lugar para pensar as vicissitudes próprias da *instituição* ou produção de uma *subjetividade*.

Não é gratuito falarmos de *subjetividade*. O debate inaugurado por Ariès padece da sua própria marca de origem, qual seja a idéia de *mentalidade*.² A *história das mentalidades* não pode pensar a irreduzibilidade das experiências históricas uma vez que supõe uma *humanidade* de base – substrato de um devir temporal que não produziria seu próprio substrato.

Deixemos de lado a idéia habitual de uma determinação social ou biológica de alguma outra realidade pré-fabricada. Tanto numa quanto na outra, trata-se de uma subjetividade resultante de um processo de atualização de determinações prévias à *emergência* propriamente dita. Em suma, propomos em termos claro que cada *situação* engendra, institui, determina ou estabelece de forma inevitável sua própria subjetividade. O ato de determinação marca e significa: é efeito de discurso que se tece com a *matéria-prima inconclusa* a ser determinada. A matéria-prima em si, pelo fato de ser inconclusa, é um *pressuposto abstrato*, pois não tem *existência empírica* anterior e exterior ao processo de produção resultante do acionar de artefatos sociais, de dispositivos discursivos, do simbólico.³

É justamente nesse ponto que a psicanálise permite demarcar um divisor de águas.

A tríade lacaniana *real*, *simbólico* e *imaginário* possibilita instituir a seguinte tese: o *homo sapiens* nasce incompleto mas tomado num impulso à complementação biológica que, por sua vez, é impossível.

O caráter biológico incompleto da cria é *real*,⁴ enquanto a ânsia de totalidade – a busca de complemento – faz pulsar o registro *imaginário*. O “complemento” é *simbólico* e ele é – precisamente entre aspas – um complemento, uma vez que o simbólico é falho, inconsistente, e, portanto, em sintonia com certa filosofia, dizemos que o complemento simbólico é, de fato, um *suplemento* que recoloca, uma outra vez, a incompletude primeira, dita *real*.

Nesse sentido, o que faz do “homem” um homem não é a pertinência genérica a uma espécie humana. A dita humanidade é instituída por artefatos sociais. Ela resulta de marcas práticas discursivas sobre a *indeterminação* de base da *cria sapiens*. Onde a marcação por excelência é precisamente a sujeição da carne a uma genealogia e, dessa forma, antídoto contra nosso extravio no

2. Seguimos, neste ponto, a tese de Lewkowicz e Corea (1999).

3. Esses eixos, que conformam certa disciplina intelectual ou vigilância epistemológica para se trabalhar neste campo, foram utilizados em Lajonquière (1993).

4. Ou seja, não chamamos *real* ao organismo do bebê.

turbilhão dos devires temporais. Os princípios básicos de nossa "humanidade", ou seja, os de identidade, diferença e causalidade, derivam dessa sujeição.

No entanto, cabe assinalar que a humanidade – ou, se preferirmos, a subjetividade instituída por discursos sociais – nunca é exaustiva, uma vez que a instauração em si dos sentidos possíveis produz, também, um avesso de sombra. Dessa forma, o "homem" instituído em situação social não se esgota na figura visível dos discursos, na série das representações: há sempre um a mais, um resto, isso que chamamos *real*. O "homem" sempre é descentrado por esse efeito excedente produzido pelo mesmíssimo processo instituinte, e, portanto, falamos em termos de *um sujeito* dividido, cindido, *do desejo*.

O postulado desse avesso de sombra é necessário para pensarmos as mutações subjetivas. Caso contrário, deveríamos recorrer a uma instância autônoma à instituição, capaz de engendrar as mutações sempre históricas, e, assim, ficaríamos à mercê das garras de qualquer essencialismo platônico. Em suma, o recurso à psicanálise permite sustentar que as próprias *práticas de produção de subjetividade* engendram também "o outro" da subjetividade instituída, ou seja, o *real*, capaz de alterá-la, bem como de alterar o *laço social* – a vida entre os "homens".

Por outro lado, cabe observar que a subjetividade não é nem uma *substância* nem uma *estrutura* dada para sempre. Ela é um conjunto de *operações* ou *jogos de linguagem* instaurados na carne do *sapiens* por dispositivos sempre sociais. A simples presença desses artefatos discursivos obriga o *candidato-a-sujeito* a produzir uma série de operações que chamamos subjetivas. Essa produção dará, precisamente, ao *sujeito-feito-ainda-por-vir*, a chance de outorgar sentido ao fato de habitar um mundo demasiadamente humano.

Dessa forma, deixamos de lado a idéia de representações mentais variáveis com o tempo para, assim, fazermos avançar nosso raciocínio graças à noção de um *operador sujeito*, tanto causa quanto efeito discursivo, no âmbito mesmo do laço social.

* * *

Uma mãe troca as fraldas e alimenta o bebê, porém a satisfação em si dessas necessidades não é suficiente para inocular os germes da produção subjetiva. A questão é que ela fala ao bebê em voz alta e baixa. Nesse falar, a mãe conta histórias de todo tipo e inventa diálogos (se) fazendo perguntas que ela mesma (se) responde. Assim, toma como *metáfora* o desencontro no real

com esse pequeno ser no mundo e, sem saber, faz *ex/istir* sentidos não previamente dados "na" criança. Esses sentidos injetados pelo linguajar materno fazem *diferença*. Primeiro, fazem diferença porque não é sem conseqüências que uma mãe se enderece desejosa à *cria sapiens*; precisamente, isso faz desta última – de direito e de fato – "sua criança". Segundo, os dizeres maternos inscrevem-se como pura *letra* sem sentido na carne infantil e, assim, imprimem uma *diferença* de origem a se desdobrar – o *desejo*. E, por último, a impressão implica a produção de um *gozo* ou *plus* que marca um antes e um depois no devir das satisfações.

