

*"Precisamos de um pensamento sem
contradição, sem dialética, sem negação"*
- Michel Foucault (1997 - p. 68)

*"Esta psicologia não será outra coisa
senão a dialética da psicologia"*
- Lev Vigotski (1991 - p. 338)

O PROBLEMA DA SUBJETIVAÇÃO NUMA
ABORDAGEM HISTÓRICO-CULTURAL
anotações iniciais para um trabalho de revisão crítica

Achilles Delari Junior

PIRACICABA-SP
2001

“Há homens que lutam um dia
e são bons.
Há outros que lutam um ano
e são melhores.
Há os que lutam muitos anos
e são muito bons.
Mas há os que lutam toda a vida,
estes são os imprescindíveis”

— Bertolt Brecht

**O PROBLEMA DA SUBJETIVAÇÃO NUMA
ABORDAGEM HISTÓRICO-CULTURAL***
anotações iniciais para um trabalho de revisão crítica**
*Achilles Delari Junior****

SUMÁRIO

1. Uma tese básica de Vigotski sobre a “internalização”	02
2. Do postulado da “internalização” ao problema teórico da “subjetivação”	03
3. Linhas e dificuldades interpretativas quanto ao processo de “subjetivação”	06
3.1. <i>Linhas interpretativas para a relação “intersubjetiva”</i>	06
3.2. <i>Dificuldades interpretativas quanto ao processo de “interpretação”</i> .	11
3.3. <i>Dificuldades interpretativas quanto ao papel das “relações sociais”</i>	15
4. Dificuldades interpretativas quanto a “questões metodológicas”.....	21
5. Outros pontos correlatos às dificuldades e linhas interpretativas já destacadas	27
5.1. <i>O problema da internalização/ externalização</i>	27
5.2. <i>O problema do papel da “fala egocêntrica”</i>	28
5.3. <i>O problema do lugar para o conceito de “inconsciente”</i>	29
5.4. <i>O problema das emoções</i>	31
5.5. <i>O problema da ação e da ação compartilhada</i>	32
5.6. <i>O problema das relações do sujeito com o objeto e do signo com o referente</i>	33
5.7. <i>O problema da política e da luta pela emancipação humana</i>	33
6. Na perspectiva de manter a discussão	35
Referências	36
Anexo 1: O olhar, o outro, o objeto (notas de percurso)	42
Anexo 2: Diferença, semelhança, eu e outro (notas de percurso)	43

* Este texto é uma primeira sistematização de alguns dos principais problemas teóricos que tenho encontrado em meu trabalho com a abordagem histórico-cultural ao longo dos anos, com vistas à elaboração de possíveis projetos de pesquisa e/ou programas de estudo. Não tratarei aqui das relações destes problemas com diferentes campos de atuação possíveis para esta abordagem como a educação, a clínica, a criação artística ou a luta política – tarefa que espero poder organizar posteriormente. Esta versão foi concluída na cidade de Piracicaba-SP, em 26/06/2001, e o formato atual foi configurado em Umuarama-PR, em 09/03/2010. Este material passará por revisões posteriores. Quaisquer sugestões e considerações críticas serão bem-vindas.

** Para fins de referência: DELARI JR., A. (2001) **O problema da subjetivação numa abordagem histórico-cultural**: anotações iniciais para um trabalho de revisão crítica. Piracicaba. Mimeo. 45 p.

*** Psicólogo e pesquisador. E-mail: delari@uol.com.br. Site: <http://www.vigotski.net/casa.htm>

Uma tese básica de Vigotski sobre a “internalização”

Relendo um excelente trabalho sobre “a mediação pedagógica em sala de aula” (Fontana, 1996) deparei-me com uma formulação da autora, pautada em uma tese básica de Vigotski, que me fez pensar em como podemos interpretá-la na contemporaneidade, de modo que, sem abandonarmos uma abordagem histórico-cultural, não nos esquivemos de um confronto dialógico com desafios como o de Foucault (1995) quando se refere à “morte do homem” ou como os de outros autores que têm contribuído para uma séria crítica das noções de “sujeito”, “subjetividade” e “interioridade” hegemônicas no discurso moderno (como Politzer, 1998; Deleuze e Guattari, 1995a, 1995b, 1996; entre outros). De fato, parece-me saudável a premissa ética, lembrada por meu amigo André Mance, de nos permitirmos “colocar em crise nossa compreensão de mundo a partir da palavra do outro”.

Na interpretação da autora, que me parece condizente com as formulações do próprio Vigotski (mesmo que estas possam ser interpretadas de outros modos e que seja impossível apropriarmo-nos delas senão mediante interpretações), articula-se o postulado de que

“[no] processo de individuação pelo outro, o sujeito reconstrói internamente os modos de ação externos compartilhados. À reconstrução interna de uma operação externa Vigotski dá o nome de *internalização*” (Fontana, 1996 – p. 11, itálico no original).

Fica claro que está se procurando marcar o caráter social e semiótico (ou, nas palavras da autora, “intersubjetivo” e “discursivo”) da constituição do sujeito – e isto tem sido fundamental para todos os que temos procurado nos orientar por uma abordagem histórico-cultural em pesquisas teóricas e empíricas na interface entre psicologia e educação. No entanto, sem intenção de analisar o excelente trabalho da autora, mas de trabalhar a partir de (e em confronto com) um dos sentidos que o fragmento em jogo me sugere e/ou que estou me permitindo atribuir a ele, penso que valha a pena pensar: como podemos entender uma afirmação como a de que “o sujeito reconstrói internamente os modos de ação externos compartilhados”? Por certo, a resposta pode residir de antemão na afirmação de que essa “reconstrução” se dá sempre num “processo de individuação *pelo outro*”, i.e. num processo no qual *pelo outro* (através do outro, mediante o outro, por intermédio do outro) emerge a individuação como um acontecimento posterior. Mas penso que antes de chegarmos a esta conclusão (que pode já estar dada de antemão), seria de pensar um caminho que possa nos levar até ela – o qual suponho não ser fácil percorrer. Estes apontamentos, além de buscarem indicar a possibilidade de um ou vários estudos por fazer, voltam-se a uma breve demonstração de que tal caminho não é curto, nem óbvio ou direto, mas extenso, complexo e contraditório, como as trilhas de um labirinto que não pretendo, nem posso, decifrar por completo.

Do postulado da “internalização” ao problema teórico da “subjetivação”

Invertendo o rumo, comecemos por problematizar não o conceito de internalização como tal, ao qual poderemos voltar posteriormente e que talvez não nos seja aqui exatamente o mais propício ou primordial, mas sim o de “subjetivação” (ou de “intersubjetivação”, ou mesmo de “multisubjetivação”) como processo social de constituição de um sujeito (ou “intersujeito(s)” ou “sujeito(s) múltiplo(s)”). Uma vez que não há sujeito anterior à relação social, isto é, uma vez que não há sujeito anterior à sua emergência num processo de individuação que se dá “pelo outro”, como pensar um sujeito que reconstrói e/ou vem a reconstruir internamente os “modos de ação externos”? Ou melhor, uma vez que não há sujeito anterior à “reconstrução interna de modos de ação externos compartilhados”, como se opera a “reconstrução interna de modos de ação externos” que faz emergir o próprio sujeito? Como se opera esta reconstrução interna que faz emergir o sujeito, já que ela não pode pressupor um sujeito que a opere? E, ainda, como estes “modos de ação externos” podem ser, de início, compartilhados, já que não há *a priori* dois sujeitos a partilhar algo? Note-se bem, não se trata aqui de repor a questão feita pelos piagetianos na qual estes nos interpelam a partir do princípio de que “não há uma relação primordial entre um sujeito e um outro, porque o sujeito não toma o outro como um outro sujeito, mas antes como um objeto”. Ora, tal lógica pressupõe e postula a existência, desde o início, de um sujeito que se relaciona com o mundo. Estamos nos questionando aqui justamente a partir da constatação de uma lógica diametralmente oposta: como pensar uma relação na qual, de início, não há o sujeito, i.e. onde o sujeito não é um *a priori*, pois deverá ser primeiro posicionado como tal *pelo* outro, por/mediante/através de/por intermédio de um outro?

De onde surge este sujeito que “reconstrói”? Não é ele mesmo já uma “reconstrução”? Mas o que estava a reconstruir internamente o social quando ainda não havia o sujeito? Não seria o próprio social reconstruindo-se? Mas como era esse social então? Como este campo de relação social poderia existir antes de haver o sujeito em jogo? Este campo de relação social poderia ser já “intersubjetivo” quando ainda não havia emergido o sujeito como tal? Os sujeitos inter-relacionados surgiriam instantânea e concomitantemente à própria relação num processo de inter-subjetivação? Esta tese parece ser produtiva, ainda que envolva a travessia de um caminho teórico bastante complexo que ainda está por ser delineado. Mas como pensar uma relação “intersubjetiva” fundante de uma outra “intra-subjetiva” onde não havia ainda exatamente um sujeito e um outro sujeito, mas apenas ainda um signo “para um outro” de um sujeito em potencial, um signo tal como significado (interpretado) por um sujeito (múltiplo) já constituído (“multisubjetivado”) como tal em outras (múltiplas e contraditórias) relações?

A princípio seria de supor: não é o sujeito que reconstrói a relação social – mas a relação social que reconstrói a si mesma e faz emergir sujeitos desta mesma relação (eu/outro; pai/filho; filho/pai; criança/adulto; adulto/criança). A subjetivação seria assim derivada da relação social (a qual

não pode ser exatamente “intersubjetiva” desde o início, ao menos não ontogeneticamente), mas também concomitante ao desenvolvimento desta mesma relação, na qual se vão criando posições de sujeitos como tais – i.e. como sujeitos de uma relação social, reciprocamente posicionados. Ao dizermos que a subjetivação é derivada da relação e concomitante à relação (i.e. inalienável à própria relação), estamos marcando uma diferença e talvez uma precedência genética entre a subjetivação como tal e o processo de internalização como reconstrução, por parte de um dado sujeito, de “modos de ação (e significação) externos”. A não ser que seja possível haver internalização sem um “sujeito” que opere esta “reconstrução” do externo no interno, ou do externo ao interno. Diante das diversas desconstruções atuais, não só as “pós-modernas” (as quais, por si, não são necessariamente neoliberais¹) como também algumas radicalmente dialéticas, tendo a pensar que seja difícil, ainda que não impossível, sustentar teoricamente, de um modo consistente, mesmo esta “internalização” como “reconstrução por parte do sujeito” – já que o sujeito não é o mesmo em cada relação social. Mas não é este o ponto agora.

Resta ainda perguntar: existiriam instâncias até então não relacionadas que são/passam a ser postas em relação (numa relação social primeira), instâncias estas que não podem ser ambas exatamente “subjetivas” (já que não há, ao menos na ontogênese, um sujeito pré-existente que seja posto em relação com um outro, uma vez que ele não existe anteriormente à relação)? Que tipo de relação existe, quando esta relação não pode ainda ser propriamente “inter-subjetiva”? Ora, Vigotski (2000) dá a entender que numa perspectiva ontogenética, senão também microgenética, em primeiro lugar está um “desenvolvimento em si” – ou quem sabe, um “ser em si” – e este “em si” não é então subjetivo, pois o subjetivo parece implicar um “para si”. Nesse sentido, subentende-se que há algo “em si” que poderia pré-existir à relação de cunho especificamente social (entendido aqui o social como processo histórico e cultural). De qualquer modo, a impressão que tenho é a de que nada pré-existe à relação, mas quando se fala em “relação” isto também faz pensar na existência de termos distintos que estejam se relacionando, e/ou que possam vir a se relacionar.

Por um lado, nada pode existir sem que esteja em relação. Por uma das chamadas “leis da dialética” (por vezes, tão mecanicamente utilizadas), postula-se que “tudo se relaciona”. Mas se tudo o que existe está em relação com algo, isto não é um traço distintivo das relações sociais humanas – o próprio Piaget fala de interações e/ou inter-relações entre organismo e meio, desde as formas de vida mais básicas, as quais são auto-reguladas, etc. Por outro lado, nenhuma relação pode existir sem que haja algo se relacionando com algo (ou pode?) – vide as relações do signo com o signo (sintaxe), do signo com o objeto (semântica), do signo com o interpretante (pragmática), do “eu” com o “outro”, do “eu” consigo mesmo (na qual o “eu” toma a si mesmo como um outro), etc. Relações que fossem independentes de realidades que se relacionam poderiam ser interpretadas de um modo idealista e

¹ Habermas (1990), por exemplo, diferencia os pós-modernos conservadores dos anarquistas. Ainda que estas duas categorias não esgotem a vasta gama de vertentes que se identificam com este termo (de Jean-François Lyotard a Boaventura Souza Santos), elas já servem para nos alertar que a definição é complexa e que neoliberalismo e pós-modernismo não são sinônimos, embora aproximem-se em muitos pontos.

metafísico. Para que haja relação não seria preciso haver realidades/instâncias/processos distintos se relacionando ou a relação é já, por si mesma, uma realidade/instância/processo unitária que independe e/ou transcende seus termos constitutivos? A existência dessas questões nos indica a necessidade de procurar pistas teóricas para uma melhor formulação quanto ao processo social de “subjetivação”, o qual poderia deixar de ser visto apenas como um postulado evidente e passar a ser tratado também, senão prioritariamente, como um legítimo problema teórico, que merece ele mesmo ser estudado (e/ou submetido à crítica) além de ser tomado como suporte e pressuposto para os nossos estudos histórico-culturais. A busca dessas pistas pode se dar tanto por uma (a) tentativa de esboçarmos algumas *linhas interpretativas* articuladas e/ou desdobradas em termos de algumas hipóteses (provisórias) de trabalho quanto por uma (b) demonstração da presença de determinadas *dificuldades interpretativas* (i.e. dificuldades no/para o trabalho de interpretação teórica) que nos incite a abrir trilhas para uma melhor formulação do próprio problema – como objeto de estudo possível e necessário. Tentaremos cruzar e/ou articular estas duas possibilidades.

Linhas e dificuldades interpretativas quanto ao processo de “subjetivação”

3.1. Linhas interpretativas para a relação “intersubjetiva”

Entenda-se que estaremos falando, a princípio, de uma relação “diádica”, numa perspectiva de sua emergência ontogenética – trata-se, portanto, de um foco bastante restrito, mas que pode ser um ponto de conexão para nexos mais abrangentes e complexos. Pois bem, se neste caso (o de uma relação “diádica”), dissermos que há relação “intersubjetiva” antes de haver sujeito e/ou relação intrasubjetiva, talvez isso só possa corresponder a algo real se estivermos nos referindo ao fato de que há um dos membros da relação que ainda não se posiciona como sujeito dela, enquanto um “outro” membro da relação (já hetero- e auto-posicionado como sujeito), vai posicionando o primeiro como tal. O “outro”, então, parece posicionar como sujeito aquele que ainda não se posiciona assim, na medida em que lhe atribui um “significado de sujeito”. Ou seja, aquele primeiro sujeito, que ainda não se posiciona como tal, é já um sujeito “para o outro”, i.e., segundo o ponto de vista “do outro”, sob a interpretação “do outro” – a qual, é claro, não é só “do outro”, não “nasceu do outro” como sujeito, mas de relações anteriores. O “ser em si” é também, já de início, como que “um signo de um sujeito” para o outro – um signo cujo significado é o de que se trata de um sujeito (de uma dada relação). Em quais relações pode ser posicionado como “sujeito” aquele que ainda não se posiciona como tal? Talvez seja posicionado em relações de atenção/cuidado/afeto, posicionado como “calmo” ou “nervoso”, “saudável” ou “debilitado”, “lento” ou “agitado”... Certamente é posicionado como “alguém” que “sente”, que “se põe a olhar”, que “se põe em movimento”, que “chora por algum motivo”, que “ri por algum motivo”, que “busca a presença do outro” e, sobretudo, trata-se de “alguém” que tem um *nome próprio* – um nome que talvez marque algumas expectativas, mas que, acima de tudo, é signo de que ali há alguém que haverá de reconhecer-se como tal nesse mesmo signo.

