

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

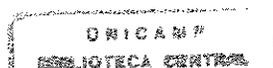
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**CONSCIÊNCIA E LINGUAGEM EM VIGOTSKI:
APROXIMAÇÕES AO DEBATE SOBRE A SUBJETIVIDADE**

ACHILLES DELARI JUNIOR

CAMPINAS - SP

2000



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

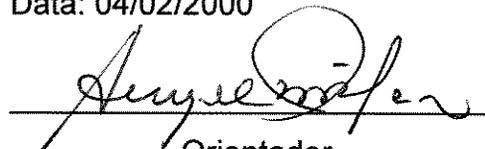
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**CONSCIÊNCIA E LINGUAGEM EM VIGOTSKI:
APROXIMAÇÕES AO DEBATE SOBRE A SUBJETIVIDADE**

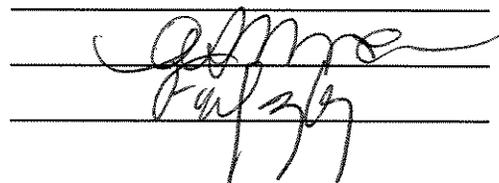
Achilles Delari Junior

Orientador: Prof. Dr. Angel Pino Sirgado

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida por Achilles Delari Junior e aprovada pela comissão julgadora.
Data: 04/02/2000


Orientador

COMISSÃO JULGADORA



NIDADE	BC
* CHAMADA:	UNICAMP
	10394 c
	Es.
	41183
	278/00
	C <input type="checkbox"/> D <input checked="" type="checkbox"/>
PREC	211,00
DATA	09-06-00
Nº CPD	

CM-00142218-7

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA
DA FACULDADE DE EDUCAÇÃO/UNICAMP

D374c Delari Junior, Achilles.
Consciência e linguagem em Vygotsky : aproximações ao debate sobre a subjetividade / Achilles Delari Junior . -- Campinas, SP : [s.n.], 2000.

Orientador : Angel Pino Sirgado.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.

1. Vygotsky, L. S. (Lev Semenovich), 1896-1934 – Perspectiva histórico cultural. 2. Consciência. 3. Linguagem. 4. Subjetividade.
I. Sirgado, Angel Pino. II. Universidade Estadual de Campinas.
II. Faculdade de Educação. III. Título.

RESUMO

Este trabalho busca uma aproximação ao debate contemporâneo sobre o tema da “subjetividade”, no que concerne aos limites e possibilidades para a constituição da singularidade humana e para o papel de cada ser humano na condução de sua própria existência. Aos conceitos de “sujeito” e “subjetividade” hegemônicos na modernidade contrapõem-se as noções de constituição histórica de cada ser humano como “sujeito de relações sociais” e de subjetividade como “processo material que se realiza na atividade humana” e relaciona-se às próprias condições de emergência deste sujeito de relações. Nesta busca de aproximação discutem-se conceitos da Teoria Histórico-Cultural de Vigotski, explorando o modo pelo qual este autor elege a “consciência” como o objeto de sua psicologia, tomando as relações sociais como seu princípio explicativo, a palavra significativa como sua unidade de análise, e o método genético, enquanto abordagem histórica e dialética, como modo privilegiado de proceder a análise. São abordadas questões específicas relativas aos conceitos de “consciência” e de “linguagem” nessa concepção, argumentando que o tratamento dado por Vigotski a estes conceitos constitui-se num importante contraponto às maneiras convencionais de se conceber a “subjetividade”, mesmo que este autor não tenha tratado diretamente deste tema.

ABSTRACT

This work seeks an approach to the contemporary debate about “subjectivity”, concerning the limits and possibilities of the constitution of the human singularity and the role of each human being in the conduction of his/her own existence. To this purpose, the hegemonic modern concepts of “subject” and “subjectivity” are questioned. These concepts are opposed to the notions of historical constitution of each human being as “subject of social relations” and of subjectivity as “material process realized in human activity” – related to the own conditions of emergence of this subject of social relations. In this search for approach, the concepts of the Vygotsky’s Historical Cultural Theory are discussed, exploring the way by which this author elects “consciousness” as the object of his psychology. In addition, the way he takes social relations as its explanative principle, the meaningful word as its unit of analysis, and the genetic method, as a historical and dialectical approach, as a privileged form of analysis. Specific questions related to the concepts of “consciousness” and “language” in that conception are discussed, arguing that the vygotskian approach to these concepts constitutes an important alternative to the traditional conceptions of “subjectivity”, in spite of the fact that this author has not directly discussed this matter.

Para meus pais, Cida e Achilles, com muito carinho e gratidão pela sua dedicação constante e por tudo o que têm me ensinado desde sempre.

E para o meu filho, Leo, com a esperança de que tenhamos mais tempo para brincar juntos e aprender palavras novas.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Angel Pino Sirgado, meu orientador, pela liberdade e autonomia que me proporcionou no desenvolvimento de todo o trabalho e que se constituíram em meu maior desafio e minha maior fortuna.

À professora Edwiges Maria Morato, pela seriedade e rigor na leitura e discussão do projeto de qualificação e por ajudar-me a reconhecer meus limites – procurando palavras que não encontraria.

À professora Ana Luiza Bustamante Smolka, pela seriedade, rigor e paciência em todos os nossos diálogos e por impulsionar-me a enfrentar minhas limitações – tomando a procura como a palavra que me cabe.

Ao professor Fernando Luis González Rey, pela seriedade, rigor e solidariedade na leitura e discussão da versão final deste trabalho e por incentivar-me a aprender novas palavras – vislumbrando fazê-lo com alegria.

A todos os componentes do Grupo de Pesquisas Pensamento e Linguagem, especialmente aos professores Pino, Ana Luiza e Maria Cecília Góes, pelas discussões riquíssimas, cuja grandeza nem sempre pude alcançar mas que seguem habitando minha memória, em diálogos sempre produtivos.

Aos colegas de trabalho na Unimep, que em diferentes situações e ocasiões, incentivaram-me na produção desta dissertação – em especial à Cissa, ao Buco e à Virgínia, cujas interpelações, cada qual à sua maneira, sempre me proporcionaram um impulso solidário.

Ao Adjuto, companheiro de longas jornadas histórico-culturais, pelo apoio moral nos momentos mais tensos do trabalho e por permitir-me ver que a política e o diálogo são práticas possíveis, mesmo em tempos difíceis como os nossos.

À Denise, minha eterna companheira, por incontáveis horas de auxílio na leitura e discussão das diferentes versões deste trabalho e, desde sempre, pela paciência e carinho na construção de uma relação densa e suave, mesmo em meio às turbulências.

E ao CNPq, pelos dois anos de financiamento ao trabalho, sem os quais a minha passagem pela Universidade Estadual de Campinas não teria sido possível.

SUMÁRIO

I - PROPOSIÇÃO DO TEMA E DE UM LUGAR DE INTERPRETAÇÃO	13
II - POR UMA APROXIMAÇÃO AO DEBATE SOBRE A SUBJETIVIDADE	21
<i>Em busca de uma abordagem ao humano</i>	21
<i>Deslocamentos quanto ao conceito moderno de sujeito</i>	29
<i>Deslocamentos quanto ao conceito moderno de subjetividade</i>	38
<i>Alguns nexos possíveis</i>	49
III - O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA NA TEORIA HISTÓRICO-CULTURAL	51
<i>Em busca de uma “psicologia humana”</i>	51
<i>Alguns significados para a palavra “consciência”</i>	63
<i>A consciência como emergente da vida</i>	70
<i>A consciência como distanciamento e reflexão</i>	80
<i>A consciência como presença e parcialidade</i>	91
<i>A consciência como função de relações sociais</i>	103
<i>Alguns nexos possíveis</i>	111
IV - O PAPEL DA LINGUAGEM NA GÊNESE DA CONSCIÊNCIA	117
<i>Em busca do humano “como linguagem”</i>	117
<i>Alguns significados para a palavra “linguagem”</i>	122
<i>A linguagem na constituição dos papéis sociais</i>	135
<i>A linguagem no contraponto ao paralelismo sócio-psíquico</i>	146
<i>A linguagem na dinâmica dos sistemas psicológicos</i>	154
<i>A linguagem na constituição de suas relações funcionais</i>	162
<i>A linguagem no processo de desenvolvimento do significado</i>	182
<i>Alguns nexos possíveis</i>	198
V - ALGUNS DESAFIOS E PERSPECTIVAS	207
VI - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	217

*“El que tenga una canción tendrá tormenta
El que tenga compañía, soledad
El que tenga un buen camino tendrá sillas
Peligrosas que lo inviten a parar*

*Pero vale a la canción buena tormenta
Y a la compañía vale soledad
Siempre vale la agonía de la prisa
Aunque se llene de sillas la verdad.”*

— Silvio Rodríguez
(Historia de una Silla)