Por que uma mãe se lança em semelhante empresa?

Porque ela não sabe o que a criança precisa na sua concreta e pobre existência. Se tivesse certeza, não lhe falaria aos olhos. Ela fala por duas razões: tanto para se tranquilizar pelo fato de, precisamente, não saber – como aquele que cantarola no escuro –, quanto para colocar palavras na boca de "seu filho", na esperança de que assim ele possa lhe contar do estranho mistério que o anima. O mistério que anima o bebê é precisamente o enigma da diferença entre a Mulher e uma mãe. Uma mulher, lançada a ser Mulher, depara com um homem. Como prova do mal-entendido desse encontro, aparece um bebê que reinstala a diferença irreductível entre a Mulher e uma mãe. Isto é, o pequeno sujeito – produto do mal-entendido sexual – causa o desejo. Uma mãe ultrapassa a encruzilhada de *dar* o fruto desse *des/encontro* ao *homem*, cujo desejo viril ela consente causar, enquanto participa da Mulher. Assim, uma mulher *metaforiza um pai*, ou seja, experimenta a produção de uma *inversão* condensada e deslocada da posição contrária de se *demandar ao pai* a doação de um objeto impossível – um filho restaurador do narcisismo maculado pela privação. É aí que essa singular inversão desloca essa mulher do destino preconizado pelo Pai da Psicanálise.⁵

A criança dessa mãe aterrissa nos seus braços como se fosse um *estrangeiro*. À diferença do *selvagem* – cujos mistérios o *civilizado* teima em apagar enquanto tais –, o *estrangeiro* é suposto como alguém que tem coisas de Outro mundo para nos contar. Espera que aprenda sua língua para vir a

5. A impossibilidade de se experimentar essa ultrapassagem pode acabar alocando o filho como tampão fático no fantasma materno. Por outro lado, essa impossibilidade em se produzir a metáfora pode também se figurar como recusa da maternidade, embora – é claro – "ter" filhos não signifique a Mulher excedente à lógica fática. Nesse sentido, o operador sujeito ou *castração* é a mesmíssima falta de proporção sexual.

saber sobre esse Outro mundo e, assim, ficar menos *estranho* e mais *familiar*. Em suma, o investimento narcísico dos adultos faz da criança um estrangeiro a ser acolhido e não um selvagem com quem não se quer falar.⁶

Quando uma criança chega de fato ao mundo, já faz um tempo que o adulto o habita. A chegada implica uma reordenação do mundo posto que a *cria sapiens*, não sendo um adulto em miniatura no real, instala uma *diferença* que, feita tensão temporal, moverá o *devir* adulto. Todo adulto, quando se endereça a uma “criança”, demanda-lhe deixar atrás essa sua condição estrangeira de *infans* – o fato de ser privada de palavra –, derivada da própria presença antecipada de um falante no mundo. Mas o adulto *sabe* da impossibilidade do pequeno sujeito de responder, de fato, à altura de sua demanda, isto é, *sabe* do tempo próprio à espera. Não há vestígios de que os adultos, por mais “antigos” ou “primitivos” que tenham sido, não tenham colocado as crianças numa certa quarentena do mundo adulto. A exceção estaria limitada a episódios singulares.⁷

O adulto demanda à criança, enquanto dá tempo ao tempo, apostando no desdobramento da diferença posta na origem pela simples chegada, como *infans*, a este mundo da *cria sapiens*. A disposição metafórica do adulto produz um tempo a ser *doado* como *tempo de espera* ao pequeno sujeito chegado ao mundo um tempo depois.

Já à criança, tomada nesse dispositivo temporal, sempre escapa o “ponto de vista” do adulto, o *desejo* que anima a demanda educativa. Por essa razão, ela passa a supor inconscientemente ao adulto um *saber fazer com a vida*, ou seja, um *savoir vivre*. Mais ainda, a criança passa a *desejar saber esse saber suposto* aos grandes sobre o desejo e, dessa forma, às vezes de brincadeira, outras vezes nem tanto, faz questão, uma e outra vez, de entrar num mundo sempre velho ou, se preferirmos, no mundo dos velhos.

6. As ilusões (psico)pedagógicas levam os adultos a “falar da criança” e suas necessidades educativas mais ou menos especiais. Outra coisa é o “falar com ela” dessa mãe à qual nos referimos no argumento.

7. Como, por exemplo, a educação dispensada a seus filhos por Daniel Gottlieb M. Schreber, toda ela tomada na delirante exigência de que eles viessem a responder sem *resto* algum à sua demanda. Lembrando que todo discurso, além do sentido, produz também um avesso de sombra, podemos dizer que o médico e pedagogo alemão exigia que seus filhos lhe respondessem sem sombra de dúvida. O resto de resposta é sombra discursiva e, portanto, instala dúvidas na relação entre as gerações.

No entanto, quando por fim chega sua vez, a “criança” de outrora agora já convertida em “adulto” defronta-se com o fato de que “o ponto de vista suposto aos grandes” na aurora de sua vida não é tão sabido assim, e, portanto, que o tempo – a espera que a própria quarentena outrora fabricava – era tão-só para ser fruído, para ser gasto. Em outras palavras, o saber do qual o sujeito pensava que era *privado* revela ser, de fato, o saber não sabido da *castração*.