Há uma questão essencial que se interpõe aqui: a de que este “outro” (para quem aquele primeiro – que ainda não se posiciona como sujeito e é, ainda assim, posicionado como tal, para só então vir a posicionar-se) também não poderia estar sendo “sujeito” senão de uma relação à qual ele mesmo desde o início atribui um significado, e/ou que se estabelece justamente mediante tal significado (significado, veremos, aberto, contraditório e tenso). Contudo, o significado geral/genérico (área de estabilização de um vasto campo polisêmico de sentidos socialmente produzidos) dessa relação parece já existir, de algum modo, para este “outro”, anteriormente à relação efetiva (na qual se recria esse significado geral e produzem-se outros sentidos sociais mais particulares/específicos/situados). O “outro” também só pode se fazer sujeito da relação com o “primeiro” na medida em que já foi, ele mesmo, socialmente posicionado (em outras relações) como portador da possibilidade de assim posicionar-se. Nenhuma relação entre duas pessoas pode se estabelecer se nela não interferir ainda um “terceiro elemento” – um significado social daquela mesma relação – o qual intervém quase como que na forma,

talvez abreviada, de uma “terceira pessoa”. Hipoteticamente e metaforicamente poderíamos formular isto dizendo que, na relação com o filho o pai diz: “eu sou teu pai” (relação onde aparecem uma primeira e uma segunda pessoa), mas é como se estivesse abreviando uma formulação mais fundante onde se diria, de um modo mais literal: “alguém já me disse que eu sou teu pai”, “eles já dizem que eu sou teu pai” (onde intervêm uma “terceira pessoa”, que na verdade já intervêm na primeira formulação, “abreviadamente”, uma vez que o significado de ser “pai” não foi criado individualmente por este pai singular).

Este “outro”, já um sujeito (pré?) posicionado, que (pós?) posiciona como um sujeito da relação aquele “primeiro” (que ainda não se posiciona/posicionava como tal), traz já em si o significado (ou o “interpretante”, em termos peirceanos) de uma relação possível. Significado este que provavelmente estará em jogo quando ele (este “outro”) efetivamente se posicionar na relação com o primeiro como sendo ele próprio um termo da relação, como sendo aquele que primeiro pronuncia um signo de si próprio e do primeiro como sujeitos (e fazendo intervir nesta relação ainda outros signos dela mesma, colaterais aos signos de sua posição como “si próprio”): “sou teu pai”/“você é meu filho”. Pronuncia-se atribuindo a si um signo (que já antes lhe fora atribuído socialmente, por “terceiros”) e marcando, posicionando, um lugar na relação: um lugar para si e, ao mesmo tempo, para o “primeiro” (que, de fato, é nesse instante um “outro” – uma segunda pessoa – para aquele “outro” que já se posiciona como sujeito). O primeiro, de início, não pronuncia o signo de si (nem o signo do outro como um “para si”), apenas é o signo de si para o segundo – e só pode haver signo, propriamente humano, se *forpara alguém*.

Talvez esta interpretação seja viável para pensar uma “intersubjetividade” assimétrica, onde um (o “outro”) é já sujeito de certas relações sociais e o outro (um “primeiro” – uma potencial primeira pessoa “para si”, e reconhecido pelo “outro” como um efetivo signo de um potencial “ser para si”) não é ainda sujeito, mas antes “o signo de um sujeito” para o “outro” (o “segundo” – uma efetiva primeira pessoa “para si” e potencial “segunda pessoa” para aquele que ainda não é “para si”), um signo cujo interpretante está ainda apenas neste “outro”. Mas a questão que agora se coloca é a de como esse signo já presente no “outro” (um “segundo” que já está posicionado como sujeito e posiciona-se também como tal) pode tornar-se signo para este “primeiro” (que ainda não se posiciona como sujeito, mas sendo assim posicionado pelo outro irá também se posicionar como tal na relação)?

No meu entender, trata-se de uma relação muito complexa, pois está envolvida em ainda outras tramas sociais (histórico-culturais) cujos nexos não estamos agora considerando. Mas, como foi dito, estamos fazendo apenas um recorte. Falamos apenas, digamos, de uma relação “diádica” (que, como vemos na Figura 1, não é exatamente diádica, mas “triádica” e também não literalmente “triádica”, mas múltipla pela mediação de um arranjo triádico) que se caracteriza como “intersubjetiva”. Nesta relação “diádica”, a princípio e a rigor, há apenas um sujeito, no sentido de um “para-si”, que realiza, pelo menos, dois movimentos semânticos simultâneos: (a) é posicionado e/ou posiciona-se como sujeito diante de alguém; e (b) atribui a alguém a posição/papel de também sujeito da relação (mas está claro que, de fato, não há

nem pode haver aí apenas exatamente apenas “um”). A relação, de início, só pode ser “intersubjetiva” do ponto de vista deste, que já é sujeito (intersujeito) desta e de outras relações sociais.



FIGURA 1 – Diagrama de uma relação “intersubjetiva” “triádica”

* = Para um “outro” que ainda não é “outro” *para* este “primeiro”.

** = Portador do significado social de sua posição de sujeito da relação com o primeiro e, portanto da posição recíproca do primeiro com relação a si.

*** = Não se trata apenas de mais um outro “outro”, mas de muitos outros “outro” e do conjunto múltiplo e contraditório das relações em que o “segundo” vai se posicionando. Remete ao conjunto (e virtualmente à “totalidade”) das relações sociais, atravessadas por múltiplos eixos de significação/relacionamento concreto – gênero, classe, etnia, raça, língua, etc.

Uma vez que a relação descrita acima nos parece ser necessariamente assimétrica de início, cabe perguntarmo-nos: como, dentro de uma tal assimetria, esta relação pode permitir emergir *para o* “primeiro”, na sua perspectiva, como uma possibilidade dele posicionar-se com relação ao outro e, só então, com relação a si mesmo? Esta questão nos leva a levantar algumas “hipóteses de trabalho”, na linha interpretativa que vimos esboçando, para definir possíveis contornos de um estudo ainda por ser desenvolvido:

- 1) Este “primeiro” apresenta-se para o “segundo”, isto é, do ponto de vista do segundo (e não “lançando-se na direção do segundo” – o que pode ser um segundo significado para o termo vigotskiano “para o outro”), como um signo. O “primeiro” é *para o* “segundo” um signo de uma relação efetiva e possível, signo cujo interpretante (significado) implica a própria possibilidade da relação com posicionamentos recíprocos.

- 2) Esse interpretante está “dado” (isto é, já se encontra constituído) para o “segundo” como “marca” (memória? imagem? vestígio? pista? indício?) de outras relações já vividas com alguém e/ou observadas/vistas sendo vividas por outrem, e simultaneamente como “generalização” (modo social de articulação, hierárquica ou não, de sentidos? de signos? estrutura interna de organização do signo? “legissigno”, i.e. signo de lei?) também constituída no âmbito de relações sociais, em determinados grupos sociais, instituições sociais, no interior da estrutura complexa, multifacetada, heterogênea e contraditória de uma dada sociedade, num dado tempo de sua história.
- 3) Este “primeiro” é já “em si” e “para o outro” um intérprete potencial (ou seria mesmo um intérprete efetivo?) dos signos do “outro” (o “segundo”) para a relação e para cada um na relação. Contudo, o interpretante (ou significado) do “primeiro” não é o mesmo que o do “segundo” para os mesmos signos (ou significantes) – mesmo que seu objeto (ou referente) coincida. Quando falo desses signos/significantes assimetricamente “partilhados”, penso de início na fala (daquele que já fala), mas também nos olhares, nas posições dos corpos, no calor, no alimento, nos toques, na umidade (do banho ou de outras fontes), na ventilação (ventilador, sopro ou abano), nos beijos, nas cantigas, nos choros e em tudo o que possa materialmente afetar os sentidos de ambos simultaneamente e (no caso) assimetricamente. Talvez, de início o interpretante para o “primeiro” quase não se diferencie do próprio significante na sua opacidade sensorial e em sua materialidade primeira – o signo talvez seja então ainda apenas um ícone (primeiridade no plano semântico), cuja relação de analogia é como que, por exemplo, só a da imagem na retina, com as emissões que emanam da própria fonte de um estímulo visual, e ainda apenas um qualisigno (primeiridade no plano sintático), isto é uma “pura qualidade”, pura sensação e/ou pura emoção, i.e. sensação e emoção que não têm outro significado, do ponto de vista da criança, além delas mesmas (sobre as classificações dos signos segundo Peirce, ver Eco 1997; Santaella, 1988; Teixeira Coelho, 1990; e também, é claro, o próprio Peirce, 1975).
- 4) O vínculo social primeiro é de caráter emocional, como diz Wallon (1995), e pauta-se no predomínio funcional da atividade tônica – mas também não se trata de um vínculo recíproco desde os primeiros dias (no chamado período da “impulsividade motriz pura”), seria apenas por volta do terceiro mês que emergem as relações propriamente emocionais de um modo recíproco (ou seja, dos adultos para o bebê, mas também do bebê para os adultos) – mesmo que ainda assimétrico. Até então a “impulsividade motriz pura” marcaria uma profunda opacidade do bebê para quem com ele convive, que só poderia fazer dele um autêntico “outro”, para aqueles, no sentido de ser praticamente um “estranho”. Um “estranho” por sobre o qual se colocam interpretantes de familiaridade, a partir de indícios biológicos, traços de semelhança física, ciclos de funcionamento vital, numa relação que não é harmônica e cujos significados se constituem historicamente: o que significa “cuidar de um bebê”, o que significa “um bebê”, etc.; práticas se modificam ao longo dos tempos e que diferem significativamente de uma cultura para outra.
- 5) Ora, na gênese deste processo de estabelecimento dos primeiros vínculos emocionais recíprocos (mesmo que assimétricos) incide a “maturação funcional” pautada na herança da história da espécie, mas também direcionada para o meio humano mediado pela história social (idéia walloniana da emoção como “mediação”, i.e. elo intermediário, entre o biológico e o social). Sem esse suporte material biológico tudo o mais seria impossível. É certo que o biológico implica desde sempre relações recíprocas, mas isso não é distintivo do processo que possibilita a emergência de posicionamentos inter/intra-

subjetivos (...), pois tudo se relaciona, mas nem tudo torna-se “para-si” (idéia hegeliana: a existência dos animais coincide com o seu *ser* – ser “em si” – enquanto a existência realiza-se no seu *tornar-se* – tornar-se “para si” – ver Kozulin, 1990). O problema está em compreender quando e como estas relações recíprocas/assimétricas/ contraditórias permitem emergir um interpretante propriamente humano. Ou melhor, quando/como é que permitem emergir um “intérprete” (“interpretante dinâmico” de Peirce).

- 6) Pode-se dizer que existe interpretante (e/ou interpretação) antes de haver “intérprete”? Pode-se dizer que existe intérprete (i.e. interpretante dinâmico) antes de haver “sujeito”? Minha hipótese é de que haja modalidades de interpretação (e/ou de criação de interpretantes) antes de emergir o “sujeito” (como tal, posicionado como um “para si” numa relação) ou até para que este sujeito possa emergir. Digo isso por imaginar que pode haver significados (interpretantes) específicos para outras coisas/relações/ações antes que haja significados (interpretantes) específicos para a ação de ser sujeito (para si) de uma relação social. Ou não há? Ou todos os outros significados pressupõe um sujeito que atribua um significado “para si”? Não me parece plausível. Mas, não se trata aqui de formular postulados, estamos levantando hipóteses possíveis de trabalho diante das quais caberia à pesquisa o ônus da prova. Um exemplo hipotético: o significado (interpretante ou “signo do signo”) do “paradigmático” “gesto de apontar” não parece pressupor para a criança pequena, como um “primeiro”, o significado de “eu estou apontando”... Muito embora isso seja/possa ser atribuído por um “segundo”, que diz/pensa “veja, *ele* está apontando”, “veja, o *fulano* está apontando”, “veja, *você* está apontando”, isto é “veja, *há alguém* que está apontando”, no pensamento cotidiano e mesmo no dito científico, parece quase irresistível a atribuição de um “sujeito (para si)” para o ato de estar se significando algo para alguém! Pensa-se, quase necessariamente, que há uma “intenção interior”, uma “vontade”, “necessidade” e/ou “desejo” que se *expressam*/pelo ato de apontar. Parece algo inquestionável ou mesmo óbvio, mas será mesmo assim? Ainda pode-se atribuir outros significados que posicionam o primeiro como sujeito, como “veja, ele quer a bola”, “veja, você quer a bola”, etc., ou ainda “ele a está pedindo para mim”, além de (e junto com) o convencional significado de que “devo pegar a bola e levá-la às mãos dele” – talvez um interpretante mais próximo daquele que o gesto possa ter para própria criança.
- 7) Então parece que a criança pequena, mediante as falas do outro, as quais atribuem a ela mesma, à sua ação e aos seus signos, um interpretante de que ela é um sujeito, e de que então está em determinadas relações como tal, vão, de algum modo (o qual não é óbvio, nem está claramente definido), fazendo com que ela seja “convidada” a “fazer uso” dos “modos de falar” sobre as coisas e sobre ela mesma que são postos em jogo na sua relação assimétrica, desigual, com um “outro” – um “segundo” que vai ganhando para ela um significado de “outro” na mesma medida em que ela mesma vai atribuindo-se um significado de “si” ou de “eu”. Mas mesmo que a criança lance mão dos “mesmos” significantes que o seu “outro”, e que ambos dirijam-se já a uma mesma referência objetiva (a qual por sua vez, a rigor, dificilmente poderia ser realmente exatamente a mesma) os interpretantes não são os mesmos – constatação fundamental de Vigotski (1987; 1989d; 2001) na construção de sua argumentação sobre a “descoberta” de que os significados desenvolvem-se (o que considera ser a maior contribuição do seu grupo para o estudo das relações entre “pensamento e fala”).

3.2. Dificuldades interpretativas quanto ao processo de “interpretação”

Falo aqui do processo de “interpretação” num sentido semiótico geral, como o processo de produção de um interpretante do signo, e não no sentido epistêmico mais específico que implica as diferentes possibilidades hermenêuticas em diferentes tradições de pesquisa (tema que envolve o primeiro e é envolvido por ele, mas que é ao mesmo tempo mais específico e talvez mais complexo do que o primeiro, por nos remeter necessariamente a uma miríade de tendências e tradições hermenêuticas). Ora, mesmo supondo que haja alguma inteligibilidade nas hipóteses e/ou considerações levantadas acima e que se possa buscar uma articulação produtiva entre elas que permita avançar um tanto além da mera formulação de postulados gerais como o da “gênese social dos sujeitos individuais” e desdobrar ao menos algumas das possibilidades interpretativas (teórico-metodológicas) que emergem das e/ou sobrepõem-se às lacunas ainda presentes neste campo teórico, ainda há outras dúvidas importantes a serem levantadas. Falávamos da disparidade entre os interpretantes, tese já defendida por Vigotski (1989d; 1987; 2001) e aparentemente produtiva ainda na contemporaneidade – mas como se explicariam as relações dos signos (significantes) com os interpretantes (significados)? De que modo se processam e se estruturam estas relações – chamadas por Moris (1976) de “pragmáticas”? Parece-me que em Vigotski, até onde tive acesso, estas relações não estão muito bem explicadas. Fala-se das relações sociais como *princípio explicativo* da gênese da consciência, a qual é tida como *objeto de estudo* da psicologia numa abordagem histórico-cultural, objeto este que é estudado mediante uma *unidade de análise* que permite vinculá-lo materialmente ao seu princípio explicativo, i.e. ao extrato da realidade do qual é função (ver Delari Jr., 2000). Contudo, uma vez que essa unidade de análise é o “significado da palavra”, ou a “palavra significativa”, ou ainda somente “palavra” (supondo que este signo possa, por si, abreviar um conceito que tem o “significado” como seu critério constitutivo inalienável embora não único), resta compreender como é possível e como se dá o processo pelo qual ela se faz significativa e que faz com que ela seja portadora de um interpretante, e/ou que sobre ela se sobreponha um interpretante – processo este que emerge de uma relação social desigual, assimétrica, tal como vimos acima e que é ainda e sempre (multi/inter)determinado por/nesta relação. Ficam brechas importantes a serem exploradas aí.

Ora, para Bakhtin (1992b), a “compreensão” (a qual talvez *a posteriori* pudéssemos vir a aproximar à “interpretação”) é a própria produção de uma “contra-palavra” como atitude ativa e responsiva de quem se põe a compreender um enunciado alheio: compreender o enunciado de um outro é dialogar com ele, é dar-lhe “uma” *resposta* – no sentido retórico de “réplica” e não no sentido reflexológico de “reação a um estímulo”. Heidegger (1998 – p. 21), por sua vez, fala da própria palavra (“wort”) de um pensador (de Heráclito nesse caso) como uma resposta (“antwort”) à pergunta “Quem é Heráclito?” – ora vê-se aqui também um jogo entre palavra e contra-palavra ainda que num posicionamento distinto: a própria palavra (ou melhor “wort”) como contra-palavra (ou melhor “antwort”). Mas de qualquer modo, em Bakhtin, a contra-palavra também não deixa de ser palavra à qual caberá ainda uma outra contra-palavra e assim indefinidamente - num diálogo social no sentido amplo que não começa nem termina nos indivíduos que

estão se posicionando como interlocutores numa situação concreta específica. Para Peirce, de um modo similar, o “interpretante” – que, como Pino (1999 e 2000), podemos, de modo aproximativo, fazer corresponder ao que Vigotski chama de “significado” – é, de todo modo, um “signo do signo” o qual deve ter por si mesmo, até para que possa ser de fato também um signo, ainda um outro interpretante, um signo do signo do signo, e assim infinitamente.