I - PROPOSIÇÃO DO TEMA E DE UM LUGAR DE INTERPRETAÇÃO

“É uma relação mais de violência que de elucidação, a que se estabelece na interpretação. De fato, a interpretação não aclara uma matéria que com o fim de ser interpretada se oferece passivamente; ela necessita apoderar-se, e violentamente, de uma interpretação que já está ali, que deve trucidar, revolver e romper a golpes de martelo”

— Michel Foucault (1997 – p. 23)

O presente trabalho busca uma aproximação a algumas facetas do debate contemporâneo sobre o tema da subjetividade, a partir do diálogo com determinados aspectos da abordagem histórico-cultural de L. S. Vigotski* (1896-1934). Tal debate nos importa, prioritariamente, no que concerne ao papel de cada ser humano na construção coletiva de sua própria história e de sua própria condição, levando em consideração limites e possibilidades desse mesmo papel. Importa-nos também, indissociavelmente, no diz respeito às possibilidades e limites inerentes à construção de um lugar possível para a diferença, a singularidade e a particularidade da experiência de cada ser humano nos nossos tempos. A abordagem de Vigotski, por sua vez, será tomada em algumas de suas contribuições mais gerais e paradigmáticas, enquanto uma proposta que pretende explicar a condição humana a partir da sua própria especificidade e não a partir de leis sobrenaturais, nem físicas, botânicas ou zoológicas. Tanto o tema da subjetividade quanto as contribuições da obra de Vigotski apresentam-se para nós como possibilidades extremamente amplas de diálogo e de composição de sentidos e, portanto, não pretendemos realizar aqui mais do que uma aproximação ao debate sobre a subjetividade, nem contemplar mais do que alguns aspectos da abordagem histórico-cultural. Nesse sentido é preciso propormos, desde o início, alguns contornos do tema a ser tratado e do lugar de interpretação pelo qual pretendemos fazê-lo, muito embora estes contornos só possam ficar mais nítidos e este lugar melhor delimitado, no próprio desenvolvimento do texto como um todo.

* A grafia deste nome, no alfabeto cirílico russo, é “Виготский”. Há muitas transliterações possíveis, mas temos adotado a forma “Vigotski”, como Boris Schnaiderman (1979 - pp. 15 e 16) e como, mais recentemente, Paulo Bezerra (1999).

Entendemos que, de um modo geral, o debate sobre a subjetividade está relacionado à discussão sobre a própria condição humana¹, pois não pronunciamos a palavra “subjetividade” para nos referirmos à vida de nenhum outro animal que não o humano. Trata-se, portanto, de uma discussão tão complexa, polêmica e inesgotável quanto a que se trava quando se busca definir o que vem a ser o humano. No entanto, ao envolver a reflexão sobre os modos pelos quais cada ser humano se situa no mundo, frente aos outros e com relação à sua própria existência, a questão da subjetividade acaba tendo implicações éticas e políticas de primeira ordem: como as discussões sobre o lugar das decisões individuais na construção e no funcionamento das relações de poder em diferentes grupos e sistemas sociais; e sobre a possibilidade social de cada ser humano afirmar-se em sua singularidade numa trama de diferenças e semelhanças com relação aos outros. Estas implicações, por sua vez, nos impulsionam a participar do debate e nos convidam a tomar uma posição dentro dele, mesmo que sempre de modo provisório e parcial. Há muitos modos diferentes e, por vezes, antagônicos de abordar o tema da subjetividade e não pretendemos esgotá-los ou classificá-los, nem temos condições, tampouco o desejo, de ultrapassá-los ou silenciá-los. Mas, ao mesmo tempo, ao entrarmos no debate, precisamos circunscrever um campo de interlocução teórica a partir de um referencial que entendamos ser condizente com nossas motivações primeiras, ainda que sob o risco de omitir alguns aspectos importantes da discussão.

Buscando esta circunscrição, nosso estudo teórico tomará a chamada “Teoria Histórico-Cultural”² como referência central. Optamos por esta abordagem, em função de sua explicação materialista, histórica e dialética para a condição humana, que constitui-se numa proposta original em psicologia e inscreve-se numa tradição filosófica marcada por

¹ Quando falamos aqui em “condição humana” não temos em mente, necessariamente, as considerações de Hanna Arendt (1987), estamos apenas fazendo uma opção semiótica, e/ou “discursiva” (por assim dizer), para indicar que não concordamos com a definição do que *vem a ser* o humano como postulação de uma “essência humana” ou de uma “natureza humana”. Por isso preferimos dizer “condição humana”, como definição de algo que é condição para que aconteça o devir humano.

² “Teoria Histórico-Cultural” é uma denominação geral que o próprio Vigotski atribuiu à sua proposta em psicologia. Mais tarde Leontiev, que participara do grupo de Vigotski mas possuía também diferenças teóricas com relação a Vigotski, designaria sua teoria da atividade como “sócio-histórica” (ver Valsiner e Van der Veer, 1996). Estas denominações das teorias não são uma questão primordial para o nosso trabalho, mas quando dissermos “Teoria Histórico-Cultural” estaremos nos referindo mais especificamente à proposta vigotskiana.

compromisso ético com a transformação das relações de poder existentes nas sociedades capitalistas, na direção da construção coletiva de uma outra ordem política e econômica. Se algumas leituras da obra de Vigotski têm procurado “despolitizá-la”, seja por não tomá-la em sua radicalidade paradigmática ou por desconsiderar sua própria origem histórica, isto não significa que não tenham intenções políticas na direção de suas próprias aspirações – mesmo que não as pronunciem ou que, em alguns casos, busquem desqualificar quem o faz. Na contracorrente destas leituras, tomamos a inscrição da obra vigotskiana na tradição filosófica e política marxista como algo essencial: como um aspecto sem o qual a Teoria Histórico-Cultural não poderia ser entendida como tal. Contudo, isso não significa adotar uma postura dogmática, mas assumir uma opção que envolve, ao mesmo tempo, a inscrição numa determinada tradição e a aspiração por um projeto coletivo que não faz sentido senão como processo sempre aberto e inacabado.

Em tempos recentes, tivemos a oportunidade de visualizar com maior nitidez o fracasso do chamado “socialismo real” em lidar de modo democrático com a dimensão da subjetividade e/ou da singularidade humana. Mas, ao mesmo tempo, não temos visto maior sucesso nas sociedades capitalistas contemporâneas que, reorganizadas desde o início dos anos setenta no chamado “regime de acumulação flexível” (ver Harvey, 1989) e atravessadas pela hegemonia do chamado “projeto neoliberal” (ver Anderson, 1995), vêm acirrando seus antagonismos de classe, contribuindo decisivamente para a exclusão de um número cada vez maior de seres humanos, ou mesmo de nações inteiras. Isto não apenas tem inviabilizado o direito à diferença como tem perpetuado a imposição da desigualdade. É evidente que um enfrentamento mais eficaz desta situação só emergirá de lutas que se desenvolvem para além das fronteiras da prática acadêmica tal como definida ainda hoje. Entretanto, nenhum trabalho acadêmico que se pronuncie sobre a gênese social da subjetividade pode deixar de posicionar-se com relação a este problema, seja por conta daquilo que diga silenciando ou daquilo que silencie dizendo.

Em função de nossos limites, nosso estudo teórico não tem como objeto um movimento específico pelo qual determinados modos sociais de subjetivação vão se constituindo na trama das lutas sociais contemporâneas – projeto que nos motiva mas que

não tivemos condições de efetivar ainda. No entanto, ao falarmos de um modo geral sobre a questão da subjetividade, procuramos levantar discussões que venham a contribuir para a formulação posterior de projetos nesse sentido. Deste modo, não apenas constatamos que determinadas lutas sociais contemporâneas existem e são bastante acirradas, como também assumimos que elas nos são constitutivas, sobretudo no que diz respeito à luta pela composição de projetos políticos em defesa da vida humana e de uma democracia radical (i.e., que inclua a democratização no sentido econômico). Desse modo, optamos por assumir que nosso trabalho, enquanto signo, constitui-se também como um espaço de lutas sociais, uma vez que *“em todo signo ideológico confrontam-se índices de valor contraditórios. O signo se torna a arena onde se desenvolve a luta de classes”* (Bakhtin, 1992b – p. 46, grifos no original). É o nosso próprio lugar no fluxo desta luta que motiva nossa opção pelo referencial histórico-cultural de Vigotski, em busca de participarmos do debate contemporâneo sobre a subjetividade.

Sabendo que o tema da subjetividade está em constante disputa e que nessa disputa não podemos ser neutros ao fazermos nossas opções teóricas, buscaremos realizar dois movimentos distintos e relacionados: (a) dialogar com a concepção de L. S. Vigotski sobre o movimento pelo qual linguagem e consciência interconstituem-se na trama das relações sociais, e (b) destacar algumas das possíveis conseqüências desta concepção para o debate contemporâneo sobre o tema da subjetividade. Tratam-se de movimentos distintos porque as palavras “consciência” e “subjetividade” não possuem o mesmo conteúdo semântico e epistemológico, embora alguns de seus significados se aproximem e se sobreponham em diferentes contextos. E são movimentos relacionados porque o tratamento teórico dado por Vigotski ao problema da consciência, em sua dialética com a linguagem e, portanto, com as relações sociais, pode ser tomado como paradigmático para uma abordagem ao tema da subjetividade.