A introdução da “criança” numa história em curso instaura uma tensão no campo do discurso entre o lado de lá –aquele do *infans*– e este outro de cá –aquele do adulto. Ambos os termos, *infans* e adulto, não são pontos de uma linha genético-evolutiva rumo a uma razão mais ou menos iluminada, conforme postulado pelas clássicas psicologias do desenvolvimento – herdeiras paradoxais do ideário iluminista –, mas posições no *discurso* com relação ao *desejo* – à *palavra Outra*.⁸

Ser “adulto” é, paradoxalmente, “não Ser”. É estarmos sujeitos à *falta-a-ser*; trata-se apenas de uma posição enunciativa no campo da palavra e da linguagem. “Está adulto” aquele que não pode não tentar a impossibilidade de se falar *em nome próprio* – isto é, no nome *im/próprio* do *desejo* que o habita e *faz falta*. Para tanto, o sujeito deve *recalcar* a criança que foi para outros. Assim sendo, cabe falarmos de “gente grande” que de adultos.

O grande não sabe dessa criança que (se) foi. Não só porque ela está já recalçada, mas porque, como lhe escapou o ponto de vista dos “adultos” no tempo da infância, não sabe sobre seu *ser para Outro*. O grande passa a ter sua infância no momento em que ele a perde de fato.

Uma infância só existe como perdida, desconhecida, recalçada, e, assim, ela não cessa de não se escrever/inscrever, em suma, de insistir em “nós”. No entanto, como ela insiste como diferença temporal – mistério –, torna-nos estranhos ao presente, a nós mesmos, ou, se preferirmos, torna-nos *estrangeiros a nós mesmos*.

Para que um grande advenha no lugar da *cria sapiens* de outrora é necessário que o adulto tome como *metáfora* o inevitável *desencontro no real* com esse pequeno ser no mundo. Esse giro de posição discursiva é a própria condição de possibilidade de que venha a *ex/istir* – existir fora de si – um *tempo de infância*.

8. Enunciação testemunho da castração no Outro.

Quando o *infans* deixa de ser tal, pois agora é gente grande, a *infância* passa a existir como perdida e, assim, torna-se presença de uma ausência no mundo adulto. A infância passa a existir como perdida, mas não toda ela. O que resta do encontro de uma criança com o mundo adulto, em parte, inscreve-se psiquicamente como *desejo sexual e infantil*, ou, em outras palavras, como aquilo que passa a *fazer falta* num mundo adulto. No entanto, uma outra parte desse mesmo *des/encontro* – ou falta de proporção entre o adulto e a criança⁹ – precipita na forma de *gozo* ou do *infantil*. Em suma, a infância é um dos nomes da própria estrangeirice de um mundo tomado na série dos devires temporais.

Quando um “adulto” depara com uma criança, olha-se nela como se fosse um espelho. Olha olho no olho e, assim, pretende que do fundo desse olhar lhe retorne a sua própria imagem às avessas, ou seja, espera ver-se não sujeito à *castração*, espera voltar no tempo para assim fruir à exaustão do que restou da infância perdida – o *infantil*. Justamente, o grande investe narcisicamente a criança na tentativa – sempre vã – de esgotar esse *infantil* que não cessa de não retornar para, assim, finalmente, *vir a saber* tudo sobre a “sua” infância. O grande espera, em vão, *vir a saber tudo de si* através da criança-espelho e dessa forma espera ser adulto de verdade verdadeira – como costumam dizer as crianças. Dessa forma, a criança se faz credora de um *saber sobre si* que o “adulto”, denegando o fato de tê-lo previamente creditado, espera que lhe seja revelado por ela.

O *saber não sabido* depositado na conta da criança faz dela um estrangeiro de quem queremos *apre(e)nder* suas histórias de um “Outro mundo”. Porém, isso é impossível, pois pretendemos que nos revele essa estrangeirice que habita em nós. D’isso só podemos “nos falar” a “nós mesmos” à medida que as crianças – permanecendo sempre um pouco estrangeiras – nos retornam o fato de sermos sempre *estrangeiros a nós mesmos*.¹⁰ No entanto, o mal-entendido não aborta o diálogo; pelo contrário, alimenta-o ao tempo que faz acontecer *uma* educação.

Educar é transmitir marcas simbólicas que possibilitem ao pequeno sujeito usufruir um lugar no campo da palavra e da linguagem a partir do qual

9. Essa falta de proporção reinscreve a falta de proporção sexual em causa na chegada do pequeno ao mundo adulto.
10. Em suma, o sujeito fala a si mesmo como se fosse um outro, ou, se preferirmos, fala com Outro.

seja possível se lançar às empresas impossíveis do desejo. O desdobramento de *uma* educação – de uma filiação simbólica humanizante – pressupõe a origem que o adulto receba a criança como se fosse um *estrangeiro*.¹¹

Por outro lado, o *selvagem* não tem nenhuma história para nos contar. Pouco importa se ele é *bom* ou *mau*; nunca é credor do direito de ter a *nos falar*. As coisas que faz não fazem *incógnita* em nós, não fazem desencontro, não nos colocam perante um mistério sobre o qual desejaríamos saber porque é de fato o nosso: trata-se necessariamente de bizarras para nada familiarizáveis. Queremos apenas conhecê-lo, ora para adorá-lo em silêncio e com conhecimento de causa, caso ele seja bom, ora para melhor vencê-lo e assim poder ignorá-lo de vez, caso ele seja mau.

A *educação de um selvagem*¹² é *a priori* um *fato de difícil acontecimento*. Ela é uma contradição em seus termos. Só pode advir *uma* educação para um sujeito se por ventura no *des/encontro* com uma criança, os grandes nos permitirmos deparar com o retorno de nossa (im)própria estranheza a nós mesmos.

A maioria das crianças consegue paradoxalmente usufruir de *uma* educação, na proporção da estrangeirice infantil que ainda guarde para si a despeito de ter-se tornado *familiar*. Esse processo de filiação humanizante desdobra-se movido a *desejo* – a *falta de proporção* entre a gente grande e a criança. O pequeno sujeito atravessa *vicissitudes* – assim como Ulisses no regresso à sua Ítaca familiar –, mas acaba chegando do outro lado... para, assim, continuar a navegar, embora em outras condições no campo da palavra e da linguagem.