Derrida, de uma forma, a meu ver, bastante contundente, retoma a chamada “retórica pura” considerada um dos três ramos da semiótica segundo Peirce, para mostrar que este autor vai longe na “desconstrução do significado transcendental” (Derrida, 1973 - p. 59) o qual, talvez por um ato de força, daria uma espécie de “final tranquilizante à remessa de signo a signo” (1973 - p. 60). A retórica pura “tem como tarefa determinar as leis segundo as quais, em toda inteligência científica, um signo gera outro signo, e mais particularmente segundo as quais um pensamento engendra outro” (Peirce *apud* Derrida 1973 - p. 59). Ora, o signo é desde o início definido por Peirce como “qualquer coisa que determina algo que não ela (o seu interpretante) para referir-se a um objeto ao qual ela mesma se refere (o seu objeto) da mesma forma, o interpretante tornando-se por sua vez um signo, e daí por diante ad infinitum... Se a série de interpretantes sucessivos chega a um fim, o signo torna-se, pelo menos, imperfeito” (*apud* Derrida, 1973 - p. 60).

Seria possível vermos esse “remetimento ao infinito” como um modo distinto de falar sobre o próprio processo de “generalização” (de que fala Vigotski) ou vice-versa? Ou então vermos a “generalização” como uma espécie de abreviação do remetimento infinito e/ou condensação dos infinitos interpretantes possíveis de modo a formar um processo geral e instantâneo imanente ao próprio signo e a cada signo? De todo modo, o “uso social” dos signos já é generalizado/ generalizante desde a sua origem social mais ampla e indireta (“macropolítica”, “macrossocial”, “sócio-institucional”) e social mais restrita (“intersubjetiva”), porque cada signo não se dirige já, desde o início para apenas um único objeto, nem para todos os inesgotáveis aspectos possíveis de um mesmo e múltiplo objeto sensível (todos inesgotáveis ângulos dos quais se pode olhar sua forma, suas características, sua gênese, sua estrutura interna, etc.) – cada signo é desde sempre uma abstração de um determinado “traço” do objeto (separação de uma característica específica dentre as suas inesgotáveis possibilidades) e implica uma generalização dele (remetimento daquele traço ou conjunto de traços a “n” outras realidades similares que os possam conter). Mas isto ainda, de todo modo, não explica como se dão (do “social” para o “individual”) os nexos constitutivos desses processos na criação de modos de “interpretação”/“significação” desiguais entre os parceiros de uma dada relação social especificamente situada.

Vigotski, especificamente o de “pensamento e palavra” (cap. 7 de pensamento e linguagem – escrito em 1934), ainda que não o de “A história do desenvolvimento das funções psíquicas superiores” (livro de 1930, ver Vigotski, 1989c), está especialmente ocupado em demonstrar que a significação e o desenvolvimento da relação entre pensamento e fala não se dá como mera associação (conexão de estímulos por relação de simples contigüidade espaço-temporal contingencial – aleatória ou arbitrária) entre o significante (signo,

na terminologia peirceana) e o referente, ou “referência objetal” (objeto, na terminologia peirceana), pois nesta relação intervêm o significado (talvez o “interpretante” de Peirce – como sugere Pino) como um terceiro elemento que permite a relação entre os dois primeiros. Este significado é considerado por Vigotski, desde o início (como bem lembra Góes), como uma “generalização”. Generalização que, por sua vez, se dá sempre de um determinado “modo” (também este constituído socialmente e reconstituído “intersubjetivamente”). Ao falar desses distintos modos de generalização, Vigotski articula dois tipos de formulações: uma (a) sobre um certo “sistema de coordenadas” onde intervêm os eixos do “grau de generalidade” (quão geral uma palavra pode ser) e o do “conteúdo concreto” das palavras (a que extratos da realidade material elas se referem); e outra (b) sobre certas “estruturas tipificadas de generalização” às quais podem ser classificadas em quatro grandes grupos – “sincretismo”, “complexos”, “pseudoconceitos” e “conceitos propriamente ditos” (podendo o terceiro grupo ser incluído como uma das subdivisões do segundo).

No primeiro tipo de formulação (que aparece no estudo dos conceitos “científicos e cotidianos” –cap. 6 do livro “Pensamento e Linguagem”) Vigotski não demonstra escapar muito de uma lógica aristotélica, apesar de procurar mostrar que as coordenadas nas quais os seres concretos são organizados, de acordo com suas “diferenças específicas” e “gêneros próximos”, podem estar mais ou menos organizadas de modo hierárquico em função da presença ou não de solicitações sociais específicas para tanto (materializadas em modalidades diferentes de relações estabelecidas nos/pelos/com os conceitos no campo da vida social cotidiana e no campo das relações intencionais de ensino-aprendizagem próprias do processo de escolarização). Já no segundo tipo de formulação (que aparece no estudo dos “conceitos artificiais” – cap. 5 de “Pensamento e linguagem”) ele demonstra escapar daquela arquitetônica, e/ou cartografia, de categorias “lógico-formais”, mostrando que os modos de generalização efetivos, ao trançarem-se e tecerem-se de modo fluido e/ou multiforme nos eixos daquelas coordenadas, não mostram-se estáveis e nem sempre hierárquicos. Mas nisso, ao menos a princípio, não parece diferenciar-se radicalmente das proposições de Piaget, embora certamente pressuponha-se que o valor dado à linguagem e às relações sociais na complexa constituição do pensamento lógico seja radicalmente outro. Fala-se aqui inclusive de fases, nas quais podem predominar um ou outro daqueles modos de funcionamento, denominados “estruturas tipificadas de generalização”, ainda que não sejam necessariamente excludentes, nem tenham relações de predominância fixas, no curso da ontogênese, nem tampouco no jogo próprio a cada um dos múltiplos processos microgenéticos.

De qualquer maneira, mesmo que possamos conceber as articulações entre estes dos tipos de formulações de uma maneira flexível, móvel, inter- ou multideterminada, e repensada mediante uma articulação que seja mais dialética do que formal – o que por si já exigiria um esforço teórico considerável, que poucas vezes se encontra desenvolvido de um modo mais rigoroso em trabalhos sobre esta complexa questão do “desenvolvimento dos conceitos” em Vigotski (campo onde tem predominado algumas visões mais cognitivistas do que históricas e/ou dialéticas, salvo importantes exceções como, por exemplo, Fontana, 1993 e 1996, e Góes, 1997, entre outras), ainda res-

taria algo bastante importante por se explicar. Fica por se explicar exatamente qual seria o processo pelo qual a “significação do outro” determina/permite/possibilita ou passa a determinar/permitir/possibilitar a emergência de uma “significação para o outro” (isto é, de um “primeiro” para um “outro”, ou ainda: a significação que o “outro” tem/passa a ter para o “primeiro” no interpretante do “primeiro”) e, a partir desta, a (sobre)emergência de uma significação “para si”.

Pode-se falar dessa “passagem” (“transferência”, “reconstrução”, “conversão”, “apropriação”, “incorporação”, “internalização” ou “interiorização”) como mediada pela atividade tônico-postural e pelas emoções, e/ou pelas eco-praxias e depois pela “imitação” propriamente dita (em termos wallonianos – ver Wallon, 1979)? Ou, por outra vertente, poderia estar incidindo ainda neste processo, desde um subtexto vigotskiano, algum tipo de “sistema de sinais” em termos pavlovianos (os quais nem Wallon nem Vigotski parecem contrapor radicalmente)? Que outros princípios poderiam intervir aí? A idéia de “generalização”? Não estaria esta última ainda um tanto enraizada no binômio (também pavloviano, ainda que não somente) da “generalização-discriminação” de estímulos sensoriais – como um princípio de funcionamento do sistema nervoso? Para Vigotski (e não só para ele), a atividade nervosa superior implica necessariamente uma “ação reguladora”, pela ação de “centros reguladores” ou, ainda, do “princípio do dominante” (ver Valsiner e Van der Veer, 1996). Uma vez que a aferentação é muito mais vasta do que as possibilidades de vazão eferente correspondente, como mostra Sherrington (*apud* Vigotski, 1996 - p. 68), torna-se necessária a intervenção de um terceiro elemento (de controle) que regule a relação entre aferência e eferência e faça a devida seleção dos estímulos que poderão ter uma resposta correspondente. Mas este esquema neurológico de explicação, mesmo que triádico, também não nos parece satisfatório – quando precisamos pensar em redes complexas de constituição de sentido, e na medida em que os enlaces dessas redes, na quais estão inseridos os móveis sistemas funcionais cerebrais, se estabelecem em vias extra-corticais e configuram aspetos da experiência humana que talvez não possam ser deduzidos de sua base neuropsicológica, necessitando localizar-se num discurso teórico próprio. Algo que por si já nos coloca diante do problema teórico/epistemológico monumental referente às relações entre o biológico e o cultural numa abordagem histórico-cultural e ao próprio lugar da psicologia, como ciência com campo próprio e/ou como inclusa ora no campo das ciências biológicas ora no das ciências humanas (cujo objeto, segundo Foucault, recentemente inventado “mostra já o seu fim próximo”).

Que outros princípios poderiam intervir aí – na explicação de como as “palavras do outro” (e até, antes disso, as “palavras” que nem podem ainda ser definidas como tais, nem alheias nem próprias) podem tornar-se palavras “pessoais-alheias” e então “palavras pessoais” que possam ser pronunciadas já, por assim dizer, sem as aspas – como diz o Bakhtin da Estética da criação verbal (Bakhtin, 1992a)? Ou este seria um pseudoproblema, uma vez que se sabe que necessariamente elas se tornam “individuais” a partir das/nas/pelas “relações sociais”? Também não caberia, ainda, perguntar qual é a natureza das “relações sociais” nelas mesmas? Não são elas também de diferentes modalidades como mostra, por exemplo, Góes (2000) em suas análises sobre a brincadeira infantil (diferentes maneiras de referir-se

ao “outro” e/ou de o “outro” estar presente, diferentes maneiras de conceber e vivenciar relações sociais)? Ou seriam as relações sociais óbvias, auto-explicativas, ou mesmo inexplicáveis? Não me parece. Mesmo que as “explicações” não possam esgotar a totalidade das relações (e não deve ser mesmo esta a sua função), parece-me ainda importante conferirmos maior inteligibilidade aos nossos conceitos e às realidades sócio-semióticas a que eles se referem e que passam a interconstituir como mediação. Ainda que se trate de repensar o que significa “explicar”, na direção de aproximações com o “compreender” e/ou com o “interpretar” – ou justo pelo fato de necessitarmos fazê-lo – não me parece ser o caso de abandonarmos esta tarefa e o esforço metodológico (“metateórico”/ epistemológico) que ela implica.

3.3. Dificuldades interpretativas quanto ao papel das “relações sociais” no processo de significação

Quanto ao papel das relações sociais na constituição do complexo processo pelo qual emerge a significação “para si”, há também uma questão, no meu ponto de vista, bastante importante, referente à gênese histórica e cultural dos “modos de funcionamento da significação”. Isto é, o papel das “relações sociais” na constituição e transformação constante e/ou intermitente dos modos de funcionamento pelos quais se processam, por exemplo, as próprias relações de remetimento que vão: de um signo/significante a um objeto/referente; de um signo/significante a outro signo/significante; de um signo/significante a um interpretante/significado (relações semânticas, sintáticas e pragmáticas, respectivamente – nos termos de Morris, 1976). Seria de pensar um pouco melhor, no campo da pesquisa histórico-cultural, os processos pelos quais as interações humanas concretas (histórica e culturalmente situadas) intervêm sobre estes modos de funcionamento e/ou são constituídas por eles numa dinâmica que talvez possamos chamar de “enunciativa” – uma vez que a semiótica do signo, como diz Eco (1997), não pode equivaler à semiótica da enunciação e/ou do discurso (ainda que a palavra “discurso” por si só, sem solicitar uma “semiótica”, já chame inúmeras outras diferenciações advindas de diversos ou mesmo antagônicos “lugares sociais”). Até mesmo Luria (1986), num livro cujo título, não por acaso (mas por motivos teórico-epistemológicos), é “Língua e consciência” (“Iazik i soznanie”) e que, também não por acaso (mas por motivos mercadológicos-editoriais), foi traduzido no Brasil como “Pensamento e Linguagem – as últimas conferências...” faz uma distinção entre o que ele chama de estudo da palavra como “elemento” da linguagem, e o da “gênese da oração”, embora tal distinção certamente não recubra os termos da distinção feita por Eco.

Ora, os próprios modos de funcionamento da significação podem ser (e são) eles mesmos considerados “criações culturais”, na perspectiva de uma abordagem histórico-cultural, tão culturais quanto a arquitetura, a navegação, o trabalho fabril, os diferentes procedimentos e técnicas laborais e/ou artísticos, mas não idênticos a estes. Ora, um silogismo é uma invenção cultural, o sistema decimal e os demais sistemas aritméticos são invenções culturais, tanto quanto a álgebra ou a geometria, as línguas com seu léxico, suas regras de funcionamento, suas declinações e todas as suas categorias gramaticais também são invenções culturais, mas trata-se de invenções qualitativamente distintas porque constitutivas com relação aos posiciona-

mentos reais dos seres humanos como sujeitos de determinadas relações sociais – posicionamentos criados nestas/por estas/mediante estas invenções culturais. No entanto, há aqui também uma grande abreviação teórica no campo de muitas das pesquisas pautadas na abordagem histórico-cultural de Vigotski, há aqui um grande espaço vazio pelo qual precisaríamos transitar mesmo que para abrir outros vazios e nos insinuarmos neles. Em geral, para se tratar de questões relativas à dimensão social mais ampla da linguagem nestas pesquisas tem-se recorrido a Bakhtin (principalmente o de “Marxismo e Filosofia da Linguagem”) e a outros autores de diferentes abordagens não necessariamente inseridas numa tradição epistemológica próxima, mas nem sempre os nexos e as incongruências destes autores com as idéias de Vigotski, e/ou com o cerne de sua concepção sobre a subjetivação são explicitados.

Pode acontecer de estar se mantendo assim uma lacuna teórica considerável, pois mesmo que as aproximações mais ou menos ecléticas entre as diferentes abordagens sejam produtivas em termos de “entrelaçamento de vozes” no diálogo com os dados empíricos, poucas vezes os laços e contradições epistemológicos mais profundos são levantados em busca de articular uma postura metodológica mais consistente e/ou mais radical. De fato, não se trata de uma empreitada fácil, ou passível de ser levada adiante individualmente. Tanto mais pelo fato de vir se tornando hegemônica uma crescente “flexibilização” de noções como “coerência” e/ou “consistência epistemológica” o que pode indicar tanto uma “abertura dialógica” quanto uma tendência à instrumentalização do conhecimento teórico, reduzido a algo que pode-se “usar” ou não para melhor adequar conjuntos de dados empíricos a certos moldes acadêmicos. No entanto, a questão da necessidade de uma maior coerência epistemológica no campo das pesquisas de orientação histórico-cultural tem sido levantada tanto por autores como Duarte (2000a, 2000b) quanto, de maneira distinta, por autores como Rey (1997). Penso que, apesar da hegemonia das tendências empiricistas, o trabalho epistemológico permanece socialmente relevante embora não deva ter o objetivo de produzir qualquer forma de censura nem, conseqüentemente, pautar-se no princípio que exista uma unívoca “correta interpretação” dos princípios metodológicos “originais”, propostos pelos autores que tomamos como clássicos, mas sim na possibilidade de abrir a acirrar debates que nos conduzam ainda a outros e nos possibilitem “entrar em crise”. Em nome de “corretas interpretações” e de fidelidade a princípios “originais”, obras como a de Vigotski estiveram proibidas e inacessíveis durante décadas. Não entendo que haja impossibilidade e/ou “proibição” de se criar sínteses epistemológicas inusitadas e consistentes entre contribuições de autores a princípio vinculados a tradições distintas – trata-se, pelo contrário de um movimento fundamental à produção de conhecimento. Contudo, a articulação entre diferentes autores, em alguns casos, pode não produzir diálogos epistemológicos consistentes, mas reduzir-se uma prática de citação homogeneizante de “vozes” bastante distintas – sem destacar ou fazer acontecer uma tensão produtiva que poderia surgir do choque entre elas. Apagando diferenças, produzem-se entrelaçamentos “monológicos” daquelas “vozes” tornando-as subordinadas aos interesses do pesquisador, e o “princípio dialógico” se reduz a um recurso retórico ao qual se lança mão para escamotear o problema do ecletismo.