Há, pelo menos, dois motivos para não identificarmos “subjetividade” com “consciência”. O primeiro, e talvez mais óbvio, é o de que nem tudo que compõe nossa subjetividade, enquanto modo propriamente humano de nos relacionarmos com o mundo e com nossa própria existência, pode se dar como um movimento consciente. O que implica em que uma

compreensão contemporânea sobre a questão da subjetividade nos leva a pensar aspectos da vida humana que não podem ser adequadamente contemplados pelo conceito de consciência – ao menos não em suas versões mais convencionais. Pois é importante considerar o papel dos aspectos inconscientes e/ou não-conscientes na dinâmica da subjetividade. E cabe perguntar como eles surgem e/ou se transformam no interior de nossas relações num mundo social, e em que e como se relacionam com o fluxo dos aspectos conscientes de nossas vidas.

Um segundo motivo para não identificarmos “subjetividade” com “consciência” vem de um argumento talvez mais polêmico, relacionado à abrangência histórica do conceito de subjetividade, na medida em que ele pode ser tratado como um conceito fundamentalmente relativo ao homem “moderno”. Dizer que o conceito de subjetividade é relativo ao homem moderno é vinculá-lo à emergência do conceito e da experiência de “sujeito” tal como definidos e constituídos a partir da modernidade – processo histórico propriamente europeu, ocidental e burguês. Em certo sentido, o “sujeito”, enquanto função ou instância individual reflexiva e livre seria uma *invenção* da modernidade. O movimento de “ser sujeito” como ação racional autônoma e a “subjetividade” como dimensão intransferível e inalienável deste movimento, são conceitos e experiências próprios do homem moderno europeu, ocidental e burguês. Conceitos e experiências que só puderam se configurar dentro de novos modos de organização da vida privada³. Já a consciência, pelo menos como concebida numa vertente marxista, não é uma experiência vinculada exclusivamente à modernidade, mas ao próprio surgimento da humanidade enquanto devir histórico e social. Se a subjetividade pode ser considerada como uma “invenção” da modernidade no movimento de ascensão da burguesia, há também a possibilidade de considerarmos a consciência como uma “invenção” bem anterior, inalienável do movimento pelo qual foram sendo criadas as primeiras formas de linguagem, trabalho e cultura.

³ Talvez alguns preferissem dizer que a própria “vida privada”, enquanto tal, teria sido algo forjado apenas a partir da modernidade. Mas haveria controvérsia, pois Phillipe Ariès e Georges Duby (1991), por exemplo, coordenaram um extenso trabalho que contempla uma história da vida privada tanto na Antiguidade quanto na Idade Média. Preferimos, então, dizer que a Modernidade produz “novos modos de organização da vida privada”.

Contudo, desde que não procuremos apagar as contradições que surgem da necessidade semântica e epistemológica de diferenciarmos os conceitos de “consciência” e “subjetividade”, nossa hipótese é a de que seja possível aproximar a concepção de Vigotski sobre a gênese histórica da consciência ao debate contemporâneo sobre a subjetividade. Por um lado, pelo fato de que seu conceito de consciência não se restringe ao conceito de “consciente” (se entendido como uma ponta do “icebergue”, tal como na primeira tópica freudiana), dando margem a pensarmos produtivas formulações quanto a uma dinâmica mais ampla da subjetividade. E, por outro lado, pelo fato de que ao tratar a consciência como processo próprio ao gênero humano, não restrito a um único contexto espaço-temporal, Vigotski mostra que tal generalidade se constitui justamente de tramas sociais, histórico-culturais, sempre situadas no tempo e no espaço. Possibilitando-nos concluir que a própria dinâmica da consciência de um homem europeu ocidental moderno também não poderia deixar de ter suas especificidades com relação a outras culturas, outros tempos e outros espaços.

Além destas duas características, e como algo fundamental na própria definição de cada uma delas, entendemos também que a atualidade da contribuição de Vigotski reside essencialmente no modo pelo qual ele se propõe a tratar o lugar da linguagem na constituição da condição humana. De um modo mais específico podemos pensar nisso quando falamos no papel da linguagem na gênese da consciência, mas também podemos pensar que a própria antropologia filosófica vigotskiana coloca a linguagem atravessando toda a constituição do fenômeno humano: no trabalho, no jogo, nas artes, nas ciências, na política, e em tudo o que se constitui enquanto cultura. Só compreendemos a questão da *consciência* em Vigotski, quando discutimos sua concepção sobre a linguagem ou, dito de outro modo, sobre os *processos de significação*, de modo geral, e sobre a *palavra*, de modo particular e central. São temas inalienáveis. E nisso talvez encontremos um importante impulso para pensarmos a questão da subjetividade no debate contemporâneo. Se podemos assumir, como dissemos há pouco, a subjetividade como fenômeno propriamente humano, talvez, ao tratar as tramas da linguagem também enquanto algo que define a condição humana, encontremos algumas pistas para uma compreensão sobre a subjetividade, como

dimensão de singularidade e como possibilidade de um papel para cada ser humano singular na construção social de seu próprio destino.

Por fim, precisamos assumir que existem muitos modos de buscar, na obra de Vigotski, explicações para as relações entre linguagem e consciência, tanto quanto, em última análise, para a especificidade da condição humana – o que nos parece ser a motivação fundamental da abordagem histórico-cultural. Mas não pretendemos mapear, classificar ou comparar esses diferentes modos. Entendemos nos ser mais pertinente procurarmos, a partir dos diálogos que nos foram possíveis, compor nosso caminho, de acordo nossas motivações e limites. Nossa tendência será a de procurar trabalhar, tanto quanto possível, com as contradições que compõem as próprias obras que tomaremos como referência, para não tomá-las como dogma, e entendendo que nosso trabalho será sempre apenas uma de suas interpretações possíveis e nunca *a mais correta* – a qual entendemos não existir. Ao mesmo tempo, entendemos que nosso modo de interpretar qualquer obra, não se reduz a um movimento contemplativo mas se dá como um trabalho que transforma a própria obra, “rompendo-a a golpes de martelo” – como disse Foucault⁴. Tanto quando isso, nosso modo de compor uma leitura produz também determinadas conseqüências para nossas práticas sociais, seja especificamente em nosso trabalho com psicologia ou educação, seja, de um modo mais geral, em nossa própria militância em defesa da vida. Tais conseqüências só poderão ser avaliadas quando pudermos alcançar outros interlocutores, intérpretes que produzirão no texto novas rupturas “a golpes de martelo”. Não é menos do que isso o que podemos aspirar com o presente trabalho.

⁴ Michel Foucault (1926–1984).

II – POR UMA APROXIMAÇÃO AO TEMA DA SUBJETIVIDADE

“A maior parte daqueles que escreveram sobre as afecções e a maneira de viver dos homens parece ter tratado não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Mais ainda, parecem conceber o homem na Natureza como um império num império”. Mas “aqueles que julgam que é em virtude de uma livre decisão da alma que falam, se calam ou fazem o que for, sonham de olhos abertos”

— Baruch de Espinosa (1979 – pp. 177 e 181)

Em busca de uma abordagem ao humano

Na busca de compreendermos nossa própria condição, pode ser difícil reconhecermos mas torna-se preciso admitir que não é o indivíduo, isto é, não é cada ser humano singular, quem define todos os rumos que sua vida vai tomar, os caminhos que trilhará ou os modos pelos quais realizará suas ações. A vida de uma pessoa, tanto quanto seus próprios modos de percebê-la, senti-la e entendê-la não são definidos absolutamente por ela mesma. Um indivíduo não pode escolher o lugar onde vai nascer, em que tempo, nem em que classe social, ou em quais condições geopolíticas e econômicas. Não opta por sua língua materna, por quem serão seus pais ou pelos seus primeiros contatos humanos em sua inserção numa dada cultura. Também não escolhe sua carga genético-molecular, nem as possíveis ou prováveis influências que ela terá em sua própria constituição como ser humano. Enfim, não tem domínio sobre uma série de condições materiais endógenas ou exógenas relativas a algumas das possibilidades básicas para sua própria existência, nem pode reger os modos pelos quais estas condições se integram – sejam eles aleatórios ou consonantes com determinadas leis e/ou padrões. Mas fatores como estes, que escapam ao controle de um indivíduo, passarão a fazer parte de seu próprio modo de ser, de uma forma mais ou menos preponderante e/ou permanente.