Uma educação acaba sendo de fato possível a despeito de sua própria impossibilidade que também se aninha nos sonhos dos adultos. Todos nós – crianças de outrora – pegamos no tranco de nossa travessia na medida em que *invertemos* a demanda educativa, garimpando, cada um, *um lugar para-si* nos sonhos adultos.

11. A *intervenção do adulto*, à diferença do *adestramento*, capaz de *desenvolver* nos animais um *saber fazer* natural, possibilita o *desdobramento* de um *saber viver* artificial. A educação não aperfeiçoa um suposto ser infantil, retirando metodicamente uma lógica já dada no organismo, como se costuma pensar. Ela inocula e alimenta no nome (im)próprio do desejo os germes culturais alojados no campo Outro das línguas humanas.
12. Alusão à dita reeducação empreendida pelo médico Jean Itard. Ver Banks-Leite e Galvão (2001), bem como Lajonquière (2001, pp. 47-59).

No entanto, às vezes, *uma educação* pode não avançar no seu desdobrar, entrando num impasse. A criança passa a experimentar dificuldades, ou a *estar em dificuldades*, para poder continuar a sua travessia no processo de *filiação simbólica* ou *familiarização*. Não por acaso, nesse mesmo momento, deixa de travessar/travessear como uma criança “com nome e sobrenome” e passa a circular com uma etiqueta pendurada onde se notam todas as “suas” necessidades mais ou menos especiais. Assim, corre o risco de entrar até numa espécie de pane psíquica, ficando à deriva sem muito rumo, poética ou graça.

Escapa à ciência *psi* o conhecimento *a priori* do momento preciso em que se aborta *uma educação*, em nome d'A educação das supostas necessidades da *cria sapiens*. Escapa também a ela a porcentagem exata de como supostas variáveis acabaram combinando-se entre si. Entretanto, a psicanálise nos alerta de como uma educação pode vir a se tornar num fato de difícil acontecimento. O *quid* em pauta é a impossibilidade de o adulto desdobrar o desencontro no real com uma criança ou, se preferirmos, a impossibilidade de *A Educação*.

O grande – às vezes – não pode não botar defeitos na criança. Ela não é tomada como um espelho onde a gente grande possa se lançar à empresa impossível de ver-se a “si mesma” – é um espelho fora de foco. O “adulto” passa a gastar o tempo em tentar apagar *essa marca* que a seus olhos torna *deficiente* o espelho-criança na sua capacidade ou potência de reflexão. Quanto mais o “adulto” fica obnubilado por essa marca e pelos procedimentos necessários para apagá-la, mais o grande não consegue ver-se no espelho que sua mão esfrega sem rumo.

Em suma, sendo impossível ao “adulto” suspeitar de/do “si mesmo”, priva-se de experimentar estrangeirices inquietantes para, assim, gozar com selvagens pesadelos e bizarras estereotípias.

Às vezes, *essa marca* está entalada na *cria sapiens*, como, por exemplo, a surdez, a cegueira, a trissomia no par 21, a paralisia cerebral, o curto-circuito neuronal, ou simplesmente o sexo. Ela em si não tem sentido – é insignificante. Mas o assunto é que ela *não faz sentido* para o grande ou, ao contrário, *faz muito sentido*. A marca só retira potência, ela é *déficit* de alguma outra Coisa.

No entanto, em outras oportunidades, o “adulto” nem precisa encontrar uma dessas marcas no organismo para botar algum defeito: só basta a presença factual de uma criança no mundo.

Assim, esses seres pequenos ficam à mercê da falta de oportunidades de advirem diferentes de como são excepcionalmente supostos nas suas “deficiências”, e essa exceção o é com relação ao laço entre o familiar e o estrangeiro.

* * *

A infância – desencontro no real do tempo entre gerações – não é um dado existencial de partida, ora a ser superado, ora a ser cultivado, mas tão-somente inscrição psíquica dupla e tensa no *a posteriori* do relatar.

A infância não é um mal necessário, condição próxima do animal, simples pecado ou fonte de erros, como sustenta a tradição inaugurada por Platão, recuperada por Santo Agostinho e remoçada por René Descartes. A infância também não é um coágulo de sinceridade ou de bondade natural. Justamente, não se trata de, simplesmente, invertermos mais uma vez o platonismo na trilha já aberta por Jean-Jacques Rousseau. Trata-se de pensar a infância além do registro habitual de “idade natural” da vida ou de humanidade pré-formada, passível de padecer representações sociais diversas, segundo a época e a geografia. Propomos subverter o paradigma inerente às psicologias do desenvolvimento que reduzem o devir infantil ao progresso mais ou menos inelutável de um saber natural encarnado no organismo.

A matéria-prima para a produção da *infância* como subjetividade ou *realidade psíquica* é, como gostava de dizer Lacan, o *cachorro humano*. Sobre essa matéria biológica, indeterminada como humana, mas também impossível em ser animal, todo e qualquer artefato educativo institui um *tempo de infância* como quarentena. Como quarentena mais ou menos prolongada, ora em bloco, ora segundo proporções diversas – conforme a história, a geografia, a classe social etc. – do mundo *adulto* do *sexo*, do *trabalho* e da *política*. Precisamente, a narrativa e o folclore escolar de outrora figuraram um exílio singular do mundo adulto para as crianças de antanho.¹³

Afirmávamos que, do processo instituinte que é a educação, resulta a *infância*, como *tempo de espera* a ser fruído por seres mais ou menos pequenos. Resulta a infância como marca e *realidade psíquica*, efeito do usufruto temporal instalado como possibilidade pelo caráter metafórico da demanda educativa.