De todo modo, o que nos importa neste momento são os contornos de um problema teórico (e ainda não necessariamente “metateórico”) que se refere ao fato de que há diferentes planos e/ou modos sociais de funcionamento dos processos de significação e de que parecem haver alguns deles que se sobrepõem aos demais e talvez os determinem em inter-relações não simétricas. A “enunciação concreta”, i.e. socialmente situada numa relação não harmônica entre interlocutores cujos enunciados não começam nem terminam dentro de si, mas remetem ainda a um contexto e/ou a uma esfera de relações sociais mais ampla e/ou mais complexa, parece subordinar, num quadro teórico bakhtiniano (de resto também bastante plural, heterogêneo e entrecortado), os outros planos. Aqui, eu diria que uma “semiótica da enunciação” inclui a “semiótica do signo” e dá inteligibilidade a ela, embora também seja por ela suportada. Pode mesmo haver um certo “consenso” quanto a isso, mas a aceitação de tal jogo entre planos/modos sociais de significação, por si só, não explica ainda como tal subordinação acontece nem quais os nexos efetivos e possíveis entre, por exemplo, a questão do “princípio dialógico” em Bakhtin e “o princípio da mediação semiótica” em Vigotski – ou ainda entre a noção de “palavra significativa” como “microcosmo da consciência humana” (i.e. como unidade da análise) para o estudo da gênese da consciência como função de relações sociais) e a de “enunciado” como “unidade da comunicação verbal”.

A enunciação na perspectiva bakhtiniana parece estruturar-se/dinamizar-se como troca (partilha e luta) dialógica – troca desigual, assimétrica, situada no cruzamento de “gêneros discursivos” e “linguagens sociais” (ver Wertsch e Smolka, 1995) próprios a determinados grupos, instituições e/ou modalidades de relações sociais. Mas pode-se dizer ainda que o próprio “diálogo”, a própria modalidade dialógica de enunciação (se é que podemos falar assim), como tal, também só pode ser tratado(a) como uma “invenção social” (“invenção” aqui, talvez, num sentido “foucaultiano / nietzscheano” do termo – ver Foucault 1989). Em Giorgio Colli (1988) podemos ver traçar-se uma efetiva genealogia do “diálogo” a partir da emergência do pensamento grego arcaico e, então, da própria filosofia. Genealogia do diálogo que escava suas origens desde o “enigma” como um signo opaco e oracular, um desafio dos deuses (particularmente de Apolo), à emergência da filosofia (“amor à sabedoria” distinto da “sabedoria” dos antigos) como literatura – nos escritos de Platão onde a dialética socrática viria a cristalizar-se, torna-se estática. Processo que entre estes dois pontos extremos passa pela criação do, já em parte dessacralizado, “agonismo” (luta entre sábios, pela decifração de enigmas) e então pela invenção da própria dialética como “arte do diálogo” e da retórica como “arte do convencimento”.

Em Bakhtin (1987, 1997), talvez também possamos ver traçar-se uma “genealogia” (embora o termo, em sua acepção nietzscheana (ver Nietzsche, 1978), provavelmente não se aplique aos seus princípios metodológicos) de determinados “modos sociais de funcionamento dialógico” (se é que podemos chamá-los assim): os próprios diálogos socráticos; a menipéia antiga (relacionada à diatribe e ao solilóquio); e as produções carnavalescas medievais – nos quais residiriam as raízes do “romance polifônico” inventado por Dostoiévski (ver Todorov, 1992 e Bakhtin, 1997). Assim a própria “polifonia” como tal (palavra à qual se tem recorrido de um modo um tanto indiscriminado – ver Roman, 1992/1993) não é um “princípio constitutivo” de todo e

qualquer processo significativo, mas uma invenção social recente, um modo específico de articulação dialógica presente nos romances de Dostoievski, mas que nem mesmo o próprio Shakespeare teria materializado em cada uma de suas obras singulares, senão apenas no conjunto de sua obra.

Ora, cada relação de um “primeiro” com um “segundo” (numa dada relação “intersubjetiva”) há de ser mediada e/ou atravessada por “modos de funcionamento” que, como as diferentes “modalidades de diálogo” foram socialmente criados/produzidos/inventados, e continuam sendo constantemente recriados/reproduzidos/reinventados. Bakhtin também se interessa pela “réplica cotidiana”, mas mesmo esta, além de ter características próprias, provavelmente há de trazer também as marcas de outras tradições e “modos de funcionamento dialógico” que sobre ela incidem. Estes “modos de funcionamento” (cuja origem e relação interconstitutiva seria necessário explicar em cada caso) devem estar “encarnados” já no/pelo “segundo” com o qual o “primeiro” passa a se relacionar, e logo passarão a estar encarnados neste, realizando nele assim a existência ainda de um “terceiro” – necessário ao prévio posicionamento do “segundo”. Bakhtin fala também de um “terceiro”, mas não nos termos ainda assistemáticos que estamos pondo em jogo aqui, como forma de aproximação a um tema muito mais complexo – e no sentido de delinear os contornos de perguntas pertinentes a este tema. Mas isto, certamente, não pode ainda definir certas sutilezas do processo.

Os modos de funcionamento não são apenas “formas de estruturação”, mas “formas de estruturação” de determinados “conteúdos” em/com determinados “materiais”. O Bakhtin das “Questões de Literatura e Estética” (Bakhtin, 1987) discute, em termos estéticos, as relações entre “forma”, “conteúdo” e “material”. Vigotski (1999), ainda que de outro modo, também recorre a esta tríade em sua “Psicologia da Arte” – mostrando como não é o material por si que garante o conteúdo: uma escultura de um homem negro em mármore branco é o exemplo paradigmático, a forma dada pelo artista ao mármore branco permite que o conteúdo da escultura seja tangível com o material utilizado. Quando falamos das formas sociais de constituição da significação, vemos que o “outro” de nossa “díade”/“tríade” não provê ao “primeiro” apenas (a) *objetos/referentes* do mundo físico, da natureza, e do mundo cultural, da natureza transformada pela ação humana, que chegam até a criança por suas mãos (o “meio social” como mediador das relações da criança com o “meio físico” – em termos wallonianos) e (b) *signos/significantes* que indicam (e generalizam) tais objetos (ou seus traços) mediante (c) *significados/interpretantes* (signos dos signos), mas também (d) os *modos de funcionamento da significação* socialmente criados – que provavelmente articulam a relação dos três primeiros e são indissociáveis das práticas sociais humanas nos marcos de diferentes instituições e classes sociais. Modos pelos quais aqueles significados se produzem – e que já como “modos” carregam em si um determinado valor cultural, estético, político e/ou ético que pode plasmar-se em determinados interpretantes, seja tal valor explícito ou não.

É preciso admitir que estes termos não se recobrem totalmente, termos de Vigotski, Peirce, e Bakhtin. Se é possível aceitar a idéia de referente como aquilo a que o signo se refere, é preciso diferenciar em Peirce o objeto dinâmico (a coisa mesma fora do signo) e o objeto imediato (aquilo que dentro do

próprio signo diz respeito ao modo pelo qual o objeto é representado). Mas poderíamos aproximar as idéias de objeto e/ou de referente à de conteúdo? De fato quando Vigotski fala de “conteúdo concreto” da palavra, parece aproximar esse conceito à sua noção de “referência objetiva”, e o exemplo da escultura parece sobrepor a idéia de conteúdo à de referente. Mas isto não causaria uma certa confusão na medida em que tendemos a pensar o “conteúdo” mais como o significado mais genérico da obra do que como um referente específico? Quando o próprio Vigotski diz que Otelo de Shakespeare é “o ciúme”, isso implica em que esta obra não se refere ao ciúme de um homem em particular, mas a um conceito genérico-social de ciúme. Isso remete ao problema do significado como mediação entre o signo e o referente mas não apenas contemplando uma função referencial como também uma função generalizadora – o personagem Otelo e toda a obra Otelo não é signo apenas de um homem enciumado singular, mas signo do ciúme de um modo genérico (e aí reside a grandeza da obra para Vigotski). O significante é a realidade material presente, é o mármore branco esculpido, porque nesse caso a forma já não se pode alienar do material, mas o próprio mármore bruto também poderia ser também signo de algo. Na palavra o som é critério material também necessário mas não suficiente, no gesto pode-se dizer o mesmo quanto ao movimento que o realiza. O “significante” pode ser tomado como sinônimo de “signo”, enquanto materialidade presente que remete a um objeto não presente mediante um terceiro elemento, o “significado”. Mas é preciso entender essa indissociabilidade, pois o signo tomado apenas em sua materialidade enquanto significante, ou enquanto “material” (o mármore de que a escultura é feita, o som de que a palavra é feita, o movimento de que o gesto é feito), pode reduzir-se ao “estímulo-meio” de que falava Vigotski em seus primeiros trabalhos. Cabe então pensar melhor o que significa o “significado”, pois se o interpretante de Peirce é um “signo do signo” que remete ainda a outro signo etc., Vigotski já passa a falar do significado como uma “generalização” ou “conceito” e ainda como “a estrutura interna de operação do signo” – o que implica possivelmente o próprio modo pelo qual o signo remete ao signo do signo (seu interpretante) e/ou é sobreposto por ele, podendo assim referir-se ao objeto. Deste modo o significado em Vigotski talvez se aproxime mais de incorporar os itens “c” e “d” que citamos acima, na medida em que um “signo do signo” poderia deixar passar uma idéia de uma materialidade (mental) da materialidade (vocal, visual, tátil, etc.), sem explicar o modo de funcionamento pelo qual uma materialidade remete a outra nem as diferenças qualitativas entre elas. Restaria perguntar se é possível aproximar o conceito de “forma” ao de “estrutura interna de operação do signo” – a forma como o modo pelo qual é/está moldado o material de maneira a adequá-lo e fazê-lo contradizer ao conteúdo.

Mas nada é tão simples. Por um lado, em Peirce, cabe distinguir entre o “interpretante imediato” (o “potencial” de remetimento de um signo a outro já marcado no próprio signo, e/ou talvez ao seu uso social), o “interpretante dinâmico”, ou “intérprete” (que de certo modo se assemelha ao conceito de “sentido” em Vigotski, sendo definido como “aquilo que o signo efetivamente produz numa mente singular”), e ainda o “interpretante em si” (que implica a idéia de remetimento infinito que parece assemelhar-se ao conceito vigotskiano de “generalização”, mas não parece coincidir exatamente com ele). Por outro lado, a não ser talvez quando se refere às obras literárias, ao dito “pensamento primitivo” ou as origens etimológicas de determinadas pala-

bras, Vigotski não explicita uma grande atenção ao processo histórico-social que constitui determinados modos de funcionamento da significação – ainda que indique, por exemplo, que há diferenças entre as articulações da generalização nos conceitos que circulam nas práticas cotidianas em contraste com aquelas próprias ao processo de escolarização. Então, resta perguntar: como se dá o processo essencial pelo qual se enformam/conformam os tais “modos de funcionamento” nas relações efetivas entre os seres humanos de um dado lugar histórico-social? Como eles podem manter-se ao longo da história ao mesmo tempo em que parecem ser eles que fazem com que a história possa vir a ser? Quais as relações que os modos de funcionamento têm com os conteúdos e os materiais que constituem (e/ou dos quais/com os quais se constituem também)? Como essa trama que está “para além” do campo meramente “intersubjetivo” se realiza, se efetiva, também nele e necessariamente por ele? Dito de outro modo, procurando tratar em termos semióticos a metáfora que levantamos ao falar da questão da subjetivação: quais os modos de relações significativas que se estabelecem entre o “primeiro”, o “segundo” e o “terceiro”?

Dificuldades interpretativas quanto a “questões metodológicas”

A princípio me parece difícil atinar, numa abordagem histórico-cultural, tampouco numa abordagem “enunciativa” como a bakhtiniana, com uma teoria que opte metodologicamente por ocupar-se só, ou fundamentalmente, dos “modos de funcionamento da significação” mesmo que concebidos como criações culturais e históricas. Penso que tal opção seja algo que poderia nos fazer incorrer num “formalismo”, e/ou num “estruturalismo” e, em última análise, até mesmo num certo “instrumentalismo” (ainda que por outro viés), os quais não me parecem ser condizentes com o projeto explícito da teoria histórico-cultural – de se constituir como uma abordagem dialética (de cunho materialista e histórico) à constituição social dos processos psíquicos propriamente humanos. Aliás, estou inclinado a pensar que a própria especificidade do “cultural” e do “histórico” não pode mesmo ser contemplada de um modo satisfatório apenas mediante seus “modos de funcionamento”. Como pensar as formas sem seu conteúdo, ou sem seu material? Contudo, por outro lado, há uma crítica forte da Análise do Discurso ao chamado “conteudismo” de abordagens que tratam o processo interpretativo pelo viés da “Análise de Conteúdo” (ainda que, assim como no caso da A.D., haja diferentes vertentes em “Análise de Conteúdo”). Crítica esta que estaria vinculada ao fato de que as análises estritas de conteúdo não permitem dar lugar ao “discurso” – deixando de levar em conta suas “condições de produção”, sua relação com a “ideologia”, e com a dinâmica do “inconsciente”... Por fim, as “análises de conteúdo” (ou talvez um certo tipo de “análises de conteúdo”) correriam o risco de só interpretar o “texto” (em suas diferentes modalidades) com base num critério doxográfico que permitiria, no máximo, concordar ou não com seu conteúdo, naquilo que ele “diz” e/ou “quer dizer”, como se a função da linguagem fosse apenas a de remeter (de um modo ou de outro) a um certo referente – “função de remetimento” esta que poderia ser, de algum modo, checada empiricamente e/ou dedutivamente pelo “analista de conteúdo”. Doxografia, de resto, bastante criticada por Foucault (1995), para quem a “arqueologia” não deve se ocupar das diferentes opiniões (“doxa”) relacionadas a diferentes interesses de classe, mas com a “episteme” (única num mesmo período e numa mesma cultura) que é a própria condição de possibilidade para que as posições divergentes possam emergir.

Mas seria preciso entender melhor a natureza e a especificidade dessa crítica ao “conteudismo” pela A.D., uma vez que nem mesmo o Bakhtin “crítico do formalismo” (“mais formalista do que os formalistas”, em função de uma adesão mais radical ao romantismo do que aquela dos próprios formalistas – hesitantes entre as premissas “clássicas”, aristotélicas, e as românticas – ver Todorov, 1992) parece escapar totalmente dela (ver Orlandi, 1997). Já as relações do Bakhtin de “Marxismo e Filosofia da Linguagem” e também o da “Estética da criação verbal” com o Foucault de “As palavras e as coisas” parecem ser bem mais tensas, pois o primeiro trata a linguagem da perspectiva das lutas sociais que se realizam na arena do signo, enquanto este último, em sua arqueologia, reduz à doxografia as diferenças entre as posições entre classes com interesses distintos. Um insinua a “morte do homem”, enquanto o outro proclama que “não há nada morto de forma absoluta”. Por

outro lado, há pontos em que se tem levantado aproximações entre Bakhtin e Nietzsche (forte fonte para Foucault), ainda que, certamente por caminhos distintos, uma vez que o russo mostra a “importância, para a cultura, de elementos que foram sufocados durante séculos pela repressão social – o sexo, o dionisíaco na relação com o mundo, o que há de vital em tudo o que se relaciona com as partes baixas do corpo. Em suma algo muito próximo do que já nos transmitira Nietzsche, embora com pressupostos diferentes” (Schnaiderman, 1997 – p. 16). Seria a luta entre o romantismo e o pensamento “clássico”, aristotélico, um dos pontos nevrálgicos desse debate? O problema da crítica e/ou adesão a um Aristóteles que privilegia as formas da razão em suas estruturas lógico-gramaticais?

Já Vigotski, que veio a ganhar a capciosa alcunha de “o Aristóteles moderno”², por sua busca obstinada por compreender a formação dos conceitos, fala da necessidade de conciliar as análises “estrutural” e “dinâmica”, pois uma não teria sentido sem a outra, na composição da análise explicativa do desenvolvimento humano (Vigotski, 1997) à qual, em outro lugar (Vigotski 1989a – cap. 5), ele chama de “histórica” e/ou de “genético-causal”. Uma análise que visa “processos” e não “objetos” estanques, que pretende encarar tais processos “genotipicamente” e não “fenotipicamente” (de modo trabalhar com sua “essência” e não com suas “aparências”), e que busca na gênese a descristalização de processos “fossilizados”. Todos esses três requisitos metodológicos implicam um significado peculiar para os termos em questão: (a) a idéia de “processo” implica a de história como movimento constitutivo: “*Estudar alguma coisa historicamente significa estudá-la no processo de mudança*, esse é o requisito básico do método dialético (...) uma vez que ‘é só em movimento que um corpo mostra o que é’ [noção de Aristóteles]” (Vigotski, 1998a – p. 74, grifo no original); (b) a idéia de análise “genotípica” implica uma linha espinosiana, para Espinosa (1979) só é possível explicar o que é algo pelo movimento de sua gênese, do mesmo modo, a noção de “essência” opõe-se a de aparência no sentido marxista “se as aparências coincidissem com a essência não seria necessário ciência”, não tem uma conotação idealista e aproxima-se também da noção espinosiana, em que a essência identifica-se com a existência; (c) a questão dos “fósseis”, implica em resgatar o processo histórico que constituiu processos que ora aparentam ser estanques e/ou não ter uma gênese complexa. Temos em Vigotski uma explicação³ genético-causal do desenvolvimento humano e/ou uma explicação dos processos psíquicos propriamente humanos como determinados em/por seu desenvolvimento histórico – formulações que podem produzir sentidos distintos: no primeiro caso, uma “teoria histórico-cultural do desenvolvimento”; no segundo, uma “teoria dialética da gênese histórica do psiquismo humano concreto”.