De qualquer modo, isso não significa, absolutamente, que a vida humana esteja simplesmente determinada, de modo absoluto ou mágico, por uma vontade alheia. Se não há quem possa escolher por tudo aquilo que é ou pode ser, também não há quem possa

determinar totalmente a vida de um outro. Se um indivíduo pudesse controlar todas as condições que determinam a vida de um outro, porque não poderia fazer o mesmo com relação a si próprio? Se de fato não pode fazê-lo com relação a si próprio, como poderia fazê-lo com relação a outrem? Se assumimos que o modo pelo qual cada ser humano vai se constituindo de determinada maneira não se define por um arbítrio absoluto, seria incoerente postularmos uma “vontade” alheia, qualquer que seja sua natureza, como determinante de cada existência. Se uma tal determinação fosse possível haveria como anular totalmente as lutas entre diferentes interesses, pois aqueles que possuíssem tal capacidade poderiam subordinar todos os demais à sua própria vontade. Contudo, a história demonstra que as coisas não ocorrem assim, pois sempre existiram lutas entre interesses contrários. Deste modo, reconhecer que a condução da vida humana escapa a qualquer forma de arbítrio absoluto implica tanto assumir a impossibilidade de uma liberdade total, quanto a impossibilidade de uma subordinação total.

Justo por isso, também é preciso reconhecer que há aspectos da vida humana que dependem inevitavelmente de decisões pessoais, mesmo que parciais ou relativas. Não há vida propriamente humana isenta de determinadas escolhas que influenciam, de um modo ou de outro, sua própria manutenção e/ou transformação, sejam elas pautadas em explicações racionais ou não, sejam seus motivos reconhecidos ou não. Não porque tais decisões tenham uma origem absoluta no interior de cada pessoa, mas porque nela entram em choque diferentes caminhos possíveis, e deste choque surge a necessidade de um ou outro prevalecer. Esta prevalência, por vezes, materializa-se apenas no momento em que determinada *palavra* (ou enunciado), engendrada num universo nebuloso de diversas opções possíveis, precipita-se na fala de um ser humano singular. Até o último momento antes de um juiz pronunciar a palavra “culpado” ou “inocente” existem determinadas possibilidades materiais em jogo, a partir do momento em que a sentença é proferida passam a surgir outras possibilidades. Ele não “decide” sozinho, mas é necessário que diga uma ou outra palavra, e o fato de dizer uma ou outra faz a diferença. Este é apenas um exemplo abstrato, mas há muitas situações cotidianas em que duas ou várias possibilidades para a vida de alguém não podem coexistir tornando-se inevitável que uma delas prevaleça, mesmo que de modo volátil ou fugaz: ser ou não ser, fazer ou não fazer algo. E seria muito

reducionista dizermos que o caminho que prevalece seja determinado mecanicamente por um jogo de forças físicas contingentes ou necessárias.

Ao discutirmos estas questões, que dizem respeito às possibilidades do humano em optar ou não por seus próprios caminhos e à singularidade e especificidade destas possibilidades, deparamo-nos com os temas da *constituição do sujeito* e da *subjetividade*. O conceito moderno de “sujeito”⁵ comporta, entre outras características que não abordaremos, a compreensão, socialmente produzida, de que todos os indivíduos conduzem livremente seu destino, tanto na perspectiva de sua vida individual quanto na da dinâmica coletiva da sociedade em que se inscrevem. Várias causas teriam concorrido para que se criasse tal compreensão. Uma das principais foi a emergência, na Europa ocidental, aproximadamente a partir de 1500, dos primórdios do modo de produção capitalista – processo que tornou-se a força motriz da constituição de uma nova forma de organização política e social, alterando profundamente os costumes e o ideário de diferentes povos. Este processo, amalgamado a importantes marcos históricos como a Renascença, a descoberta do “Novo Mundo” e a Reforma Protestante, outorgou ao “homem” um novo estatuto, posicionando-o no centro das atenções em diferentes esferas da vida social e cultural: na filosofia, nas artes, na política e mesmo em algumas vertentes religiosas. Em todas estas esferas produziu-se um processo de *racionalização* que contrapunha-se ao caráter essencialmente místico das concepções de mundo e de homem hegemônicas na Europa medieval.

Com a modernidade desenvolveram-se modos de organização da vida pública e privada bastante distintos daqueles que predominaram na Idade Média. E as novas formas de organização da vida social conduziram à criação de *conceitos* como o de que cada ser humano singular tem a capacidade e o direito do exercício público da razão, contribuindo para o direcionamento dos caminhos políticos da coletividade de que faz parte; e como o de que todo ser humano pode compreender-se como ser singular, inigualável, dotado de vontade própria e de faculdades racionais imanentes, sendo livre para optar com relação aos

⁵ Talvez pareça redundante falar de “conceito moderno de sujeito”, já que o conceito de sujeito com o qual a maioria dos pesquisadores atuais tem trabalhado é moderno em sua própria formulação. No entanto, cabe lembrar que houveram outros significados para a palavra “sujeito” anteriores ao que se convencionou chamar “modernidade” – mesmo que certamente se referissem a outras questões.

rumos de sua vida tanto quanto para vender sua força de trabalho a quem bem entenda. A partir deste momento histórico, os indivíduos que efetivamente produzem com seu trabalho a riqueza expropriada pelas classes dominantes teoricamente deixam de ser considerados e tratados como simples propriedade de um senhor pertencente à nobreza, cujo poder e privilégios são garantidos com o auxílio de convenientes códigos de honra e apropriadas tradições religiosas. Pelo contrário, aqueles que produzem passam a ser, em tese, concebidos como seres livres, soberanos de seu próprio destino, aptos a concorrência e capazes de arcar com os riscos de seu próprio fracasso, podendo ascender por suas próprias qualidades ou sucumbir por sua própria deficiência, independentemente da linhagem ou da casta a que pertençam. Nesta concepção, tudo passa a depender apenas das capacidades ou limitações individuais, partindo do princípio de que a sociedade moderna deve garantir “oportunidades iguais” para todos. Deste modo, cada ser humano não pode mais ser vendido ou comprado, passa a ser entendido como proprietário de si mesmo: o que se vende ou se compra é *apenas* o seu trabalho.

Certamente, isto não significa que todas as pessoas do mundo, nem sequer todas as pessoas do “mundo europeu ocidental e burguês”⁶, tenham chegado a tomar essas noções como válidas para suas próprias vidas, ou que todos tenham podido concretamente viver experiências condizentes com estas noções, mesmo que estivessem convencidos de sua veracidade. No entanto, trata-se de uma “promessa” feita, por princípio, para todos os *seres humanos*, pois na perspectiva das novas condições políticas e econômicas que constituem a modernidade torna-se imprescindível que esta nova noção de liberdade seja formulada, divulgada e acatada como “universal” – i.e., como transcendente com relação a qualquer restrição por conta de códigos de honra, ou de pertença a determinada linhagem⁷. Trata-se de um conjunto de conceitos que, com todas as suas motivações e conseqüências, exerceu e

⁶ Por vezes, este “mundo” circunscrito e situado, chegou a tomar um significado etnocêntrico tão generalizado, que chegou a ser considerado, pela própria Europa ocidental burguesa, como sendo “O Mundo” — ou senão isso, pelo menos como o modelo universal para o destino de todos os povos do mundo. Na verdade, este etnocentrismo, afetou o próprio modo pelo qual as diferentes colônias européias em diversos lugares do mundo passaram a conceber sua própria história, padecendo da idéia, ainda comum até nos nossos dias, de que a história da civilização européia ocidental seja sinônimo de uma espécie de “história universal”.

⁷ Não é por acaso que com a descoberta no “Novo Mundo” algumas calorosas discussões tenham se travado ao redor da própria questão de se poder considerar os índios como humanos ou não — uma vez que os europeus detentores de poder econômico buscavam forjar justificativas ideológicas para escravizá-los.

continua exercendo importante influência sobre a constituição de instituições sociais que permeiam, de diferentes modos, a organização da vida pública e privada, não apenas na Europa como em todos os rincões do planeta onde sua proposta civilizatória, mais ou menos banalizada ou desfigurada, fez-se impor pela força de suas armas e de sua racionalidade.

Mas essas noções relativas a uma nova individualidade humana, engendradas pela modernidade (como movimento pautado na trajetória e na tradição de uma racionalidade europeia ocidental), mesmo mantendo sua hegemonia não deixaram de ser questionadas. Tanto a idéia de soberania do sujeito individual, quanto o princípio do exercício de sua liberdade com base em opções racionais, foram criticadas no interior de diferentes discursos, constituídos a partir posições sociais bastante distintas. Na própria trajetória da modernidade, foram se configurando diversas formas de contraposição aos conceitos hegemônicos relativos ao papel de cada indivíduo com relação à sua própria história. Nesse sentido, alguns autores contemporâneos (e.g. Figueiredo, 1991; e Figueiredo e Santi, 1999), destacam a filosofia Hume⁸ e o Romantismo como exemplos de discursos que não atinaram com as noções mais convencionais relativas à autonomia, liberdade e racionalidade do sujeito. Contudo, pode-se dizer que seja mais propriamente em torno do final do século XIX que começam a se destacar discursos que sugerem uma ruptura mais profunda com relação a estas noções modernas hegemônicas.