13. Ver Lajonquière (2003), em particular o item “A escola da república e as familiares escolas de hoje” (pp. 140-159). A deflação atual dos artefatos produtores da infância moderna está em causa no dito desaparecimento da infância nos dias de hoje.

Mas cabe afirmar que desse mesmo processo instituinte resulta também o *real da infância*, ou seja, o excesso – o *infantil* – que cinde o sujeito produzido.

O *infantil* como suplemento de produção é corrosivo das condições de possibilidade da mesmíssima *infância*. Mas, na medida em que não cessa de não se inscrever, esse excedente também relança, uma e outra vez, sobre si mesmo, o processo instituinte de uma infância numa história. Por isso, não só as formas das quarentenas do mundo adulto mudam, mas também os seres pequenos acabam, em algum momento, por não fruir mais do tempo de infância para, assim, passarem a ter – como gente grande – uma infância que faz falta.

Todo artefato social para produzir efeitos de metáfora deve estar articulado em torno de uma falta de proporção – de uma assimetria artificial, não natural mas inexorável. Na proporção de “alguma coisa” faltar, então, o dispositivo é passível de fazer *desdobrar o infantil*.

Em suma, a *infância*, seja como marca temporal, miolo da operatória psíquica, seja como resto infantil que excede toda reintegração total, ela, a infância, é – longe de qualquer essencialismo – simples e pura diferença discursiva no âmago do próprio laço social no decorrer dos tempos.

* * *

A demanda adulta que se preze como tal precipita um dispositivo arbitrário que entranha o tempo de espera de uma recompensa sempre a ser sonhada – o saber *sobre o desejo*¹⁴ ou ser sempre um pouco mais adulto. Assim, o engajamento do candidato a adulto é movido a *desejo*. Já se o “prêmio” pelo esforço fosse de um outro estofado, como, por exemplo, qualquer figuração terrena e material da “felicidade”, a posse do prêmio seria o *não-desejar*. Nesse caso, a legalidade da demanda sofre um desgarro. A *promessa fálica* e o *tempo psíquico* da espera se dissipam quando o dispositivo discursivo, que tenta bordejar a diferença no real do devir temporal, revela ser não-metafórico.

No entanto, na medida em que a demanda dos grandes de hoje visa à montagem de um cotidiano de “relações adequadas”, coloca-se a vida entre as crianças no registro da complementaridade. Assim, faz com que os grandes apareçam aos olhos infantis como indivíduos movidos por *necessidades* claras e distintas. Quando a gente grande deixa de se mover na vida como embaixadora animada por um espírito sempre estrangeiro – sempre Outro – os “adultos” aparecem ao olhar dos pequenos como seres não movidos a *desejo*.

As estrangeirices advêm aos grandes¹⁵ do fato de ter uma infância perdida, mas não toda. Assim, quando elas advêm de um memorar passado, carregam as marcas da excentricidade do tempo e, portanto, abrem a possibilidade para a criança de vislumbrar um horizonte para além do estado presente ou futuro dos mercados, do império gozoso da moda, do desenvolvimento “como um todo” das potencialidades e essas outras realidades que os adultos costumam cada vez mais invocar para, assim, “conformar” crianças que nunca são como nos sonhos (psico)pedagógicos.

Os “adultos” de hoje pretendem que a infância não (lhes) faça estranha falta no mundo e, dessa espécie de não-lugar numa genealogia, pretendem conseguir a façanha de que as crianças sejam simplesmente “crianças” e, ainda por cima, felizes.¹⁶ Dessa forma, perdida a diferença movida a desejo entre a gente grande e a criança, ambas passam a se confrontar, cada uma esgrimindo justificativas, umas mais explicáveis que as outras, até que as ciências do comportamento ou a *ritalina* façam ponto de basta racional.

Um “adulto” pode se dispor a dialogar sobre tudo com uma criança na tentativa de ser mais “democrático” e “natural” que seus antecessores, mas sempre haverá um ponto que escapará. O grande não pode compartilhar esse ponto, pois a ele escapa aquilo que essa criança representa inconscientemente, assim como sua infância perdeu-se no instante mesmo que passou a tê-la. Isso que escapa faz suplemento inevitável de relação e, portanto, foge a qualquer *aggiornamento* das relações cotidianas. Entretanto, o adulto pode fazer *diferir* esse suplemento quando o reclama para si em nome do desejo (de infância) que o habita e, dessa forma, balizar a *castração simbólica* para a criança. Ou, pelo contrário, o “adulto” pode impossibilitar sua metáfora tentando a sua impossível reabsorção num *logos* qualquer e, assim, inscrever a educação no registro da *frustração imaginária*.

O desarranjo ou desproporção no plano das práticas contemporâneas dificulta o trabalho de metáfora sobre o real produzido pela própria chegada de uma criança a um mundo já adulto. Assim, esse suplemento fica à mercê de retornar no real e, portanto, já não mais de forma invertida como toda mensagem recalçada.

Todos os dias, especialistas aconselham ajustarmos a vida com as crianças aos “novos tempos”. Orientam-nos como fazer para estarmos certos

14. Desenvolvemos a diferença entre saber *sobre* e saber *do* desejo em Lajonquière (1999).

15. Não confundir com as estereotípias bizarras próprias da loucura.

16. Desenvolvemos nossa tese explicativa sobre semelhante voto adulto contemporâneo em Lajonquière (2003, pp. 140-159).

de algo e arranjarmos ousadia para falar disso a uma criança. No entanto, essas iniciativas impossibilitam que se opere um desdobramento fértil da diferença entre as gerações que se pretende ilusoriamente driblar e, portanto, infelizmente, vão na contramão de uma institucionalização renovada do tempo de infância, a ser gasto por uma criança.