Em outro lugar ainda, Vigotski (1987, 1989d, 2001 – caps. 1 e 7) fala também de análise por “unidades”, em oposição à análise por elementos (herança marxista: a mercadoria como unidade de análise para a crítica da economia política), e diferencia a análise “genética” da “funcional”, vendo van-

2 Vigotski é leitor de Aristóteles e também, principalmente leitor de Marx – lembremos que para Marx o grande filósofo da antiguidade não é Platão, mas Aristóteles.

3 Já Bakhtin (1992a) talvez preferisse não falar de “explicação” nesse caso, uma vez que diferencia “explicação” e “compreensão”, sendo aquela própria às ciências naturais e esta às ciências humanas.

tagens nesta última e tomando-a como modo de proceder ao estudo das relações entre pensamento e fala, e das origens sociais da “fala interior”. Na linha de contemplar, juntamente com os aspectos “estruturais”, os aspectos “dinâmicos” do desenvolvimento humano e/ou da vida humana (i.e. aqueles situados numa relação social concreta e não apreensíveis pelas suas estruturas mesmo que mutáveis), também se fala do conceito vigotskiano de “situação social de desenvolvimento” – lembrado por Valsiner e Van der Veer (1991) e também ressaltado por Rey (2000). Talvez outra maneira indicada por Vigotski de se contemplar a “situação social” poderia ser possibilitada pelo conceito de “drama” – como dinâmica de ações significativas e feixe contraditório e tenso de diferentes papéis sociais experimentados pela pessoa nas diferentes relações sociais nas quais se posiciona e é posicionada como sujeito destas mesmas relações (ver Delari Jr., 2000; Melo, 2001; e Pino, 1999 e 2000).

Conceito este, que em sua formulação mais radical por parte de Politzer, talvez suponha o total descarte de noções como “funções”, “funcionamento”, “estruturas”, “formas”, e particularmente “processos”, às quais ele condena como “metafísicas” (na medida em que são abstraídas do conteúdo vivencial socialmente situado), tanto quanto o faz com outros conceitos que considera demasiado abstratos e radicados numa noção metafísica de interioridade como o “inconsciente” freudiano (ver Politzer 1998). Para Politzer cabe lidar com as “cenas”, os “atos”, eventos ou episódios significativos singulares constantemente re-significados no drama da vida real, em diferentes esferas de seu acontecimento social, inclusive, e particularmente, como presentes no processo psicanalítico – desde que não rebatidos/capturados por conceitos “metafísicos” como o inconsciente (entendido como instância produtora de um sentido unívoco ainda que oculto, como lugar de significados “internos”, “ocultos”, dicotomicamente opostos e conflitantes com relação aos “externos”, “manifestos”). Politzer busca fazer uma crítica radical ao conceito de “interioridade” da experiência subjetiva, tal como concebida desde Descartes, e tal como atravessa toda a epistemologia da chamada “psicologia clássica” à qual caberia contrapor uma “psicologia concreta” – a cujo posto a psicanálise de Freud seria uma forte candidata, surpreendentemente seguida de perto pelo behaviorismo de Watson. “É desta maneira que se justifica a aproximação inesperada que fazemos entre o behaviorismo e a psicanálise. Os dois correspondem a uma reviravolta contra a abstração, que é o caráter fundamental da psicologia clássica: são duas tentativas de introduzir a análise concreta numa disciplina que só conhece até aí devaneios abstratos” (Politzer, 1998 – p. 192). Nem por isso Politzer deixa de ver limites no behaviorismo, pois entende que esta abordagem desconsidera o papel metodológico do “relato”. Discussão complexa que caberia retomar posteriormente. De todo modo, fica claro que Politzer propõe que a psicologia aprenda com o teatro: “Tomamos o termo ‘drama’ na sua acepção mais inexpressiva, descolorida ao máximo de todo o sentimento e todo o sentimentalismo; na acepção que ele deve ter para um encenador; em resumo, na sua acepção cênica. O teatro deve imitar a vida? A psicologia, para escapar de uma tradição milenar e para retornar à vida, talvez deva imitar o teatro” (Politzer *apud* Gabbi Jr., 1998 – p. XII).

Nesse sentido, Politzer talvez siga uma linha que se inscreva, de algum modo, numa tradição “romântica”, no sentido de parecer atinar com uma certa

tendência “trágica” e “dionisiaca” que atravessa todo romantismo alemão (movimento próprio ao período de 1780 a 1830), cujas influências se farão presentes, de algum modo, em Nietzsche (com sua crítica ferrenha a toda a “metafísica”, a toda “interioridade”, elogio do puro ato, ainda que como atualização de uma potência mais primordial, mas sempre como acontecimento poético e/ou “auto-poético” indomável) e, quem sabe, por co-extensão, também em Foucault “leitor de Nietzsche”. Ainda que, no meu modo de ver, Foucault pareça ainda supor, ou construir/inventar algumas “estruturas”, como as “espistemes” da cultura européia ocidental na Renascença, Idade Clássica e Modernidade (as quais articulam-se em grandes “regimes de signos”, que descontinuamente sucedem-se no tempo e caracterizam-se principalmente pela “semelhança”, a “representação” e a “interpretação”, respectivamente – ver Foucault, 1995). Contra minha incipiente interpretação, Piaget (1979), como um estruturalista maior, nega a presença, na arqueologia foucaultiana, de uma estrutura de conjunto, e para o genebrino só pode haver estrutura se for de conjunto, i.e., se ela se organizar sempre em direção de uma totalidade mais abrangente que dá sentido às subestruturas que a compõe (i.e. uma totalidade que proporciona relações de continuidade entre as subestruturas), as quais não podem explicar a estrutura de conjunto e necessitam ser explicadas por ela. Em consonância com uma herança da Psicologia Estrutural (ou psicologia da Gestalt), Piaget entende ser impossível entender as partes de modo elementarista, é preciso sempre remeter ao todo (cujas leis de funcionamento têm autonomia por não poderem remeter à simples soma das partes) – e o todo é a estrutura. Por isso Piaget fala de Foucault como autor de “um estruturalismo sem estruturas” (Piaget 1979 – pp. 104-110).

Por certo, se há algo que Foucault não busca é uma totalidade e, além disso, não opera com o conceito de uma continuidade necessária ao processo histórico. Pelo contrário, vê na descontinuidade uma possibilidade de romper com qualquer “dialética”, que ordene o fluxo da história, pois a dialética, no seu modo de ver, implica sempre “sínteses superadoras”, as quais, por sua vez, são encaradas como uma articulação mais completa da própria “totalidade”. Segundo Foucault, “para libertar a diferença precisamos um pensamento sem contradição, sem dialética, sem negação: um pensamento que diga sim à divergência; um pensamento afirmativo cujo instrumento seja a disjunção; um pensamento do múltiplo – da multiplicidade dispersa e nômade que não limita nem reagrupa nenhuma das coações do mesmo; um pensamento que não obedece ao modelo escolar (que falsifica a resposta já feita), mas que se dirige a problemas insolúveis, quer dizer, a uma multiplicidade de pontos extraordinários que se descobre à medida que se distinguem as suas condições e que insiste, subsiste, num jogo de repetições” (1997 – p. 68). Nesse incansável elogio do devir e na incessante contraposição aos “processos” que tendam a se estabilizarem num circuito fechado, talvez Foucault acabe partilhando de uma certa herança “poltzeriana” que na França se estendeu inclusive a Lacan – outro autor, que no meu entendimento, a princípio não demonstra abandonar totalmente as estruturas, mas que de qualquer modo é tido como um dos importantes herdeiros da psicologia concreta de Politzer. Como lembra Mariguella (1998) “toda uma geração de pensadores – entre eles Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan e Michel Foucault – chegou a Freud pela letra politzeriana”.

Mesmo que nos pareça algo inusitado, vale lembrar que o próprio Luria (1992), com sua imensa bagagem empírica/experimental no campo da neurociência, a qual em alguns casos tem sido apropriada num viés comportamentalista, tem uma discussão metodológica interessante sobre as diferenças e confluências do que ele chama de “ciência romântica” e “ciência clássica” e tenta combinar as duas em seu próprio trabalho – no que foi notavelmente seguido, ainda que não sem determinadas reformulações, pelo celebrado Oliver Sacks – que explicitamente ressalta sua dívida intelectual para com o primeiro, o qual considera “um pioneiro de uma medicina nova e mais profunda” (Sacks, 1988 – p. 11). Talvez isso se dê porque, desde o início, esta mesma bagagem empírica de Luria seja relativa a uma laboriosa experiência clínica. Mas Vigotski mesmo, apesar de sua paixão por Hegel e de sua leitura de Nietzsche (dois antagônicos interlocutores do romantismo), ao menos num primeiro olhar, não parece inscrever-se tanto numa tradição romântica, certamente não pelo viés nietzscheano, e talvez nem indiretamente, via Politzer – cuja obra também conheceu. Sim, é certo que as ligações de Politzer e dos demais, aos quais acabei de me referir, com uma certa “tradição romântica” são aqui apenas uma hipótese remota articulada por um sincretismo meu. Mas, de fato, falando agora de um modo mais analítico, Vigotski não parece fazer uma opção metodológica similar à politzeriana, pois não abandona a noção de “processo” (ainda que busque tomá-la não de modo metafísico, mas como movimento histórico), nem a de “função” e, tampouco, a de “estrutura”. O significado específico desses conceitos em Vigotski precisa ser interpretado.

Além disso, em sua ênfase sobre as explicações pela gênese, Vigotski tem uma dívida intelectual maior com Espinosa do que com Hegel – donde sua radical oposição ao dualismo cartesiano do qual toda a psicologia do seu tempo estava impregnada. Mas Vigotski está, de qualquer modo, preocupado também com a questão da “dinâmica”, da “situação social de desenvolvimento”, não concebe estruturas ou funções de um modo desencarnado com relação aos processos semânticos, nem tampouco com relação aos aspectos sensíveis e emocionais da significação – “se, por pensamento puro, entende-se uma atividade da razão livre de quaisquer percepções sensíveis, então o pensamento puro é uma ficção, uma vez que o pensamento liberto de todas as idéias é pensamento *vazio*...” (Vigotski, 1989b – pp. 66-67, grifo no original). E fala de uma relação dialética entre conteúdo e forma em suas análises da obra de arte (Vigotski, 1999) e também no desenvolvimento da criança em termos das idades de crise (ver Valsiner e Van der Veer, 1991). Aliás, Vigotski (1991) no seu livro sobre “O significado histórico da crise da psicologia”, move toda sua crítica epistemológica buscando posicionar a dialética como um princípio metodológico geral do pensamento de uma nova psicologia que estaria por construir-se. A “psicologia geral” como reflexão metodológica/epistemológica sobre as diferentes “psicologias aplicadas”, deverá ser a “dialética da psicologia”. Para Vigotski, numa de suas recorrentes paráfrases bíblicas, a dialética seria a “pedra rejeitada pelos construtores, que viria a tornar-se pedra angular”.

Pode-se ver aqui um certo “ecletismo” metodológico em Vigotski, ou talvez tenhamos, ao invés disso, um produtivo “entrelaçamento de múltiplas vozes”. Mas também pode ser que não se trate necessariamente só de uma coisa ou de outra e que seja possível também encontrarmos, a partir de uma análise rigorosa, uma coerência interna mais profunda na busca metodoló-

gica de Vigotski. Mas este é apenas um aspecto da discussão, daí a tomarmos a possível coerência interna de Vigotski como paradigmática para os estudos contemporâneos é um outro passo, no qual intervirão outras mediações – emergirão outras interposições. Quanto a isto também caberia uma investigação detalhada que permita entender melhor quais seriam as articulações possíveis entre a análise “funcional” (estrutural?) e a análise “histórica” e/ou genético-causal (dinâmico-estrutural? funcional-dinâmico-estrutural?), que pode articular (e/ou já articula) os domínios filogenético, sociogenético, ontogenético e microgenético – ainda que nas pesquisas do próprio Vigotski e dos pesquisadores contemporâneos que se pautam numa abordagem histórico-cultural estes domínios não tenham sido nem venham sendo, evidentemente, trabalhados de um modo eqüitativo e/ou que articule sempre todos os domínios e/ou os leve em consideração atribuindo-lhes um mesmo peso explicativo. No mais: se Foucault parece negar a mesma “dialética” que Piaget reivindica para si, seria possível radicalizar a dialética marxista de Vigotski numa via não “escolar” e que seja mais dirigida ao devir e ao conflito constitutivos? Uma dialética que torne-se capaz de comportar a constante e afirmativa (re)inscrição da diferença como um princípio imanente, sem banir a negação, negada por Foucault? Tomara que questões como essas nos dirijam “a problemas insolúveis”.

Outros pontos correlatos às dificuldades e linhas interpretativas já destacadas

Há alguns outros pontos de discussão que são de difícil tratamento teórico e que são correlatos às dificuldades de interpretação teórico-metodológica que foram esboçadas acima. Alguns deles referem-se a aspectos específicos dos temas anteriormente delineados, outros implicam elos de ligação a serem desenvolvidos entre eles, outros ainda situam-se em zonas muito fluidas na organização de minha interpretação quanto ao modo de operar efetivo e/ou potencial da abordagem histórico-cultural a partir das formulações de Vigotski e daqueles que com elas tem se posto a dialogar. São pontos que não foram destacados anteriormente, mas que necessitarão tanto quanto os anteriores, um desenvolvimento posterior, em trabalhos teóricos e empíricos específicos. De todo modo, no meu percurso, a apresentação desses pontos é necessária para caminhar na direção de uma melhor formulação de “problemas” para estes possíveis trabalhos a serem desenvolvidos posteriormente. Como diz Vigotski, “para seguir adiante há que marcar um caminho” (1991 – p. 259). Se isto é válido para a formulação epistemológica da dialética como a princípio geral de uma teoria histórico-cultural, pode também ser válido para a formulação de um programa de estudos que busca aproximar-se de uma melhor compreensão da atualidade desta mesma teoria. Nesse sentido, penso que o principal movimento semiótico a se buscar agora é o de, na medida do possível, converter “princípios” em “problemas” – uma vez que determinados princípios tendem a tornar-se demasiado óbvios, tão óbvios quanto vagos.

5.1. O problema da internalização/externalização

Correlato ao esboço de uma linha interpretativa quanto à questão geral da “subjetivação”: *o problema da internalização/externalização*. O problema da “internalização” permanece sendo importante na abordagem histórico-cultural, seja pelo fato de que já têm surgido vários questionamentos quanto à pertinência deste conceito, algumas delas vinculadas à desconfiança com relação a um provável resquício cartesiano na incidência aí de uma certa noção de “interioridade”, mesmo que entendida com produzida *a posteriori*, em função de uma relação social semioticamente mediada e situada cultural e historicamente. Seja porque abrir mão do princípio de que há uma distinção qualitativa entre objetividade e subjetividade poderia implicar num empirismo mecanicista que a abordagem histórico-cultural procura justamente descartar. Se, para Vigotski (tanto quanto para Janet, Baldwin e outros), a “internalização” é um conceito importante, parece ser justamente porque não se pode pressupor uma “vida interior” pré-existente como na “psicologia clássica” criticada por Politzer, e também pelo próprio Vigotski, a seu modo. Se há algo “interior” é porque foi “interiorizado” (embora, como vimos, o processo semiótico pelo qual isso dá não possa ser explicado de um modo simplista). Embora isso não elucide ainda a questão da “atividade criadora” que recompõem os elementos, antes existentes enquanto no curso concreto de determinadas relações sociais, em sínteses novas e inusitadas como na i-

maginação ou nos sonhos... Para o behaviorismo não há necessidade de um conceito de internalização porque todos os fenômenos mentais são tidos como uma abstração metafísica, e, se acaso existirem, é como epifenômenos que devem ser tratados. Para Politzer é preciso abolir a interioridade e ficar com o “drama” e com o “relato” – mas como isso poderia se dar? Como pode haver teatro sem o “subtexto” – que o teatrólogo Stanislávski considera fundamental? Como pensar um “relato” cuja significação esteja apenas naquilo que está sendo pronunciado? Além das questões quanto à “internalização”, que de fato são muitas, creio que seja relevante destacar um conceito correlato que está implícito e/ou pressuposto a ele mas que nem sempre é explicitado ou problematizado que é o da “externalização”, o qual mereceria ser trabalhado pelo menos por dois motivos interdependentes: (a) se o processo que vai do inter ao intra-psíquico não é transparente ou óbvio e merece estudo, aquele que vai do intra ao interpsicológico também não é algo evidente ou transparente – além disso é possível que ele não se dê exatamente do mesmo modo pelo qual se dá o primeiro, pois o caminho numa direção inversa talvez não necessariamente seja espelhado. Além disso se coloca o problema complexo da simultaneidade dos dois processos numa dinâmica unitária e contraditória (não se trata de um dualismo interno/externo, mas de relações interconstitutivas que não são homogêneas, uniformes ou harmônicas); (b) o problema da “externalização” é também um problema metodológico (tanto no sentido epistemológico quanto no de reflexão sobre como conduzir o processo de pesquisa) na medida em que não é possível estudar os processos “internos” senão mediante sua exteriorização, suas pistas, indícios ou vestígios. Problema que coloca-se ao lado da pressuposição da constituição das funções intrapsíquicas como conversão daquelas interpíquicas, ao longo da ontogênese – como no caso da paradigmática formulação vigotskiana sobre a “internalização da fala egocêntrica”.