Marilena Chauí (1997) e Lilian Wachowicz (com. pessoal em 1993) apontam para Marx⁹, Nietzsche¹⁰ e Freud¹¹ como importantes expoentes nesse sentido. Como é sabido, o próprio Freud, equiparou-se a Darwin¹² e a Copérnico¹³, colocando-se no rol dos grandes

⁸ David Hume (1711–1776).

⁹ Karl Heinrich Marx (1818–1883).

¹⁰ Friedrich Nietzsche (1844–1900).

¹¹ Sigmund Freud (1856–1939).

¹² Charles Robert Darwin (1809–1882).

¹³ Nicolau Copérnico (1473–1543).

deslocadores de eixos, daqueles que teriam provocado poderosos golpes contra o “narcisismo” da humanidade. Copérnico, por ter mostrado que a Terra não está no centro do universo, colocando ao homem fortes dúvidas sobre o seu lugar e sua prioridade no cosmos. Darwin, por provar que a espécie humana não surgiu de um ato criador, nem é a senhora de toda a criação, mas coloca-se em pé de igualdade com as demais espécies animais por derivar delas e por subordinar-se às mesmas leis gerais de adaptação, mutação e seleção natural. E Freud, por sua vez, teria proferido um terceiro e fundamental golpe, ao dizer que a capacidade de agir conscientemente não pode dar conta de explicar as determinações mais profundas da ação humana, as quais teriam uma origem predominantemente inconsciente. Embora Freud não tenha incluído Nietzsche e Marx entre estes grandes deslocadores de eixo, é possível obtermos pistas de como suas obras teriam se confrontado com o conceito moderno de determinação soberana do indivíduo com relação a seu próprio destino, com base em normas racionais universais. Nietzsche, por sua crítica devastadora à razão ocidental, sobretudo no sentido de contrapor-se a toda tradição metafísica desde Platão; por sua genealogia dos valores morais tidos como universais e eternos; e, conseqüentemente, pela célebre constatação da “morte” de todas as garantias absolutas para o agir humano. E Marx, pela postulação da determinação social e histórica dos indivíduos, cuja consciência não pode deixar de sofrer as influências de diversos escamoteamentos ideológicos, os quais, surgidos de necessidades materiais e econômicas específicas, passam a ser propagados como verdades absolutas.

Isso também não significa que não existam, mesmo após o desenrolar de todo o século vinte, pessoas que pensem poder decidir livremente sobre suas próprias vidas e/ou que atuem com base nesta crença. No entanto, se houveram os que apontaram para a inexistência de uma decisão absolutamente autônoma do indivíduo com relação aos caminhos de sua vida, mostrando que a criação e propagação de uma tal noção foi de certo modo “enganosa”, não o fizeram simplesmente por escolha individual nem necessariamente por “conspirarem” contra as verdades dominantes¹⁴. A problematização teórica sobre temas

¹⁴ Nesse sentido as conseqüências políticas das contribuições de um Freud e de um Nietzsche são certamente muito mais conservadoras, i.e., favoráveis aos interesses das classes dominantes, do que as de um Marx, por exemplo, mas não é isso que nos importa neste momento.

que podemos tomar como relativos à desconstrução do conceito e da própria experiência moderna de sujeito, como função de deliberação autônoma de cada indivíduo com relação aos destinos da vida humana, não se dá no vazio. Se surge a discussão, isto implica em que, de algum modo, o problema está colocado num dado horizonte social, permeado por determinações e indeterminações históricas. Sob um olhar crítico, a “promessa” de uma liberdade individual universal, pautada num procedimento racional sediado na intimidade da experiência de cada ser humano singular, vinha dando sinais de sua inconsistência e/ou de seu caráter estratégico na perspectiva de apaziguar e escamotear conflitos e antagonismos mais radicais. As luzes da razão não apenas não deram conta de garantir a proposta de universalidade da liberdade humana, sem a qual sequer teriam surgido, como também, em muitos casos, lograram ofuscar as inúmeras atrocidades cometidas em seu próprio nome.

A contraposição com relação a princípios fundamentais para o discurso filosófico hegemônico na modernidade, presente em importantes obras do final do século XIX, teve conseqüências significativas para toda a discussão teórica ao longo do século XX, em diferentes áreas do conhecimento. No decorrer deste século passaram a se desenvolver importantes embates em torno da própria natureza e especificidade dos tempos contemporâneos, configurando-se um confronto entre aqueles que defendem o projeto moderno, em termos de sua manutenção, continuidade e/ou renovação, e aqueles que têm procurado, de diferentes modos e com diferentes propósitos, denunciar um inevitável esvaziamento de tal projeto, constatando a emergência de uma condição pós-moderna¹⁵. As próprias avaliações quanto às conseqüências dessa condição, por sua vez, também variam enormemente desde as mais receptivas e acolhedoras às mais melancólicas e saudosistas. Em meio a estas disputas, que indicam ao mesmo tempo um embate intelectual e uma luta

¹⁵ “Pós-modernidade” é um conceito extremamente polissêmico e complexo pois envolve questões tecnológicas, estéticas, filosóficas, sociológicas e políticas. Mas, de um modo genérico, pode ser entendido como referente à queda das garantias absolutas para o agir humano em seus diferentes planos de articulação social e cultural. E vincula-se tanto à crítica ferrenha ao conceito de história como progresso (tanto em sua versão hegeliana como comteana), quanto à desconstrução do sujeito como *cogito*. Para alguns autores, esse termo refere-se a um momento histórico que emerge, no século XX, a partir dos anos cinquenta, mas tendo como “marco simbólico” imediatamente anterior a explosão das bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki (ver Santos, 1988). No entanto, algumas raízes filosóficas referentes às principais desconstruções pós-modernas são apontadas como emergentes já no final do século XIX, por exemplo em Marx, Nietzsche e Freud (Santos, 1988; e Wachowicz, com. pessoal, em 1993).

por determinados espaços de poder no círculo das instituições acadêmicas, inúmeras possibilidades de análise se configuram, enquanto a humanidade continua diante de impasses materiais muito antigos e ainda não solucionados, como a exploração e a miséria que ela causa. Certamente, mais uma vez, as discussões conceituais relativas ao atual momento de instabilidade quanto às avaliações sobre a natureza dos nossos tempos, e de estabilidade e solidez do regime econômico e ideológico hegemônico, não deixam ser condicionadas, mesmo que não de modo exclusivo nem mecânico, por uma série de aspectos políticos e econômicos.

No entanto, diante do cenário contemporâneo, ainda é possível levantar uma questão: toda e qualquer decisão individual não passa de uma mera ilusão, ou há aspectos da vida pelos quais cada ser humano pode decidir? Quais as conseqüências da existência desses aspectos, relativos à vontade de seres humanos singulares, para a composição de mudanças mais gerais nas condições materiais tanto para vida deles mesmos quanto para a de outros seres humanos? Há aqueles para quem há melhores condições para influenciar sua própria vida do que outros, ou somos universalmente iguais em nossa miséria quanto à possibilidade de intervirmos sobre nosso próprio destino? Se há quem tenha melhores condições para realizar algumas escolhas sobre suas próprias vidas, isto se dá por quais motivos? Seria possível transformar estas condições dando origem a uma outra ordem de coisas? Haveria como intervir nessa transformação, ou os modos pelos quais as coisas se estabelecem fogem totalmente a qualquer possibilidade de intervenção humana? Se esta capacidade de se decidir sobre alguns aspectos da vida de fato existe, como pode surgir? Ela se constitui historicamente? Ela poderia constituir-se de diferentes maneiras? Há um papel para as decisões dos indivíduos na construção existencial e política de sua própria história? É possível trabalhar, de alguma forma, de modo a favorecer que esse papel se constitua enquanto tal e passe a ser exercido de modo generalizado? Ou qualquer ideal de liberdade coletiva está fadado, desde o início, a servir como uma falsa promessa, propagada para encobrir um mais profundo e verdadeiro desejo de dominação?

Frente a grande complexidade e importância deste tema, não é possível realizarmos mais do que uma breve aproximação. E na busca de tal aproximação é preciso realizar

algumas demarcações para que possamos seguir adiante. Tais demarcações implicam considerações em torno dos conceitos de “sujeito” e de “subjetividade”, buscando deslocamentos com relação aos seus significados hegemônicos no discurso moderno. Nos capítulos posteriores discutiremos algumas possibilidades de relacionar estes conceitos, principalmente o de “subjetividade”, com o tema da gênese da consciência como função de relações sociais mediadas pela linguagem. Se ao final de nosso trabalho, mediante algumas das contribuições de Vigotski, tivermos logrado uma defensável aproximação inicial ao debate sobre a subjetividade, no circuito das demarcações que pretendemos traçar em seguida, teremos cumprido nosso objetivo principal.