A infância, embora sólida como a mesmíssima humanidade que soubermos conseguir, bem pode desmanchar no ar. Para que isso venha a acontecer, o funcionamento discursivo que faz das *crias sapiens* candidatas a gente grande deveria explodir pelos ares. Seria o caso-limite de um mundo de clones. De um mundo onde a possibilidade de viver memórias ou de ser incomodado por reminiscências – ao dizer de Freud – estaria extirpada de vez.

Parece-nos um pouco difícil, mas, enquanto o pior não chega, o dispositivo instituinte de infâncias experimenta, hoje, um desarranjo que implica a impossibilidade de reciclar o resto de produção da mesmíssima infância. O grau de colapso desse funcionamento bem pode entranhar para uma criança a diferença entre o *mal-estar* inerente ao tempo da infância¹⁷ e o *sofrimento psíquico* próprio de quem perde toda referência simbólica na sua travessia de um lado ao outro no campo da palavra e da linguagem, na vã tentativa de converter o *real* em *ideal*.

Referências bibliográficas

- BANKS-LEITE, L. e GALVÃO, I. (2001). *A educação de um selvagem*. São Paulo, Cortez.
- LAJONQUIÈRE, Leandro de (1993). *De Piaget a Freud*. Petrópolis, Vozes.
- _____ (1999). *Infância e ilusão*. Petrópolis, Vozes.
- _____ (2001). "Duas notas psicanalíticas sobre as crianças com necessidades educativas especiais", *Pro-posições*, vol. 12, n^{os} 2-3.
- _____ (2003). "A infância que inventamos e as escolas de ontem e de hoje", *Estilos da Clínica*, n^o 15.
- LEWKOWICZ, I. e COREA, C. (1999). *¿Se acabó la infancia?. Buenos Aires, Lumen/Humanitas*.

17. Para além das adocicadas ilusões (psico)pedagógicas de plantão, uma criança certa vez nos observou que "ser criança é uma chatice" que incomoda.

22 A FICÇÃO ORGÂNICA E A LÓGICA DO SUPLEMENTO

Paulo Ottoni

/

A simbolização do corpo como uma espécie de linguagem, para se constituir, deve se manifestar dentro de uma espécie de lógica do suplemento. Quando falo de suplemento estou partindo de um espaço desconstrutivista para o qual, segundo Santiago (1976, p. 88), "o suplemento é uma adição, um significante disponível que se acrescenta para substituir e suprir uma falta do lado do significado e fornecer o excesso de que é preciso. (...) A lógica (gráfica) do suplemento só é possível a partir do descentramento". Podemos dizer também que essas manifestações do corpo são uma das formas encontradas de nós nos traduzirmos.

Sobre a nomeação, Jacques Derrida (1982, pp. 141-142), ao comentar como somos chamados pelo nome ao longo de nossas vidas, como somos nomeados de maneiras diferentes que se somam, se apagam e se acumulam, levanta a seguinte hipótese: a suposição de que se tenha um nome próprio secreto que não tenha nada a ver com o nome próprio público, nem com o que

se pode saber de si. Para Derrida, a existência de um nome absoluto em um idioma absoluto na sua pureza é impossível – esse nome próprio secreto, essa marca só pode ser o que ela é numa relação de diferenciação e, portanto, de contaminação. Derrida (*idem*) justifica essa hipótese da seguinte maneira:

(...) porque o nome próprio secreto, esse idioma absoluto, talvez não seja forçosamente da ordem da língua, no sentido fônico, mas da ordem de um gesto, de uma associação física, de uma cena qualquer, não sei, de um sabor, de um odor. E é a esse apelo que eu responderia essencialmente, é esse apelo que me comandaria de forma absoluta.

Com base na lógica do suplemento e na hipótese da impossibilidade de um nome próprio secreto absoluto, pretendo pensar por que o corpo se manifesta por meio de uma determinada forma de chamamento, de um apelo, nomeação ou de identificação, e nos comanda de forma absoluta.

Nicolas Abraham, ao se referir à extensão da teoria psicanálise e ao domínio da biologia, analisados por Ferenczi em seu livro *Thalassa*, faz o seguinte comentário sobre a questão do enrubescimento:

Os fenômenos “expressivos” da conversão histérica e também das manifestações emotivas em geral se voltam – diz ele [Ferenczi] – para a utilização das possibilidades filogenéticas inscritas em nosso corpo para a satisfação, ao mesmo tempo, *mágica* [destaque meu] e simbólica de algum desejo recalcado. Tomemos o caso da vermelhidão do rosto durante uma situação afetivamente carregada. Essa vasodilatação superficial, localizada na face, pode simbolizar o desejo recalcado da adolescente de acolher o órgão masculino. Uma vez posta de lado a questão do deslocamento de baixo para cima, resta saber como esse desejo assume precisamente a forma de uma congestão passageira. É que o fluxo de sangue para a superfície do corpo *já* [destaque do autor] tem uma significação, de alguma forma *a priori*, já que tem por efeito apaziguar uma excitação local pela intensificação das trocas. O desejo atual não faz, pois, outra coisa a não ser se apoderar de um meio significativo, já à sua disposição. *O que é proibido ao pensamento consciente, o enrubescimento realiza magicamente pela linguagem do corpo* [destaque meu]. Os vasos se dilatam *como* [destaque do autor] que para absorver um objeto e essa *ficção orgânica* [destaque meu] se torna o próprio símbolo do desejo recalcado. Assim, utilizamos

nosso corpo para a simbolização como o artista se serve de seus materiais para criar a obra de arte. Nos dois casos, trata-se de “materializar”, como por *magia* [destaque meu], desejos recalcados. E isso é possível porque nosso corpo funciona de repente como uma linguagem. Simbolizando, o que fazemos é falar essa linguagem, tirando partido do sentido original dos *semantemas orgânicos* [destaque meu]. (Abraham e Török 1995, p. 23)