5.2. O problema do papel da “fala egocêntrica”

Correlato aos problemas da interpretação, como mediação semiótica, e ao seu papel no processo de subjetivação: *o problema do papel da chamada “fala egocêntrica” e de outras modalidades de processos significativos que compõem a fala interior e/ou as falas interiores.* Ligado ao problema da internalização como processo semiótico e, portanto, ao processo social de subjetivação, está colocado, em Vigotski, o problema da chamada “fala egocêntrica” como elo genético intermediário entre a “fala social” (externa) e a “fala interior”. Aqui Vigotski trata da internalização/subjetivação em termos ontogênicos, mas há muitas questões por serem trabalhadas com relação a isso, três delas poderiam ser colocadas nos seguintes termos: (a) como fica a dimensão “interna” (aspas por conta do problema “5.1”) da significação enquanto a fala egocêntrica ainda não foi “interiorizada”? (problema levantado, em termos mais complexos, por Smolka, 1993); (b) como fica a questão das relações da fala egocêntrica internalizada (dita “predicativa” em termos sintáticos, e articulada com características semânticas como a “aglutinação”, o “influxo de sentidos” e a “predominância do sentido sobre o significado”) com outras modalidades de fala interior apontadas pelo próprio Vigotski (como a “memória verbal”, de Charcot, a “fala sub-vocal”, de Watson e outros e o misterioso “antecedente inexplicável”, de Golstein)? Ou seria possível sustentar que todas estas outras modalidades simplesmente não existis-

tem? Não haveria diferentes transições e/ou transformações onto e micro-genéticas entre elas? (c) Como considerar as relações dessa fala dita egocêntrica (por falta de um termo mais apropriado) com diferentes modalidades de signos não-verbais e/ou de articulações entre estes?

5.3. O problema do lugar para o conceito de “inconsciente”

Correlato aos problemas da subjetivação, da interpretação e da internalização: *o problema do lugar para o conceito de inconsciente*. Uma das grandes lacunas na abordagem de Vigotski tem sido a questão do seu (não) tratamento teórico quanto ao problema do inconsciente. Vigotski enfatiza a consciência, e seu conceito de consciência não é restrito ao do “consciente” (como aquela “ponta do iceberg” na primeira tópica freudiana), pois implica continuidade e descontinuidade e aspectos cognitivos e afetivos, em um processo que não é de total controle, pois “segue rumos diferentes” em meio aos múltiplos aspectos da experiência e da atividade humana aos quais não pode estar voltado, em sua totalidade, num mesmo instante (ver Delari Jr., 2000). Este autor, em nenhum momento, nega o inconsciente, mas, em alguns lugares, o vê como uma “diferenciação relativamente elevada da consciência” (Vigotski, 1989d – p. 78), enquanto em outros o coloca como um problema epistemológico importante para a psicologia e que só poderia ser tratado adequadamente por uma perspectiva dialética (Vigotski, 1996b). Além disso, Vigotski considera a resposta de Freud para o problema do inconsciente excessivamente biologizante, de modo que vê o mérito da psicanálise mais na formulação de uma boa pergunta do que no seu modo de respondê-la. Por um lado, elogia a formulação de Freud sobre o problema da “pulsão de morte”, dizendo que ela não é um caminho fácil, mas “uma trilha alpina sobre os abismos para aqueles que não padecem de vertigens” (Vigotski, 1991 – p. 303). Por outro, não vê aí uma resposta necessariamente adequada, e coloca sua ênfase argumentativa na noção de que “a ciência também tem necessidade desses livros: livros que não descubram verdades, mas que ensinem a buscar a verdade, ainda que não a tenham encontrado” (idem – p. 303) – para uma exposição detalhada sobre as relações da psicanálise com a nascente psicologia marxista soviética, no início do século XX, ver Valsiner e Van der Veer (1996 – cap. 5). Pesquisadores que se pautam numa abordagem histórico-cultural têm recorrido também em seus trabalhos às contribuições da Análise do Discurso, a qual dá um lugar importante para o conceito de inconsciente. Como ficaria assim a relação de uma tal abordagem com a de Vigotski? Além disso, muitos de nós temos trabalhado com conceitos de Bakhtin (ou Volochínov), que também critica a psicanálise e conceitua o inconsciente basicamente como aquilo “que não está sendo posto em diálogo” (ver Stam, 1992) – sendo a atividade consciente dialógica em sua própria constituição. Ora, uma vez que o diálogo não está sob total controle de um sujeito individual e é, em sua própria constituição, perpassado pela descontinuidade e pela imprevisibilidade, o inconsciente teria uma inscrição imanente à própria atividade consciente e não seria uma “instância” à parte, estruturada por uma lógica própria. De qualquer modo, as críticas de Bakhtin (Volochinov) ao freudismo não têm sido necessariamente consideradas, seja para serem refutadas seja para serem tomadas como contribuição para nossas pesquisas. Parece haver um consenso tácito quanto o caráter inabalável da monumental criação freudiana que atravessa ain-

da diferentes leituras contemporâneas. Por outro lado, se o elogio e a crítica politzeriana à psicanálise nos forem pertinentes na busca de uma “psicologia concreta” de orientação histórico-cultural, porque teríamos que nos ocupar justamente daquilo que Politzer rechaça como mais metafísico na psicanálise: o conceito de “inconsciente”? De fato trata-se de um problema interessante, pois Lacan, leitor de Freud (e de Politzer), certamente não abandona o conceito de inconsciente, mas o reformula em termos lingüísticos. Seria a lingüística estrutural, tomada por Lacan neste seu empreendimento, compatível com uma “filosofia marxista da linguagem” como a de Bakhtin, que busca rechaçar a todo custo o “objetivismo abstrato” de Saussure? Outro recorte, seria a Análise do Discurso de Pêcheux (1988) uma via epistemologicamente adequada para aproximar o conceito de inconsciente à teoria histórico-cultural? Seria melhor continuarmos a deixar esse problema de lado, “não pronunciado” ou não “posto em diálogo”? Por incrível que pareça, já temos nos deparado com iniciativas de orientação psicanalítica em dialogar com as contribuições de Vigotski sobre a questão da linguagem, tema central tanto na teoria histórico-cultural quanto na psicanálise, como Goldgrub (2001) – seria a psicanálise mais vigotskiana do que a teoria histórico-cultural é freudiana? Enquanto isso, praticamente inexistem trabalhos mais densos sobre o inconsciente a partir de uma abordagem propriamente histórico-cultural, sendo Ratner (1994) uma exceção a ser levada em conta. De fato, trata-se de um campo vastíssimo, pois o conceito de inconsciente obviamente não remete apenas a Freud e seus seguidores e/ou dissidentes, possuindo raízes teórico-filosóficas anteriores e desenvolvimentos não inscritos na tradição psicanalítica – como Bassin (1981), numa interpretação materialista-dialética soviética, e, numa vertente bem distinta, Deleuze e Guattari com o seu polêmico “Anti-Édipo”. Contudo, além de toda a luta epistemológica própria a este campo, há algumas questões concretas importantes a considerar: (a) não temos o controle de todos os significados possíveis para aquilo que dizemos, e se nosso modo de compreender é, de fato, dizer uma contra-palavra, como diz Bakhtin, não teremos controle também do modo pelo qual compreendemos o que nos é dito; (b) não “interiorizamos” (se é que há “interiorização”) somente aquilo a que atribuímos um sentido consciente ou que tenha um significado simetricamente “compartilhado” com o “outro”; (c) as transições da fala ao pensamento e do pensamento à fala não são lineares, tampouco transparentes, como já o mostra o próprio Vigotski (no celebrado texto “pensamento e palavra” – capítulo 7 de “Pensamento e linguagem”, e também em outros lugares, como Vigotski, 1996c); (d) as esferas afetivo-volitivas, às quais Vigotski se refere (no mesmo capítulo 7) como essenciais para a compreensão do significado de qualquer enunciado, não recebem neste mesmo texto um tratamento teórico correspondente a outros aspectos ali colocados; (e) se a vida humana é drama de papéis sociais e o sujeito é “sujeito de relações”, como se dá o trânsito dos sentidos de uma relação para os de outra? Por que alguns modos de relacionamento com o outro podem prevalecer mesmo quando pretendemos agir exatamente do modo oposto?

5.4. O problema das emoções

Correlato aos problemas da subjetivação, da interpretação e do inconsciente: *o problema das emoções*. Trata-se também de um problema que tem interface com o que acabamos de colocar acima. Numa perspectiva histórico-cultural, sempre há emoções, elas estão sempre presentes e são contíguas e inalienáveis com relação a toda a atividade humana. Mas as emoções são distintas em diferentes relações e são distintas em função de se tornarem mediadas por significações culturalmente produzidas. De qualquer modo, todo ato significativo é também ao mesmo tempo um ato afetivo. Mesmo no conceito vigotskiano de consciência isto está presente – ainda que de forma talvez pouco trabalhada. Há um trabalho extenso de Vigotski sobre as emoções que é publicado no sexto volume de suas obras escolhidas e ao qual no Brasil ainda não tivemos acesso. Temos também um texto “sobre as emoções e seu desenvolvimento na infância” – no qual Vigotski (1998) dá mostras de não ser exatamente o racionalista que em outros lugares aparenta ser, mas antes, digamos, um “tipo diferente de racionalista”. Ele discorda da psicologia racionalista tradicional que diz que o curso do desenvolvimento das emoções as levará ao desaparecimento ou uma total secundarização, mas, ao mesmo tempo, procura afirmar que a vida humana produz novas sínteses entre as emoções e as significações que levam ao surgimento de “emoções mais elevadas”, como as que vivenciamos numa relação com grandes obras de arte, emoções estas que exigem um alto grau de distanciamento e abstração. Para Vigotski, no drama da vida humana, “idéias se convertem em paixão” – como ele diz ao parafrasear Espinosa para pensar a dinâmica do jogo infantil (Vigotski, 1989a – cap. 7). Seriam emoções propriamente humanas mediadas culturalmente. Em outros lugares fala, de passagem, da mediação cultural de emoções como o ciúme – para demonstrar a idéia da organização sistêmica e a estrutura semântica das funções da consciência (1996d). Antes de mais nada, esteve preocupado com a questão das sínteses emocionais proporcionadas pela fruição de uma obra de arte, mediante a experiência da contradição entre forma e conteúdo própria a composição da obra como signo (ver Vigotski, 1999). De qualquer modo, há um certo silêncio quanto a estas questões em muitos de nossos trabalhos contemporâneos numa abordagem histórico-cultural, sendo Fernando Rey uma importante exceção (ver Rey, 1999, 2000). De fato, autores ligados à psicologia social têm se aproximado, há algum tempo, dessas questões, ainda que não necessariamente pela via da teoria histórico-cultural, embora não deixem de dialogar com ela – ver, por exemplo, Lane e Araújo (1999); além de Lane e Camargo (1995), que tratam diretamente do texto de Vigotski sobre o “desenvolvimento das emoções na infância”. A busca de uma relação com Wallon parece inevitável, contudo, não se trata de uma tarefa simples e não há consenso quanto à ênfase na atividade tônica poder ser compatibilizada com uma análise sócio-semiótica. De fato uma questão central aqui seria: quais as relações entre a mediação semiótica e as emoções? Por certo, o problema da mediação semiótica por si já é extremamente complexo e o fato de sua formulação não ser evidente, óbvia ou transparente já nos coloca muitos desafios só no que se refere à sua própria formulação. No entanto, a ausência de uma reflexão crítica sobre o papel das emoções nesse processo pode ser índice de pelo menos dois riscos que podemos estar correndo: (a) o de cair numa explicação semiótica abstrata, racionalista e/ou mesmo, noutra via, empirista, pragmatista; ou (b) de cometermos uma re-

dução epistemológica ao elegermos um único princípio que explique todos os fenômenos, algo contra o que Fernando Rey tem nos alertado e que o próprio Vigotski (1991) rechaça, em sua crítica metodológica às diferentes correntes psicológicas de seu tempo.

5.5. O problema da ação e da ação compartilhada

Correlato aos problemas da subjetivação, e aos demais dele decorrentes: o *problema da ação e da ação compartilhada*. De início, numa primeira aproximação às contribuições da psicologia marxista soviética, alguns de nós não víamos e/ou não tínhamos como perceber uma ruptura epistemológica radical entre a teoria da atividade de Leontiev, chamada teoria sócio-histórica da atividade, e as contribuições de Vigotski, em sua teoria histórico-cultural. De fato, se a distinção entre eles leva a uma ruptura epistemológica radical é algo que mereceria ainda discussões mais apuradas, e o modo como se interpreta o lugar do marxismo na articulação metodológica de cada vertente poderia ser uma questão norteadora nesse sentido. No entanto, ao longo do tempo alguns autores têm mostrando importantes diferenças entre estas duas vertentes – como Valsiner e Van der Veer (1996) e, noutra direção, Rey (1985, 1989). Uma das questões centrais de divergência, além das divergências ideológicas quanto ao marxismo oficial na União Soviética stalinista, estaria localizada na discussão sobre a centralidade dos processos semióticos ou da ação mediada pelo uso de instrumentos como princípio explicativo e/ou unidade de análise para os processos psíquicos propriamente humanos. Isso não impede que importantes autores contemporâneos tenham procurado estabelecer sínteses entre a teoria da atividade e as contribuições de Vigotski e de outros autores sobre a “mediação semiótica”, como, por exemplo, Wertsch e Cole, entre outros (ver Valsiner e Van der Veer, 1991). De qualquer modo, caberia problematizar o lugar para a ação e para ação compartilhada num quadro explicativo histórico-cultural, uma vez que o esquema operação/ação/atividade de Leontiev tem sido considerado demasiado reificado e portador de um potencial determinismo social-objetivo (algo que, por si, já mereceria uma avaliação aprofundada). Uma das questões que poderia ser levantada é a de que as ações também significam e são significadas; e outra é a de que a palavra como tal não é um fenômeno sonoro/cognitivo/afetivo abstraído da ação, mas algo também corporal e em relação constitutiva com a totalidade dinâmica dos movimentos do corpo, ou pelo menos assim é concebida, por exemplo, numa linha bakhtiniana, no sentido de que “[no] diálogo o homem participa todo e com toda a sua vida: com os olhos, os lábios, as mãos, a alma, o espírito, com o corpo todo, com as suas ações. Ele se põe todo na palavra, e esta palavra entra no tecido dialógico da existência humana, no simpósio universal” (Bakhtin *apud* Schnaiderman, 1996 – p. 1388). Pensar a questão da palavra em suas relações com a ação, e da própria ação como processo semiótico poderia nos levar a uma aproximação maior da idéia do drama das relações sociais como uma unidade de análise possível: o drama é ação (ação significativa), contudo a ação dramática supõe não apenas corpos em movimento, mas seus diversos posicionamentos recíprocos, num ato, numa cena que se desenrola num dado cenário. Um autor brasileiro que notadamente trabalhou sua psicologia em relação com conceitos teatrais como “ator” e “personagem”, numa aproximação à dramaturgia soviética, foi Ciampa (1998).

Mas, no caso, não o faz numa abordagem histórico-cultural vigotskiana. Aliás, essa questão da “psicologia dos papéis sociais” é pouco explorada pelo próprio Vigotski e em suas anotações de 1929, posteriormente publicadas com o título “psicologia concreta do homem” (Vigotski, 1989b, 2000), é delineada de um modo muito abreviado. Haveria possibilidade de diálogos produtivos aí? Além destes aspectos, a questão da ação também pode implicar uma ligação com o complexo conceito de “práxis”, cujo lugar na pesquisa histórico-cultural contemporânea e mesmo nos clássicos dessa abordagem não está claramente definido, salvo, talvez, nas interpretações de Leontiev (1974/75) quanto à primeira tese de Marx contra Feuerbach. Não seria de nos perguntarmos por que um conceito tão central para o marxismo se encontra assim tão deslocado numa abordagem cujo mote epistemológico central é a construção de uma “psicologia dialética”?