Deslocamentos quanto ao conceito moderno de sujeito

É preciso tecer algumas considerações quanto à abrangência do conceito de sujeito tal como surgiu com a modernidade, para lidar com a discussão sobre a questão das possibilidades de ação e reflexão humana na contemporaneidade. Se temos como constatação básica o fato de que os seres humanos em sua singularidade e individualidade, não têm como decidir absolutamente sobre seu próprio destino, também é preciso reconhecermos o fato de que a modernidade criou uma noção de que cada ser humano, enquanto indivíduo, é capaz de decidir livremente sobre questões pertinentes à sua própria existência. Por mais que a criação desta noção tenha aspectos econômicos, culturais e religiosos mais ou menos delimitados, é preciso também reconhecer que, na conjunção destes diferentes aspectos, ela pôde ser formulada e sustentada a partir de justificativas filosóficas bastante elaboradas. Neste sentido, um marco filosófico tido como paradigmático para o conceito moderno de sujeito reside nas formulações de Descartes¹⁶, essencialmente no que diz respeito ao chamado “*cogito cartesiano*”.

¹⁶ René Descartes (1596–1650).

Como foi destacado por autores como Figueiredo e Santi (1999), Descartes estava diante de um momento histórico peculiar em que determinadas classes sociais viam-se ameaçadas pela instabilidade gerada pelos numerosos, diversificados e contraditórios modos de interpretação da realidade, que foram emergindo desde o Renascimento em contraposição às concepções teocêntricas e monológicas, oficialmente predominantes na Idade Média. Frente a tal momento de instabilidade, multiplicidade e diversidade, Descartes acabaria assumindo a tarefa de procurar criar uma concepção coesa e unificadora, ainda que pautada em princípios racionais e não mais religiosos. Se as possibilidades de se chegar à verdade sobre o mundo e sobre o homem vinham se apresentando de modo tão plural e contraditório, este filósofo procurou combater o ceticismo e o relativismo, investigando racionalmente o próprio caminho pelo qual se poderia chegar a um conhecimento seguro e universalmente válido. Para tanto, valeu-se da dúvida como método para alcançar a verdade: uma dúvida que não apresenta a mesma função posta no discurso dos cépticos, mas que se coloca como um modo de por à prova “todos” os caminhos para o conhecimento, testando sua validade até se chegar a uma proposição da qual não se possa duvidar de modo algum. Descartes (1979), opera, portanto com o argumento de que não é possível duvidar-se do próprio fato de que se duvida. Ao duvidar e ao reconhecer a si mesmo como alguém que está duvidando, o indivíduo reconhece-se também como ser pensante, e da certeza absoluta de que é um ser pensante deriva a certeza de sua própria existência: “cogito ergo sum”¹⁷.

Este enunciado traduz, como síntese, a necessidade, especificamente moderna, de se atribuir ao próprio ser humano, enquanto indivíduo, a capacidade de intervir sobre seu destino, a partir de princípios racionais absolutos, i.e., universais e inquestionáveis. Ao contrário do que se colocava como predominante no pensamento medieval, a decisão final deixa de ser uma atribuição exclusiva de Deus, e passa a ser uma função do ser humano. Mas não pode tratar-se de uma função corporal, pois o corpo equivoca-se por conta de suas paixões, de seus sentimentos e sensações enganosas. Sendo assim, é o indivíduo quem decide, mas só pode fazê-lo corretamente quanto pauta-se em leis racionais universalmente

¹⁷ “Penso, logo existo” ou “penso, logo sou”.

válidas independentes dele mesmo. Analisando este paradoxo, Figueiredo e Santi (1999) usam a metáfora de que, neste momento, “Deus deixa de estar entre as coisas do mundo”, as quais passam ser encaradas sob um olhar secular, tornando-se suscetíveis a diferentes formas de experimentação e instrumentalização. A hegemonia dos princípios teológicos reinantes sobre as coisas do “céu” e da “terra” é desfeita e o conceito de Deus desloca-se prioritariamente para as “alturas”, tornando-se uma noção mais abstrata, relativa a uma dimensão autônoma, desvincilhada das coisas mundanas, na qual a razão deve inspirar-se para bem proceder. Desse modo, a saída de Descartes acaba sendo bastante engenhosa, dessacralizando o corpo, santificando a razão e aprofundando a concepção de que se tratam de substâncias distintas, opostas. Tal saída permaneceu hegemônica durante os séculos seguintes, continuando ainda bastante influente mesmo nos nossos dias, em seu dualismo, seu racionalismo e seu conceito de indivíduo.

Contudo, por conta dos fatores que esboçamos anteriormente e ainda por outros que não cabe explorar aqui, o *cogito* cartesiano também foi sofrendo sérios ataques e o conceito de sujeito nele implicado encontra-se, em diversos sentidos e para muitos, “desconstruído”. Como temos dito, isso não significa que seja assim para todos os seres humanos, nem sequer para todos os intelectuais (grupo, de resto, bastante restrito), mas que estão presentes, nas sociedades ocidentais, fortes indícios de que o conceito cartesiano de sujeito não tem o mesmo poder que teve em outros tempos. A experiência humana de um modo geral, sem tomarmos a vida européia como sinônimo de experiência humana, tem se mostrado, desde o final do século XIX e no decorrer de todo o século XX, uma realidade bem mais dispersa, multifacetada, imprevisível e fora do controle das determinações racionais humanas, do que os principais ideólogos da modernidade poderiam prever.

Entendemos não ser necessário detalhar esta desconstrução do conceito cartesiano de sujeito, nem discutir se ela (juntamente com outras desconstruções) leva ou não a necessidade de um conceito de pós-modernidade¹⁸. Mas precisamos assumir que nossa aproximação ao tema da subjetividade tem uma especificidade na medida em que não pretende se dar

¹⁸ Ver nota na página 27 do presente trabalho.

pelo viés do conceito moderno de sujeito tal como pode ser deduzido a partir das proposições filosóficas de René Descartes. Situados num tempo em que as vozes cartesianas, apesar de todo o alarde sobre sua desconstrução, continuam ressoando fortemente, não podemos deixar de estar ainda de algum modo influenciados por elas. Mas entendemos que nosso tempo é constituído de contradições imanentes às próprias condições materiais que o compõe, sendo possível pensarmos a questão do sujeito também a partir de outros lugares.

A questão que nos é colocada poderia ser traduzida da seguinte maneira: se o único modo de falarmos sobre a possibilidade de o ser humano construir formas de optar e escolher os caminhos para sua história e de sua coletividade for o modo cartesiano, realmente não há mais como falar dessa possibilidade – não para os nossos propósitos e dentro da linha argumentativa que assumimos aqui. Se há algum lugar para as decisões dos seres humanos na construção de sua história não é o lugar de um sujeito soberano, que pode encontrar em si próprio a garantia de validade das suas ações. Este conceito, do nosso ponto de vista, já revelou sua inadequação. Não porque tenha sido um “erro” ou um “equivoco”, visto que teve e permanece tendo uma função importante para determinadas classes sociais, mas porque foi criado como uma enunciado supostamente universal, mas que foi motivado por necessidades particulares e sob uma análise crítica mais rigorosa demonstra ter fracassado na realização de suas “promessas”. Talvez o “erro” esteja em entender que este mesmo conceito, próprio para o homem moderno europeu ocidental burguês, seja adequado para pensar os diferentes grupos humanos nas sociedades contemporâneas. Contudo, nem mesmo isto seria exatamente um “erro”, mas antes uma relativa “inadequação”: uma proposição inadequada na perspectiva de quem pretenda assumir uma visão de mundo que leve em conta as diferenças qualitativas entre distintos momentos históricos.

Metaforicamente, com a modernidade, a colocação do homem no “centro” não excluiu o “deslocamento” de Deus para um lugar ainda bastante privilegiado: o de orientar os caminhos da razão humana – que por sua vez, em determinadas visões racionalistas hegemônicas, nada poderia ter a ver com algo como “o corpo”. Contudo a “morte de Deus” atestada por Nietzsche em “A Gaia Ciência” (1978a), enquanto fim não apenas de uma determinada tradição mística mas também de toda uma concepção que visualiza uma única

e absoluta garantia para as ações humanas, não apenas proporcionou o deslocamento do homem do centro do universo como, em última análise, apontou para a destruição da própria noção de que haja qualquer “centro”. Tal desconstrução de todo e qualquer centro temporal ou espacial, no sentido de finalidade última, origem ou causa primeira, também pode ter implicado, em certa medida, a morte do próprio “homem”, no sentido recente, propriamente moderno, que ele mesmo se havia atribuído¹⁹.