Ora, como podemos pensar que essa *ficção orgânica* pode – além do rubor – se relacionar com outras manifestações de fala do corpo como o riso, o choro, o empalidecer e o tremor? Se partimos da hipótese de que utilizamos nosso corpo para a simbolização, como quer Abraham, e que essa simbolização é como um material, que como *magia* está recalcando, como pensar, no espaço da desconstrução, essas manifestações como acontecimento singular e sempre único num jogo suplementar que releva a identidade? Esse momento de desejo, como descreve Abraham, são os materiais dessa *ficção orgânica*, que, ao mesmo tempo, indicam uma ausência (suspensão) da identidade e também servem como um “signo flutuante” (suplemento) que, como por *magia*, produz um descentramento, uma espécie de ausência de identidade.

Jacques Derrida (2000, pp. 38-39) comenta a sua tradução de *Aufheben*, *Aufhebung* do alemão, que significa ao mesmo tempo suprimir e elevar por *relève* e como verbo *relever*: “Isso permitiria conservar, conjugando-os numa só palavra, o duplo motivo da elevação e da substituição que conserva o que é negado ou destruído, guardando aquilo que ela faz desaparecer, precisamente...”. Assim, se partimos da hipótese de que há uma *ficção orgânica* que só se revela, ao mesmo tempo, afirmando ou negando a sua identidade, não poderíamos pensar a *ficção orgânica* como uma espécie de *relève*? Então, podemos também afirmar que não há nenhuma relação possível de ser sistematizada entre *ficção orgânica* e identidade.

Abraham segue seu comentário afirmando:

Se nosso corpo é linguagem desde a origem, as significações de base só podem lhe ocorrer por uma simbolização ainda mais original realizada na filogênese, a respeito de traumatismos e de privações que afetam a espécie. A linguagem dos órgãos e das funções seria, portanto, por sua vez, um conjunto de símbolos que remetem a uma linguagem ainda mais arcaica e assim por diante. Isso posto, parece de uma lógica sem limites considerar o organismo como um texto hieroglífico, sedimentado ao longo da história

da espécie e que uma investigação apropriada seria capaz de decifrar. Essa maneira inesperada de encarar o fato biológico abre um campo de hipóteses verificáveis, mas radicalmente novas. (Abraham e Török 1995, pp. 23-24)

//

Além do rubor e do riso, outras três manifestações podem ser consideradas como *ficções orgânicas* que ocorrem com mais freqüência e que nos comandam de forma absoluta: o tremor, o choro e o empalidecimento. Farei uma breve descrição dessas cinco manifestações.¹ Procurei resumi-las para o propósito deste trabalho, já que é impossível analisar todos os seus desdobramentos:

1. **RUBOR** – lat. *Rubore*. Qualidade do que é rubro, vermelho. Vermelhidão nas faces. Acanhamento ou mal-estar provocado por algo que fere o recato, a decência, a modéstia; pudor, vergonha. Verbo: ruborizar – Int. e pronominal – tornar(-se) rubro, fazer corar, corar-se (Enrubescer – Ruborescer) devido ao constrangimento.
2. **RISO** – lat. *Ridere*. Ação de rir, demonstração de alegria, de contentamento, satisfação. Atitude de desprezo para com alguém. Tipos de riso: riso amarelo, riso aberto, riso provocador, riso frouxo. (O riso pode ser adjetivado de vários modos; complicado, perigoso, duvidoso, feio, etc...). Perdido de rir – que não pode controlar ou sustentar o riso, que ri excessivamente. Verbo: rir – int. e pronominal, achar graça.
3. **TREMER** – lat. *Tremere*. Agitar(-se) fisicamente (alguém ou algo), em razão de algum medo, ou pavor. Sentir tremores em função de doença, ou febre. Estar agitado, palpitar, abalar-se, tremer de medo, tremer as mãos, recear. N. tremedeira, estar tremendo.

1. Utilizei para compor esses cinco verbetes informações retiradas do *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, Editora Nova Fronteira, 1975, e do *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* de Antônio Houaiss, Editora Objetiva, 2001.

RUBOR

4. **CHORAR** – lat. *Plorare*. Queixar-se, lamentar-se, lançar gritos de dor. Expressar tristeza, dor, gemido acompanhado de lágrimas ou não. Sentir profundo desgosto ou saudades. N. *Choro*. Um chorinho, música, ou um pouco mais de bebida alcoólica que ultrapasse a dose. Chorar de alegria (no esporte pelo esforço, pelo sofrimento da conquista).
5. **EMPALIDECER** – Perder a cor. Tornar pálido (de susto). Fazer-se pálido. Amarelar. *Pálido* – lat. *Pallidu* Perder o brilho. Por doença – anêmico, branco, cadavérico, sem entusiasmo. Perder a importância ou valor. Desbotar. Empalidecimento: efeito de empalidecer.