5.6. *O problema das relações do sujeito com o objeto e do signo com o referente*

Correlato ao problema da interpretação, como mediação semiótica e, em certa medida, com o da ação: *o problema das relações do sujeito com o objeto e do signo com o referente*. Como já disse Angel Pino (1991) a teoria histórico-cultural não produziu uma abordagem mais desenvolvida à questão do referente (ou “objeto”, nos termos de Peirce). No marxismo, a relação do homem com os objetos implica necessariamente o problema da transformação da realidade natural em realidade cultural. No entanto, creio que o que há de lacunar com relação à questão do “objeto” das relações do ser humano, não passa apenas por esta questão, de resto fundamental, mas implica ainda algumas outras: (a) como pode o signo relacionar-se com aquilo a que se refere, seja um objeto físico, natural ou cultural, seja um traço, aspecto, modo de constituição do objeto, seja uma ação, uma relação, um processo? (b) como considerar os aspectos “objetivos”, no sentido de materiais, do próprio signo: intensidade, ritmo, tonalidade, coloração, forma, textura, deslocamento, etc? (c) Como podem as coisas mesmas significarem algo, já que não há apenas o signo verbal, mas todo objeto, e/ou conjunto de objetos, que “está por outro” torna-se ele mesmo um signo? Eco (1997) fala, nesse sentido, da “semiotização do referente” - isso nos conduziria diretamente à fenomenologia peirceana (que Derrida diferencia da de Husserl)? (d) qual o lugar do referente no processo de internalização? Como tratar a questão das “imagens”, da “imaginação”, do “imaginário” (problema correlato ao do “inconsciente”, mas não só)?

5.7. *O problema da política e da luta pela emancipação humana*

Correlato ao problema do papel das relações sociais: *o problema da política e da luta pela emancipação humana*. Há pouco ou nenhum acúmulo sobre a questão das relações de poder nos trabalhos de Vigotski, pelo menos os mais conhecidos – uma lacuna que, segundo Rey (comunicação pessoal, fev. 2000), já tem sido apontada por alguns autores contemporâneos. É de se supor que isso possa se dar devido ao fato de que a questão do poder na União Soviética stalinista tenha sido realmente intocável. Contudo, manter tal posição nos estudos atuais implicaria uma atitude já criticada a partir de

diversos lugares teóricos. No entanto, a princípio, não me parece que deva ser o problema das relações de poder apenas um “tema” a ser acoplado ao da “mediação semiótica”, ou, de qualquer modo, um “objeto de estudo” a ser abordado a partir do referencial teórico geral, mas algo a ser pensado em suas relações constitutivas com aquele princípio e com este referencial. Isto se coloca para nós como um grande desafio desde trabalhos como os de Foucault (1984, 1996) e de outros que procuram produzir suas próprias contribuições em diálogo com este autor, como Scott no campo da historiografia de orientação feminista (ver Scott, 1990, 1994 e Delari Jr., 2001). No entanto, o lugar epistemológico desses trabalhos poderia ser conciliado com uma abordagem histórico-cultural sem que ela deixasse de ser uma abordagem histórico-cultural? Haveria outros lugares de onde estabelecer um diálogo com a abordagem histórico-cultural sobre a questão da política e, no seu desdobramento, com a da ética e da luta pela emancipação humana (princípio imanente ao surgimento histórico da questão da subjetividade e atualmente bastante contraposto pelos discursos que se opõem ao racionalismo cartesiano predominante no discurso filosófico da modernidade)? De fato se os dois fundamentais princípios vinculados ao tema da subjetividade na modernidade são os princípios da “singularidade” e da “emancipação” (ver Melo, 2001 e Delari Jr., 2000), a questão da singularidade tem sido, talvez, “menos difícil” de se trabalhar do que a da emancipação. O que sugere que a pulverização das possibilidades de ações emancipatórias coletivas pode ter sido mais poderosa do que a própria desconstrução do “sujeito moderno”, o qual em suas versões mais individualistas continua tendo uma ampla difusão – ainda que esmaecida, falseada ou serializada. Além disso, a questão da singularidade tem podido ser tratada a partir de outros lugares que não o de um sujeito soberano (como Guattari, 1993; Guattari e Rolnik, 1996; e Deleuze e Guattari, 1995a, 1995b, 1996, entre outros). Este problema, no quadro de todos os demais esboçados anteriormente, parece-me atualmente o mais difícil, complexo, delicado e lacunar para uma abordagem histórico-cultural. Digo isso no sentido de tratá-lo no interior da constituição dos nossos próprios construtos teóricos, e não no sentido de uma “aplicação prática” dos princípios já constituídos, pois nesse caso, certamente sempre há um compromisso político de quem realiza suas pesquisas, seja ele explícito ou não, e sempre há uma possibilidade de se contribuir, direta ou indiretamente, para a criação de práticas sociais mais democráticas, possa ela efetivar-se ou não – o que, em última análise, pode ser tomado como algo que independe e/ou escapa à vontade individual dos pesquisadores. Em conexão com o problema da práxis, ao qual nos referimos logo acima, a questão da política – central para o marxismo – é “estranhamente” apagada das formulações teóricas centrais da abordagem histórico-cultural tal como a temos visto se desenrolar no cenário social contemporâneo, não só nos “centros” europeus e norte-americanos, como também em países “periféricos” ou subordinados como o Brasil. Não seria de nos perguntarmos por que isto tem ocorrido? Ou os jargões da “queda do muro de Berlim”, da “dissolução da União Soviética”, da “vitória do capitalismo”, do “Fim da história” e do “fim da luta de classes” seriam suficientes e/ou auto-explicativos? Que fazer então com a provocativa afirmação bakhtiniana de que “o signo se torna a arena onde se desenvolve a luta de classes” (Bakhtin, 1992b – p. 46)? De fato a razão instrumental só tem feito colonizar diferentes espaços da cultura, mas estaríamos diante do fim ou da morte do signo?

Na perspectiva de manter a discussão

Em síntese, entendo que o mais importante aqui tenha sido a possibilidade de traçar o contorno de alguns problemas que destaquem o caráter complexo da articulação teórica que está implícita ao postulado de Vigotski sobre a internalização e à noção de subjetivação que ela implica. Os problemas levantados indicam possibilidades de estudos por serem feitos sobre diferentes aspectos da articulação dos construtos teóricos da abordagem histórico-cultural de Vigotski. Mas não tive, é claro, a pretensão de tratar de modo detalhado cada um deles, ou sequer alguns dentre eles. Também é evidente que não se tratam necessariamente de questões originais e o alcance que elas podem ter, além de ser distinto para os diferentes pontos tocados, também é restrito a uma trajetória de leituras que é preciso ampliar consideravelmente, buscando uma revisão bibliográfica mais extensa e consistente em cada tema, ou melhor, naqueles que forem mais urgentes – em meio a tantas urgências que atravessam nosso cotidiano em psicologia e educação. Dentre tantas tarefas, considero permanecer atuais algumas daquelas propostas por Vigotski, ao falar da crise da psicologia, como as de “coordenar criticamente dados heterogêneos, de sistematizar leis diversas, de interpretar e comprovar os resultados, de depurar métodos e conceitos, de estabelecer princípios fundamentais, em uma palavra, de dar coerência ao conhecimento” (1991 – pp. 259-260). Penso que, neste momento, o mais importante seja justamente o fato de que há muitas contradições em jogo, as quais necessitam ser seriamente consideradas, de modo que nos esforcemos por não ver a abordagem histórico-cultural como um conjunto homogêneo de postulados, e procuremos não pensar seus diálogos com outras contribuições como conciliações “monológicas”, i.e., subordinadas à voz do pesquisador como um autor supraposicionado. Por certo, estamos longe de produzir nossos textos do mesmo modo que Dostoiévski produzia seus romances, i.e., como obras realmente polifônicas. No entanto, penso que uma tentativa de potencializar e radicalizar contradições seja produtiva, na direção de abrir diálogos ou, ao menos, mantê-los em curso, apesar das adversidades – nestes tempos difíceis que vimos passando. Nesse sentido, o de potencializar e radicalizar as contradições e não no de produzir sínteses estruturais superadoras, entendo que a dialética permaneça sendo uma potência constitutiva inalienável à abordagem histórico-cultural, tal como a interpreto. Cabe não domesticar a dialética, não reproduzir o que chamo de “dialética domada”, mas fazer dela, como diz Carlos Astrada (*apud* Konder, 1987), uma “semente de dragões”.

Achilles Delari Junior
Piracicaba, 26 de junho de 2001.

REFERÊNCIAS

- Bakhtin, M. M. (1987) A cultura popular na idade média e no renascimento – o contexto de François Rabelais. São Paulo: Brasília: Hucitec / Ed.UNB.
- Bakhtin, M. M. (1992a) Estética da criação verbal. São Paulo: Martins Fontes.
- Bakhtin, M. M. (1992b) Marxismo e filosofia da linguagem. São Paulo: Hucitec.
- Bakhtin, M. M. (1997) Problemas da poética de Dostoiévski. 2ª edição revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Bassin, F. V. (1981) O problema do inconsciente – as formas não-conscientes da atividade nervosa superior. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ciampa, A. C. (1998) A estória do Severino e a história da Severina – um ensaio em psicologia social. 6ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense.
- Colli, G. (1988) O nascimento da filosofia. Campinas: Editora da Unicamp.
- Delari Jr., A. (2000). Consciência e linguagem em Vigotski: aproximações ao debate sobre a subjetividade. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp.
- Delari Jr. A. (2001) [Notas sobre a desconstrução na perspectiva de Joan Scott – um subsídio para discussões na disciplina de “psicologia do excepcional”](#). Material para fins didáticos. Mimeo. Piracicaba.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (1995a) Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia. Vol 1. Rio de Janeiro: 34.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (1995b) Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia. Vol 2. Rio de Janeiro: 34.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (1996) Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia. Vol 3. Rio de Janeiro: 34.
- Derrida, J. (1973) Gramatologia. São Paulo: Perspectiva
- Duarte, N. (2000a) *A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco: a dialética em Vigotski e Marx e a questão do saber objetivo na educação escolar*. In Educação e Sociedade: revista quadrimestral de Ciência da Educação/Centro de Estudos Educação e Sociedade (Cedes). Campinas: Cedes.

- Duarte, N. (2000b) Vigotski e o “aprender a aprender”: crítica às apropriações neoliberais e pós-modernas da teoria vigotskiana. Campinas: Autores Associados.
- Eco, U. (1997) O signo. 5ª edição. Lisboa: Presença.
- Espinosa, B. (1979) Pensamentos metafísicos; Tratado de correção do intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência. (Os Pensadores) – traduções e seleção de textos de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural.
- Fontana, R.A.C. (1993) *Elaboração conceitual: a dinâmica das interlocuções na sala de aula*. In Smolka, A.L.B. e Góes M.C.R. (orgs.) A linguagem e o outro no espaço escolar – Vigotski e a construção do conhecimento. Campinas: Papyrus.
- Fontana, R.A.C. (1996) Mediação pedagógica em sala de aula. Campinas: Autores Associados.
- Foucault, M. (1984) A história da sexualidade – volume 1: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1995) As palavras e as coisas. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (1996) A ordem do discurso – aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola.
- Foucault, M. (1997) Nietzsche, Freud & Marx. *Theatrum Philologicum*. São Paulo: Princípio.
- Foucault, M. (1989) *Nietzsche, a genealogia e a história*. In Foucault, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Gabbi Jr., O. F. (1998) *Considerações sobre a eterna juventude da psicologia: o caso da psicanálise*. Prefácio a Politzer, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*. Piracicaba: Editora Unimep.
- Góes, M. C. R. (1997) *As relações intersubjetivas na construção de conhecimentos*. In Góes, M.C.R. e Smolka, A.L.B. *A significação nos espaços educacionais – interação social e subjetivação*. Campinas: Papyrus.
- Góes, M. C. R. (2000) *A formação do indivíduo nas relações sociais: contribuições de Lev Vigotski e Pierre Janet*. In *Educação e Sociedade: revista quadrimestral de Ciência da Educação/Centro de Estudos Educação e Sociedade (Cedes)*. Campinas: Cedes.
- Goldgrub, F. W. (2001) A máquina do fantasma – aquisição de linguagem & constituição do sujeito. Piracicaba: Editora Unimep.
- Guattari, F. (1993) *Caosmose – um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34.

- Guattari, F. e Rolnik, S. (1996) *Micropolítica – cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.
- Habermas, J. (1990) *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom quixote.
- Heidegger, M. (1998) *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Konder, L. (1987) *O que é dialética*. São Paulo: Brasiliense.
- Kozulin, A. (1990) *Vygotsky's psychology - a biography of ideas*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lane, S. T. M. e Camargo, D. (1995) *Contribuição de Vigotski ao estudo das emoções*. In Lane S. T. M. e Sawaia, B. B. (orgs.) *Novas veredas da psicologia social*. São Paulo: Educ.
- Lane, S.T.M. e Araújo, Y. (orgs.) (1999) *Arqueologia das emoções*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Leontiev, A. N. (1974/75) *The problem of activity in psychology*. In *Soviet Psychology*, Vol. XIII n.2 Winter 1974-1975.
- Luria, A. R. (1986) *Pensamento e linguagem: as últimas conferências de Lúria*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Luria, A. R. (1992) *Ciência romântica*. In Lúria, A. *A construção da mente*. São Paulo: Ícone.
- Mariguella, M. A. (1998) *Apresentação editorial*. In Politzer, G. *A crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*. Piracicaba: Editora Unimep.
- Melo, D. M. (2001) *A construção da subjetividade de mulheres assentadas pelo MST*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp.
- Moris, C. W. (1976) *Fundamentos da teoria dos signos*. Rio de Janeiro: Eldorado Tijuca. São Paulo: EDUSP.
- Nietzsche, F. W. (1978) *Obras Incompletas (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.
- Orlandi, E. P. (1997) *M. Bakhtin em M. Pêcheux: no risco do conteudismo*. In Brait, B. (Org.) *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Peirce, C. S. (1975) *Semiótica e filosofia – textos escolhidos de Charles Sanders Peirce*. São Paulo: Cultrix e EDUSP.
- Pêcheux, M. (1988) *Semântica e discurso – uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp.

- Piaget, J. (1979) O estruturalismo. São Paulo: Rio de Janeiro: Difel.
- Pino, A. (1996) *Constituição e modos de significação do sujeito no contexto da pré-escola*. In Pedrosa, M. I. (org.) Investigação da criança em interação social. (Coletâneas da ANPEPP; v. 1, n. 4) Recife: Ed. Universitária da UFPE.
- Pino, A. (1999) A psicologia concreta de Vigotski – implicações para a educação. Campinas: Faculdade de Educação da Unicamp. Mimeo.
- Pino, A. (2000) *O social e o cultural na obra de Vigotski*. In Educação e Sociedade: revista quadrimestral de Ciência da Educação/Centro de Estudos Educação e Sociedade (Cedes). Campinas: Cedes.
- Politzer, G. (1998) A crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise. Piracicaba: Editora Unimep.
- Ratner, C. (1994) *The unconscious: a perspective from sociohistorical psychology*. In the Institute of Mind and Behavior, Inc. The Journal of Mind and Behavior Autumn 1994, Volume 15, Number 4 - Pages 323-342.
- Rey, F. G. (1985) Psicologia de la personalidad. Habana: Pueblo y Educación.
- Rey, F. G. (1989) Psicologia principios y categorías. Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Rey, F. G. (1997) Epistemología cualitativa y subjetividad. São Paulo: EDUC.
- Rey, F. G. (1999) *O emocional na constituição da subjetividade*. In Lane, S.T.M. e Araújo, Y. (orgs.) Arqueologia das emoções. Rio de Janeiro: Vozes.
- Rey, F. G. (2000) *El lugar de las emociones en la constitución social de lo psíquico: El aporte de Vigotski*. In Educação e Sociedade: revista quadrimestral de Ciência da Educação/Centro de Estudos Educação e Sociedade (Cedes). Campinas: Cedes.
- Roman, A.R. (1992/1993) *O conceito de polifonia em Bakhtin: o trajeto de uma metáfora polifônica*. In Revista Letras Números 41 e 42. Curitiba: Editora da UFPR.
- Sacks, O. (1988) Uma perna para se apoiar. Rio de Janeiro: Imago.
- Santaella, L. (1988) O que é semiótica. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense.
- Scott, J. W. (1990) *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Revista Educação e Realidade, Porto Alegre.
- Scott, J. W. (1994) *Prefácio a Gender and politics of history*. Cadernos Pagu (3): pp. 11-27. Campinas.