Sendo assim, restaria perguntar: se o sujeito cartesiano se “desconstruiu” e o homem moderno “morreu”, é possível ainda falar de “sujeito” sem sermos cartesianos? É possível falar do “ser humano” sem termos aquelas mesmas pretensões modernas? Para responder, mesmo que sempre de modo parcial, a estas perguntas essenciais para o nosso trabalho, cabem duas considerações metodológicas – no significado vigotskiano para a palavra “metodologia”²⁰. Em primeiro lugar, consideramos ser-nos pertinente compartilhar das palavras de Bakhtin²¹ quando afirma que “não há nada morto de maneira absoluta” e que “todo o sentido festejará um dia seu renascimento” (1992a – p. 414). Pois entendemos que nenhuma palavra pode esgotar totalmente os seus significados, já que a própria existência e devir das palavras dependem necessariamente do fato de nenhuma delas poder dizer tudo, o que faz com que prossigam constantemente abertas a novas interpretações. Se é assim, qualquer discussão pode ser refeita, justamente porque nenhuma discussão está definitivamente fechada. Nem mesmo aos assuntos sobre os quais tenham recaído as formas mais pesadas de censura é possível impor silêncio absoluto, porque, como disse o músico contemporâneo John Cage, “...nenhum silêncio existe que não esteja grávido de sons”. Se nada foi ou está totalmente concluído, existe sempre a possibilidade de serem compostos ainda outros significados *vivos* para o “humano”, ou mesmo para palavra

¹⁹ “El hombre – escribe Foucault – es una invención cuya reciente fecha es facilmente mostrada por la arqueología de nuestro pensamiento. Y ello se muestra acaso su fin (Les Mots et les Choses – p. 398)” (*apud* Mora, 1988 – p. 1279). Na versão da edição brasileira: “O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo” (Foucault, 1995 – p. 404).

²⁰ Segundo James Wertsch, na psicologia russo-soviética, “a aplicação dos termos ‘metodologia’ e ‘metodólogo’ não é restrita aos problemas de delinear e conduzir pesquisas empíricas. Ao invés disso, estes termos são usados referindo-se ao estudo de questões teóricas e metateóricas gerais que subjazem a uma investigação dos fenômenos psicológicos” (Wertsch em nota ao texto de Davidov e Radzikhovskii, 1985 - p. 61).

²¹ Mikhail Mikhailovitch Bakhtin (1895–1975).

“sujeito”. Contudo, isto nos leva a uma segunda consideração: a de que nossa intenção aqui não é a de ressuscitar Descartes, nem tampouco os ideais burgueses propagados como universais na própria intenção de contribuírem para o prevailecimento de interesses particulares restritos a grupos seletos e materializados em promessas feitas justamente para não serem cumpridas. Na verdade nem precisaríamos fazê-lo, pois, de certo modo, e apesar de todas as pretensas “desconstruções”, estes significados ainda possuem lugares bem reservados na contemporaneidade e continuam sendo mantidos vivos por atores sociais que não solicitam nem necessitam nosso auxílio.

Se temos a intenção de falar de “sujeito” e de “ser humano”, é por entendermos ser viável fazê-lo a partir de outros lugares possíveis, pois assumimos, também em consonância com Bakhtin (ou, neste caso, talvez com Volochínov²²), que as palavras são “arenas de luta”, e que dentro de cada palavra podem estabelecer-se disputas entre valores contraditórios, que é possível haver significados concorrentes para uma mesma palavra²³. Cada palavra não é necessariamente “posse” de quem a tenha pronunciado antes, até porque, ainda na linha de Bakhtin (neste caso na “Estética da Criação Verbal”), também não há uma primeira palavra pronunciada por algum Adão mítico: ninguém individualmente pode ser considerado o autor original de qualquer palavra (ver Bakhtin, 1992a – p. 413). Não haveria porque descartar uma palavra em função dela ter pertencido a um “outro dono”, simplesmente porque as palavras, na sua acepção filosófica mais profunda e mais elevada, não podem ser propriedade privada.

²² Neste caso estamos nos referindo ao Bakhtin do livro “Marxismo e Filosofia da Linguagem” (Bakhtin 1992b), e há quem levante dúvidas quanto a autoria de partes ou de todo o livro, dadas as condições em que foi publicado, por isso dizemos Bakhtin ou Volochinov (que é o nome de um dos componentes do chamado “Círculo de Bakhtin”, que assumiu num primeiro momento a autoria desse livro, e a tarefa de editá-lo com a intenção de burlar a censura). No caso do Bakhtin da “Estética da Criação Verbal” (Bakhtin, 1992a) não temos conhecimento de que haja tais suspeitas.

²³ Estamos conscientes aqui de que a simples afirmação de que “todas as palavras possuem muitos e contraditórios sentidos” é bastante corriqueira ou até óbvia, mesmo para o discurso do dito “senso comum”. No entanto, para nós, pelo menos diante de atitudes com as quais temos nos deparado em diferentes instituições, inclusive acadêmicas, o que não tem sido muito comum é encontrarmos posturas que intencionalmente defendam a polissemia do signo em seu valor metodológico (i.e. epistemológico), e é nesse sentido que gostaríamos de tomar esta questão aqui, se assim nos for permitido.

Houve uma tendência extremista na antiga União Soviética em defender que a língua russa erudita devia ser refeita pois sua origem era burguesa, num outro extremo Stálin²⁴ comparava a língua aos trilhos de uma ferrovia, e caçoava da primeira tendência igualando-a aos que diziam que queriam arrancar e destruir os trilhos das ferrovias do tempo do Czar por serem burgueses (ver Vogt, 1989). Não atinamos com nenhum destes extremos pois as palavras não são trilhos, nem são exatamente ferramentas, nem tampouco bens privados marcados com o nome do proprietário, mas “arenas de luta”. De qualquer modo, se tomamos as “mesmas” palavras com o desejo de que sejam “outros” os seus significados, certamente nos depararemos com contradições. Enfrentar estas contradições ou constituir sentidos dentro delas seria a essência desta nossa segunda consideração metodológica – que, com a primeira, consideramos importante não apenas para esta seção como também para todo o nosso trabalho. Palavras como “modernidade”, “sujeito”, e “homem” serão consideradas intencionalmente como signos polissêmicos, e nesta sua polissemia é que entendemos ser possível nos movermos. Feitas estas breves considerações metodológicas podemos propor, enquanto aproximação, uma outra demarcação para o conceito de sujeito, que não a cartesiana.

Ao invés de trabalharmos com a idéia de que o único modo de ser sujeito seja o “moderno”, em que se pese que a própria “modernidade” também não é unívoca, preferimos trabalhar com a noção de que possa haver outros modos de se conceber o “sujeito” e/ou de se realizar a própria experiência de se estar sendo sujeito. Ou melhor, seria mais adequado sugerir que “*ser sujeito*”, tal como Descartes o propõe, é um dos modos possíveis de constituição da condição humana, em suas funções de auto-referência, e um dos modos possíveis de posicionamento e/ou eventual opção do humano frente às condições de sua própria existência – mas não o único. O sujeito cartesiano não é algo universal, que sempre tenha existido, nem que seja igualmente válido para todo e qualquer ser humano independente de sua cultura, de suas tradições, de seus modos de produção – mesmo no interior do da própria “modernidade”. E uma possibilidade alternativa a este conceito universalizante

²⁴ “Stálin”: nome de guerra de Iossif Vissarionovitch Diugatchivili (1879–1953).

seria a de compreendermos a constituição dos sujeitos mediante as relações sociais concretas em que cada ser humano se insere.

Se for assim, o conceito de *humano*, enquanto ser pertencente ao gênero humano, não precisaria restringir-se à imagem tipificada de um ser humano moderno, europeu, ocidental, civilizado, burguês, proprietário, livre, cidadão, letrado, branco, do gênero masculino e heterossexual. Nem necessitaria reduzir-se à noção de um sujeito racional, abstrato e transcendente, soberano sobre seu próprio destino, detentor e defensor de uma razão universal. O *humano* poderia ser entendido de um modo mais genérico, e ao mesmo tempo de um modo mais situado e passível de contemplar diferenças e singularidades, na medida em que fosse encarado no próprio movimento de fazer-se sujeito em função das múltiplas relações sociais semioticamente mediadas nas quais se inscreve e pelas quais é convidado a assumir determinados papéis sociais, não necessariamente harmônicos entre eles. Desse modo optamos aqui por nos aproximarmos das considerações propostas por Angel Pino (1996). Segundo este autor:

“as inúmeras relações sociais ($S_1 < > S_2$) em que uma mesma pessoa está envolvida, simultânea ou seqüencialmente, são diferentes umas das outras e, por vezes, contraditórias (p.e. uma mesma pessoa não só pode ser, ao mesmo tempo, pai, esposo, médico e dirigente, mas também pai e filho, esposo e amante, médico e paciente, dirigente e subalterno). Cada uma dessas situações supõe uma “posição de sujeito” diferente, determinada não só pela posição recíproca do Outro (S_2), mas também pela maneira como este realiza os papéis associados a essa posição. Isso leva a recolocar a “questão do sujeito” em termos diferentes do que, habitualmente é colocada em psicologia.” (Pino, 1996 – pp. 27 e 28)

Falaríamos assim, prioritariamente, do ser humano como sujeito de diferentes relações sociais e não como um “sujeito transcendental” nem tampouco exatamente como um “sujeito empírico” ou “sujeito psicológico” – no sentido moderno mais restrito e pobre para a palavra “psicológico”²⁵. Cada ser humano singular estaria assim aberto a diversas possibilidades de se fazer sujeito: sujeito de uma relação familiar, sujeito de um vínculo amoroso, sujeito de uma determinada ação política, de um determinado diálogo epistêmico,

²⁵ Isto não quer dizer que no presente trabalho tenhamos esta mesma visão, pelo contrário. Contudo é assim que a idéia de “sujeito psicológico” é tratada no discurso moderno hegemônico: reduz-se ao conceito de sujeito empírico e subordina-se ao de “sujeito transcendental”.

de uma certa opção ética ou moral e assim por diante. Esta definição ampliada de sujeito não deixa de trazer tensões pois, no limite, pode permitir falar de “sujeitos” de relações que se deram na Antiguidade greco-romana, na Idade Média, no Egito Antigo, ou sujeito de quaisquer outras relações sociais, propriamente humanas, mesmo que anteriores ou exteriores à modernidade europeia à qual é comum atribuir-se a “invenção” da experiência e do conceito de sujeito predominantes durante os últimos séculos, na civilização europeia e nos herdeiros mais diretos de seu colonialismo e imperialismo.