Essas cinco *ficções orgânicas* relevam – suprimem e elevam – a identidade e produzem uma espécie de manifestação do corpo por meio de uma simbolização da linguagem do corpo. Essas *ficções orgânicas* não são identificáveis, em si; elas se manifestam a partir de um chamamento, de um apelo. Não há algo em si – ou próprio – nessas *ficções* que possa se manifestar sem que o corpo o traduza; as *ficções orgânicas* só são como acontecimentos, uma espécie de *performativo*. Ninguém empalidece pela mesma coisa, por exemplo. Nós empalidecemos, trememos, choramos, rimos, ou nos ruborizamos de modos e em momentos diferentes uns dos outros. Também é desnecessário dizer que há diferenças sociais ou culturais nessas manifestações, já que nos diferentes níveis sociais e culturais essas manifestações são, também, diferenciáveis de indivíduo para indivíduo, em dias e horas diferentes, em momentos diferentes para cada um. É impossível sistematizar e prever essas *ficções*, esses acontecimentos *a priori*. Só podem ser descritos ou analisados, na sua grande maioria, *a posteriori*. As reações dessas manifestações são imprevisíveis, ou seja, não podemos prever com exatidão os atos que podem ocorrer a partir dessas *ficções* na lógica do suplemento no espaço da desconstrução.

Tanto não são identificáveis fora de uma tradução que, por exemplo, quando se dá qualquer uma dessas manifestações, se não estou presente na situação que a provocou e vejo alguém chorando, tremendo etc., tenho que perguntar o que ocorreu. Na grande maioria das vezes, ao contar a alguém que fiquei tremendo etc., tenho que dizer qual o motivo. Tenho que verbalizar, tenho que, de certo modo, traduzir.

CHORAR

Essas *ficções orgânicas* se tornam símbolos que se “materializam” (como que por *magia*) e, ao mesmo tempo, elevam e suprimem a minha (própria) identidade. Para funcionar como linguagem essas *ficções* têm que se dar em complementariedade. Sobre essa questão, Santiago (1976, pp. 88-89) comenta:

(...) o suplemento é uma adição, um significante disponível que se acrescenta para substituir e suprir uma falta do lado do significado e fornecer o excesso de que é preciso. (...) O suplemento tem assim estatuto de suplente (*suppléant*) e poder de suplência (*suppléance*). Como suplente intervém e se insinua em lugar de uma presença que só pode se efetivar por procuração de signo suplemento, que assume a forma daquilo a que, simultaneamente, ele resiste, substitui e engloba por violência.

Segundo René Major (2002, p. 140), “o nome próprio é a instância por excelência em que se travam e se dissipam as estritas relações entre o real e o imaginário, tanto na análise quanto na escrita”. Daí a impossibilidade de um nome – próprio – absoluto, “este nome próprio secreto, esta marca só pode ser o que é numa relação de diferenciação e, portanto, de contaminação” (*idem, ibidem*).

Só posso ser identificado se minha identidade é *relevada*, se for ocupada temporariamente por uma espécie de ausência da (própria) identidade, se a deixo diferir e contaminar, se a coloco em suspensão. Esse fato pode ser analisado quando identifico – chamo, denomino – alguém por um outro nome ou apelido que é suplemento e tem poder de suplência para o indivíduo; quando o meu nome próprio, o de identificação pública – jurídica –, é colocado em risco por um outro nome (comum). Ao chamar ou nomear alguém num contexto por um nome (comum), um apelido, por exemplo, eu posso colocá-lo numa situação na qual a reação do seu corpo, a esse chamamento, provoca riso, choro, palidez, tremor ou enrubescimento; o seu corpo está se manifestando, possibilitando uma cadeia de substituições, num infinito descentramento. Há determinadas situações nas quais o corpo vai se identificar sem que alguém se dirija diretamente a ele. Meu corpo me identifica quando tremo, choro ou empalideço, ao ouvir uma determinada música, ao ver uma foto, por exemplo.

Concluindo, poderíamos nos perguntar se essas *ficções orgânicas* são uma forma de manifestação do nome próprio inconsciente ou secreto. Entretanto, Derrida (1982, pp. 140-142) comenta: não existe um nome próprio inconsciente ou secreto, que podemos estar procurando. Em seguida pergunta: é possível que o nome próprio inconsciente, isto é, aquele com o qual o outro

se dirige a nós, aquele que corresponde a nós, seja secreto? Tal nome pode existir? Segundo ele, talvez não seja da ordem da língua, no sentido fonético, mas de outra ordem, a de um gesto, de uma associação física, de um odor, de um sabor. Pode estar associado a um perfume, por exemplo, e isso pode ser um nome secreto. Essa hipótese, segundo Derrida, é difícil de ser formulada, já que pressupõe a existência de um nome absoluto em um idioma absoluto na sua pureza; o que a torna impossível, por causa da estrutura diferenciada de toda marca, de uma marca secreta. Se o secreto não pode existir na sua rigorosa pureza, o chamado secreto é impossível. Quero ressaltar, assim, que a *ficção orgânica* impossibilita a existência de um nome secreto absoluto e a impossibilidade de uma marca absoluta e pura que possa ser identificada, já que *magicamente* a linguagem do corpo não é secreta e não guarda segredo. Qual é, então, a relação possível entre a *ficção orgânica* e a identidade, entre o corpo e a sua nomeação?

Referências bibliográficas

- ABRAHAM, N. e TÖROK, M. (1995). “Apresentação de ‘Thalassa’”, in: ABRAHAM, N. e TÖROK, M. *A casca e o núcleo*. Trad. de Maria José R. de Faria Coracini. São Paulo, Escuta, pp. 19-27.
- DERRIDA, J. (1982). “Table ronde sur la traduction”, in: DERRIDA, J. *L'oreille de l'autre*. Montreal, Québec, VLB Éditeur, pp. 123-212.
- _____ (2000). “O que é uma tradução ‘relevante?’”. Trad. de Olívia Niemeyer Santos, *ALFA – Revista de Linguística*, vol. 44. São Paulo, pp. 13-44.
- MAJOR, R. (2002). *Lacan com Derrida*. Trad. de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- SANTIAGO, S. (1976). “Suplemento (Supplément)”, *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, pp. 88-89.