- Schnaiderman, B. (1996) *Bakhtin no Brasil: dos estudos de texto ao grande simpósio universal*. In Language and Literature Today: proceedings of the XIXth Triennial Congress of the International Federation for Languages and Literatures, Brasília, 22-30 August 1993 / General Editor Neide de Faria. 3 volumes. Brasília: Universidade de Brasília.
- Schnaiderman, B. (1997) *Bakhtin 40 graus (uma experiência brasileira com sua obra)*. In Brait, B. (Org.) Bakhtin, dialogismo e construção do sentido. Campinas: Editora da Unicamp.
- Stam, R. (1992) Bakhtin – da teoria literária à cultura de massa. São Paulo: Ática.
- Teixeira Coelho, J. (1990) Semiótica, informação e comunicação. São Paulo: Perspectiva.
- Todorov, T. (1992) *Prefácio*. In Bakhtin, M. M. Estética da criação verbal. São Paulo: Martins Fontes.
- Valsiner, J. & Van der Veer, R. (1991) *The encoding of distance the concept of the “zone of proximal development” and its Interpretations*. In Rodney R. Cocking and K. Ann Renninger (Eds.) The Development and Meaning of Psychological Distance. Hillsdale, N. J.: Erlbaum.
- Valsiner, J. e Van der Veer, R. (1996) Vygotsky: uma síntese. São Paulo: Loyola: Unimarco.
- Vigotski, L. S. (1987) *Thinking and Speech*. In Problems of General Psychology. The Collected Works, vol. I; New York: Plenum Press.
- Vigotski, L. S. (1989a) A Formação Social da Mente. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes.
- Vigotski, L. S. (1989b) *Concrete Human Psychology*. In Soviet Psychology, v. 17, n. 2.
- Vigotski, L. S. (1989c) *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*. In Leontiev, A.N.; Luria, A.R.; Vigotski, L.S. El proceso de formación de la psicología marxista. Moscú: Editorial Progreso.
- Vigotski, L. S. (1989d) Pensamento e Linguagem. São Paulo: Martins Fontes.
- Vigotski, L. S. (1991) *El significado histórico de la crisis de la psicología*. In Vigotski, L.S. Obras escogidas - tomo I. Madrid: Vysor Aprendizaje y Ministerio de Cultura y Ciencia.
- Vigotski, L. S. (1996a) *A consciência como problema da psicologia do comportamento*. In Vigotski L. S. Teoria e método em psicologia. São Paulo: Martins Fontes.
- Vigotski, L. S. (1996b) *A psique, a consciência, o inconsciente* In Vigotski L. S. Teoria e método em psicologia. São Paulo: Martins Fontes.

- Vigotski, L. S. (1996c) *O problema da consciência*. In Vigotski L. S. Teoria e método em psicologia. São Paulo: Martins Fontes.
- Vigotski, L. S. (1996d) *Sobre os sistemas psicológicos*. In Vigotski L. S. Teoria e método em psicologia. São Paulo: Martins Fontes.
- Vigotski, L. S. (1997) *Diagnóstico del desarrollo y clínica psicológica de la infancia difícil*. In Vigotski, L. S. Obras Escogidas - Tomo V. Madrid: Visor y Ministerio de Educación y Ciencia.
- Vigotski, L. S. (1998) *As emoções e seu desenvolvimento na infância*. In Vigotski, L. S. O desenvolvimento psicológico na infância. São Paulo: Martins Fontes.
- Vigotski, L. S. (1999) *Psicologia da arte*. São Paulo: Martins Fontes.
- Vigotski, L. S. (2000) *Lev Vigotski: manuscrito de 1929 [psicologia concreta do homem]*. In Educação e Sociedade: revista quadrimestral de Ciência da Educação/Centro de Estudos Educação e Sociedade (Cedes). Campinas: Cedes.
- Vigotski, L.S. (2001) *A construção do pensamento e da linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.
- Wallon, H. (1979) *Do acto ao pensamento*. Lisboa: Moraes.
- Wallon, H. (1995) *As origens do caráter na criança*. São Paulo: Nova Alexandria.
- Wertsch, J.V. e Smolka, A.L.B. (1995) *Continuando o diálogo: Vygotsky, Bakhtin e Lotman*. In Daniels, H. (org.) Vygotsky em foco: pressupostos e desdobramentos. Campinas: Papirus.

ANEXO 1
O OLHAR, O OUTRO, O OBJETO
(notas de percurso – a partir de discussão em sala de aula)

Numa discussão de sala de aula sobre a questão da origem dos “turnos” de linguagem, a partir de uma abordagem comportamental sobre o apego afetivo de crianças portadoras de Síndrome de Down com relação a suas mães, surgiu para nós o problema da origem do signo e da comunicação. No fragmento do texto que estávamos trabalhando, a questão posta era a da dificuldade na manutenção do olhar, em função da hipotonia, como algo que dificultaria o “apego afetivo” e o desenvolvimento da “comunicação”. Essa questão do desenvolvimento da “comunicação” foi que fez incidir na minha interpretação o problema da relação com um objeto, com algo para além da “fusão afetiva” no olhar recíproco criança-adulto. Se colocou o problema da fixação do olhar não apenas nos olhos do outro, mas da sua fixação também num objeto ao qual se “pretende” fazer com que o outro também se direcione. Ora nisso há de surgir uma “quebra na relação especular”. Não pode mais haver fusão.

Partimos da noção de que mãe/pai “comunicam-se” emocionalmente com a criança pelo olhar. “Fundem-se” ali no olhar e “complementam-se” nele. Mas se só houver esses dois termos, como poderá haver, de fato relação? Não seria preciso um terceiro termo? Até para que os dois primeiros se tornassem realmente “dois”, para que se “desfusionassem”, para que se cindissem?

Pensei então na orientação de um olhar para um objeto... O objeto não retribui o olhar do bebê – mãe/pai retribuem, mas na retribuição “fusionada” não pode surgir a diferença, a cisão. É preciso que o objeto “não venha” até o bebê – e de fato, ele não pode realmente “vir”, não como algo que interpreta a “necessidade” que o bebê tem de que ele venha... Mas se ele “não vem”, e o bebê olha então para a mãe/pai que vem/podem vir e assim alterna o olhar para o objeto e para para o adulto – o adulto pode então intervir e levar o objeto para o bebê...

Ora, parece surgir assim uma diferença fundante: o objeto (se não é sujeito) que não reage, não interpreta, não se posiciona socialmente, pode dar a pista de que é o adulto que reage/interpreta/posiciona-se socialmente – o adulto que reage pode dar a pista de que o objeto não reage. O adulto poderá ser indício de que o objeto poderá vir ao bebê... mas é preciso que haja esse terceiro elemento. Se o adulto é apenas indício de sua própria presença, como poderá destacar-se um interpretante mais complexo (um signo no sentido próprio do termo, como algo que está por algo que não está)?

Na simbiose parece não haver semiose – ou talvez não semiose propriamente humana – o que implica terceiridade – não só “puro ato” (ação/sensação – primeiridade), nem só “pura reação” (ação provocada por outra, reflexo – secundidade), mas “relação” (ação conjugada a outra por uma terceira – interação? transação? – terceiridade) – símbolo, signo arbitrário (não aleatório), signo de lei. É preciso romper aquela fusão social inicial para que possa haver então os primórdios do par eu-outro (e do par sujeito-objeto) – os quais ainda assim precedem uma diferenciação mais nítida do eu e do outro – e do sujeito e do objeto.

Achilles Delari Junior
Piracicaba, 15 de Junho de 2001

ANEXO 2
DIFERENÇA, SEMELHANÇA, EU E OUTRO
(notas de percurso – a partir de discussão em grupo)

O tema da similaridade (que está nas entrelinhas do anexo 1) puxa o da “mímese” e, por conseqüência, o da ecopraxia e da imitação propriamente dita (Wallon) – “imitação diferida” para Piaget, mas para Wallon não há imitação se não for diferida; e “imitação persistente” para Baldwin, segundo Valsiner e Van der Veer (1991). Há a semelhança, e/ou o processo de assemelhar-se, mas talvez isso não seja o mesmo que o processo de perceber a semelhança tampouco o de perceber o próprio ato de assemelhar-se. Para Vigotski, a percepção da semelhança é um processo mais difícil que o da percepção da diferença – porque exige uma maior abstração (e generalização). No que um copo é igual, ou melhor, “semelhante”, a uma garrafa? Saber o que é “uma garrafa” é algo que pode não depender só da percepção (imediate), porque é preciso destacar, separar, abstrair, elementos constitutivos. É complexo o próprio processo de se passar a perceber/conceitualizar o que faz com que uma garrafa seja semelhante a outra garrafa. A diferença, talvez, seja algo que pode inscrever-se mais facilmente num processo de percepção imediata... É de se duvidar que isso se dê de modo absoluto. Porque tanto a diferença quanto a semelhança (como modos de comparar realidades sempre distintas em seus inesgotáveis aspectos concretos, aproximando-as e/ou separando-as, colocando-as em séries hierárquicas ou não...) implicam uma solicitação verbal de alguém que pergunta “o que é igual”, “o que é diferente” ou, o que não é muito diferente, aponta “isto é igual/parecido, etc”, “isto é diferente, não é igual, etc.”. Mas é possível entender porque o problema é colocado.

Vigotski nesse caso está dialogando com Claparède que trabalha com a noção da diferença perceptual causando um conflito cognitivo, em função de uma efetiva inabilidade da criança – como ser egocêntrico que há de ser socializado pelas pressões do meio (numa linha piagetiano-freudiana onde o social aparece como algo que se opõe ao individual para constituir a subjetivação como processo de socialização progressiva, que, no caso de Piaget, vai na direção de uma maior capacidade de cooperar e coordenar posições distintas numa relação de reciprocidade – visão que Vigotski critica). Claparède combate assim, ainda que pautado em princípios dos quais Vigotski discorda, uma tendência tradicional em psicologia da percepção para a qual a semelhança é percebida primeiro já que o que é diferente exige um esforço maior para ser interpretado.

Minha questão é relacionada ao surgimento da “semelhança”, ou melhor da percepção/conceitualização da semelhança: se não houver a interposição/criação/invenção de uma “diferença”/ “conflito”/“assimetria”/“desarmonia” como poderá a semelhança ser percebida como tal? A semelhança não pressuporia geneticamente uma oposição com relação ao dessemelhante?

Talvez não seja certo perguntar se o que vem antes é a percepção da diferença ou a da semelhança tanto quanto talvez não seja certo perguntar se o que vem antes é o social ou o individual – penso que há um paralelo entre esses dois pares ou uma relação interconstitutiva entre eles (no entanto dizemos com mais tranqüilidade que o social é geneticamente anterior e fundante com relação ao individual). Talvez não seja certo fazer tais perguntas uma vez que desde sempre o mundo está repleto de coisas diferentes e semelhantes, mas as abstrações que vão unir ou separar as coisas vem depois da relação que alguém tem com uma outra pessoa, estando esta já posicionada com relação ainda a outras. De qualquer modo, dizer que a semelhança é fundante com relação à diferença não seria o mesmo que dizer que o “eu”

(a afirmação de uma identidade) pode ser fundante com relação ao “outro” (a inscrição de uma diferença)?

Sim, para haver o par semelhante/diferente é preciso um ato semântico/semiótico que os separe instantaneamente, ato este que não se pode dizer se pertence exatamente ao campo da diferença ou da semelhança. Então realmente é complicado dizer que é a “diferença que vem antes da semelhança”, que o “isto não é aquilo” vem antes do “isto é isto”. No entanto, a impressão primeira que temos, olhando de um modo abstrato para o processo e sem termos como nos lembrar do momento em que o vivemos concretamente, é a de que parece mais primário comparar, confrontar, o alto com o baixo, o escuro com o claro, o cheio com o vazio, do que tão somente apresentar a definição “em si”: “eis o claro”; “eis o alto”; “eis o vazio”; pois são noções relacionais e não absolutas – não é possível defini-las por sua essência primeira, por sua estrutura interna constitutiva, por sua identidade com elas mesmas. E tenho a suspeita de que, em última análise, é assim com qualquer palavra. Então, como pensar que o “isto é isto” seja possível sem um “isto não é aquilo”? Por certo, a negação é um processo semântico complexo. E seria difícil, talvez impossível, precisar quando surgiu, na história dos povos, a questão do “não ser” ou da própria palavra “não”. Sabe-se que na matemática o zero é uma invenção posterior, porque muito abstrata – e é possível que a noção da “ausência” de um modo geral também não seja fácil de se constituir (um episódio de um trabalho nosso com crianças num projeto de extensão me faz pensar nisso).

No entanto, poderíamos dizer que “primeiro preciso saber quem sou, para depois saber quem é o outro”, “primeiro construir minha identidade para depois lidar com a diferença”? Não seria essa formulação um tanto “piagetiana”? Como saber quem sou “eu”? Sou alto/baixo, gordo/magro, bonito/feio, forte/fraco, branco/negro/índio/oriental, menino/menina, adulto/criança, criança/ bebê, rico/pobre, católico/protestante, cristão/judeu/budista, brasileiro/estrangeiro, humano/ animal moderno/pós-moderno? Note-se que esses pares/séries não são neutros, mas envolvem valor, conflito, poder e hierarquia, em nossa cultura e em diferentes culturas – os eixos de subjetivação são complexos e não operam de um modo ideologicamente neutro, não incidem cada qual com o mesmo valor e o mesmo peso, não se trata de um problema apenas cognitivo ou lógico – estruturar uma “seriação”, “categorização”, etc. Mas como saber que sou igual a mim mesmo se não me vejo em relação de diferença com quem não é igual a mim, e/ou com quem é oposto ou mesmo antagônico a mim?

Fui levado a fazer-me estas perguntas a partir de uma rica discussão sobre a constituição da subjetividade em/para/com crianças surdas. Entendo que eixos bastante importantes, que podem e devem ser pensados em termos da questão da constituição social de quem somos nós, sejam também os de “deficiente/não-deficiente”, “deficiente/normal”, “normal/anormal” – eixos construídos historicamente e socialmente por sobre algumas diferenças talvez de início naturais e/ou orgânicas e talvez nem sempre exatamente naturais e/ou orgânicas mesmo de início. A temática da (múltipla)identidade/(múltipla)subjetivação das crianças surdas acaba sendo correlata, em nossa sociedade (de tantas injustiças e exclusões) a esses eixos, de modo que próximo a eles (ainda que não numa relação simétrica) pode estar posicionado o eixo semântico (categorial) surdo/ouvinte. E aí vem uma pergunta interessante/pertinente: uma pessoa surda primeiro precisa saber que ele é “igual” (i.e. semelhante) a outras pessoas surdas (com as quais por certo também estabelece relações de diferença) para melhor poder se relacionar com pessoas “diferentes”, ouvintes (com as quais também pode estabelecer relações de semelhança)? Seria esse o argumento para defender a necessidade de uma pessoa surda relacionar-se com outras pessoas surdas – para que possa desenvolver-se de um modo

mais pleno e socialmente inclusivo (meta política e pedagógica fundamental nos nossos tempos)?

Para inserir meu incipiente ponto de vista nesta discussão, eu diria que a questão aqui me parece ser outra: a de que junto a outras pessoas surdas uma criança surda terá a possibilidade mesma de apropriar-se de um aparato social-semiótico provavelmente (para não dizer comprovadamente) mais adequado às suas necessidades de significação e auto-significação – uma língua específica, um sistema semiótico complexo com suas próprias regras da articulação interna. Sistema este sem o qual (talvez) torne-se bem mais difícil estabelecer semelhanças e diferenças que possibilitem indentificar-se consigo mesmo e/ou com os outros (os muitos outros que socialmente se constituem como diferentes, por diferentes motivos em eixos de relações diversos). Um aparato constitutivo de sua própria existência que lhe permitirá perceber inclusive a diferença entre a sua própria língua e a língua dos ouvintes. A impressão que temos assim é a de que o justo argumento de que é importante para a criança surda relacionar-se com outras pessoas surdas estaria assim articulado a partir da idéia de que os processos de significação aprendidos nas suas relações com ouvintes/intérpretes não lhe seriam tão adequados (ou pelo menos não os mais adequados/plásticos/vibrantes/polimorfos) para o estabelecimento dos múltiplos jogos de sentido que o permitirão situar-se como sujeito de relações sociais, num mundo de múltiplas diferenças e semelhanças. Talvez compreender melhor os termos dessa especificidade nos diferentes modos de funcionamento semiótico seja algo desafiador. O que há exatamente de “deficitário” na semiose que se constitui socialmente para uma criança surda que não tem acesso a relações com outras pessoas surdas? Talvez compreender isso nos leve também a entender melhor os nossos próprios modos de funcionamento sócio-semiótico como ouvintes, como pessoas a quem falta, e sempre faltará, o pleno domínio da língua dos surdos.

Achilles Delari Junior

Piracicaba, 15 de Junho de 2001.