Por essas e outras contradições constitutivas²⁶, a disputa quanto à categoria “sujeito” persiste. Até onde temos conhecimento, no que diz respeito à abordagem histórico-cultural, tal como fundada por Vigotski, e tal como movida adiante nas obras de seus colaboradores e ou interlocutores (diretos e/ou indiretos) na então União Soviética, esta categoria não chega a ter um estatuto metodológico central: não se coloca exatamente como objeto de estudo, nem como princípio explicativo, nem tampouco como unidade de análise. Mas ampliada e refeita na direção em que Pino parece propor, ela pode articular-se, numa abordagem histórico-cultural, a uma reflexão mais genérica sobre a condição humana, e mesmo sobre o psiquismo propriamente humano, entendido em sua gênese social, tal como nos autores, então soviéticos, a que nos referimos. Para Pino (1996) a discussão sobre a “questão do sujeito” em Vigotski não aparece de modo direto mas está presente em sua obra sob outra terminologia. Aquele autor entende que os termos *pessoa* e *personalidade* tal como introduzidos por Vigotski “traduzem muito melhor que o conceito de “sujeito psicológico”, a trama das relações que constitui a natureza cultural do homem” (Pino, 1996 – p. 28).

Em diferentes psicólogos de tradição soviética, a palavra sujeito – “subiekt” (субъект) – não é central nem tampouco tratada de modo “cartesiano”, mas não está excluída da discussão sobre a gênese histórica e social da consciência, que, via de regra é o tema tomado como prioritário para os diferentes autores – seja ele abordado prioritariamente

²⁶ Quando falamos de “contradições constitutivas” estamos pretendemos dizer que não estamos nos referindo à idéia de contradições como “incoerências” lógicas. Mesmo nos demais lugares em que temos dito a palavra “contradição” temos procurado atribuir-lhe este significado de movimento de oposição, divergência, incongruência, imanente a determinadas tramas que são constitutivas, e não acidentais ou logicamente errôneas.

mediante a categoria da atividade, pela categoria da mediação semiótica, ou pela articulação dialética de ambas. Rubinshtein²⁷, por exemplo, ocupa-se da relação entre sujeito e objeto na formação da consciência enquanto reflexo parcial da atividade humana (ver Rubinshtein, 1968). Numa abordagem semelhante mas não equivalente, Leontiev²⁸ fala da consciência como emergente da atividade vital do sujeito em suas relações sociais, situadas no contexto de determinadas práticas culturalmente construídas (ver Leontiev, 1978). Enquanto Vigotski (1989a – cap. 4) fala do signo como mediação fundamental entre um sujeito e outro sujeito, vendo a gênese da consciência como constituída de relações de alteridade semioticamente mediadas. No entanto, até onde pudemos observar, nenhuma atenção maior é dada a esta categoria, talvez por conta da busca de superação do subjetivismo e psicologismo frente aos quais se contrapunham fortemente, talvez ainda por muitos outros motivos que não temos como explorar neste momento. Feito este breve recorte, e preservando para os próximos as mesmas observações metodológicas destacadas aqui, é possível seguir para uma outra demarcação, que diz respeito a algumas considerações em torno do conceito de subjetividade.

Deslocamentos quanto ao conceito moderno de subjetividade

O termo “subjetividade”, ao que consta, é mais recente e mais enraizado na tradição da modernidade do que a palavra “sujeito”. Como se sabe, “sujeito” vem do latim “subjectus” que, por sua vez, origina-se da palavra grega “hipokheimenon” (ὑποχείμενον). Tal palavra tem tanto uma acepção lógico-gramatical: *sujeito* em oposição ao predicado, ou como o termo essencial da proposição; quanto uma acepção ontológica: *sujeito* como o ser indivisível, do qual podem se desdobrar determinados atributos mas que preserva sua essência, permanecendo idêntico a si mesmo. Sendo assim, a acepção ontológica da palavra, está relacionada com sua acepção lógica, numa visão de mundo que busca

²⁷ Serguei L. Rubinshtein (1889–1960).

²⁸ Alieksei Nikolaievitch Leontiev (1903-1979).

correspondências entre a ordem do ser e a ordem do discurso. Em Aristóteles²⁹, a palavra “sujeito” designa a substância do ser real: “O sujeito é, portanto, aquilo de que tudo o mais se afirma, e que não é ele próprio afirmado de nada” (Metafísica) (*apud* Japiassu e Marcondes, 1991 – p. 230). Já a palavra “subjetividade” parece surgir mais diretamente relacionada a discussões propriamente modernas, relativas aos conceitos de “sujeito” e de “subjetivo”. Data de 1874 o texto português mais antigo em que aparece a palavra “subjetividade”³⁰, e nele ela surge como uma adaptação do francês “subjectivité” que por sua vez teria derivado do alemão “subjektivität” (ver Cunha, 1986 – p. 739).

Contudo, recorrendo a Faye (1998), vemos que a origem do termo é ambígua. Segundo este autor a palavra “subjectivité” começa a ser utilizada no contexto do discurso filosófico em 1801, quando Charles de Villers em sua obra “Filosofia de Kant³¹”, fala sobre uma distinção necessária entre “subjectivité” e “objectivité”. Em 1803 o “Dictionnaire universel da langue française” de Boiste, continha aquele substantivo com a grafia “subjectiveté”, tratando-o como “um termo de metafísica procedente de Kant” (Faye, 1998 – p. 2478). Contudo, se é reconhecido que o substantivo “subjektiv” é usual em Kant, é dito também que não se encontra na obra deste autor a palavra “subjektivität” como tal (ver Faye, 1998). Ainda segundo as observações de Faye (1998), o próprio “Deutsches Wörterbuch”, de 1842, apresenta o alemão “subjektivität” como uma tradução da palavra francesa “subjectivité” – que foi apresentada com esta grafia em 1811. De qualquer maneira, o que entendemos ser mais relevante é o fato de que “subjetividade” é uma palavra bastante recente, que traz as marcas de uma discussão propriamente moderna em torno de conceitos que podem ser considerados como caudatários do *cogito* de Descartes, e que acabam tendo uma relação mais direta com o pensamento de Kant, mesmo que estes autores não tenham utilizado exatamente aquela palavra.

²⁹ Aristóteles (384–322 a.n.e.).

³⁰ Segundo o próprio filólogo isto não quer dizer necessariamente que não seja possível encontrar datações mais antigas, em função das diversas dificuldades metodológicas na lexicografia histórica em língua portuguesa. No entanto, neste caso específico seria mais importante obtermos pistas sobre as origens de “subjectivité” e “subjektivität”.

³¹ Immanuel Kant (1724-1804).

De modo geral, a palavra “subjetividade” designa a experiência interior própria ao sujeito – tal como entendido em seu significado moderno predominante. A subjetividade é tida como característica ou aspecto da própria existência de cada sujeito, como algo que “pertence ao sujeito e apenas a ele, sendo portanto, em última análise, inacessível a outrem e incomunicável” (Japiassu e Marcondes, 1991 – p. 230). Tratando-se, ao mesmo tempo, de um movimento reflexivo no qual o indivíduo pode atingir o universal a partir de sua própria experiência, o conceito de subjetividade foi tomado como um traço característico da teoria do conhecimento formulada por Kant. Nos tempos em que este filósofo viveu, a crença na possibilidade de se ter acesso ao “objeto em si” ou de se compreender o que é o próprio “ser em si”, vinha sendo descartada: o mundo e/ou toda a ordem do ser já não se apresentava como algo transparente para a reflexão filosófica. Deste modo, emerge o desafio de se investigar prioritariamente o próprio modo pelo qual o conhecimento de um determinado objeto se torna possível para o sujeito cognoscente. Kant, acaba sendo um dos primeiros pensadores a centrar os seus esforços no enfrentamento deste desafio. Em sua obra, a importância da *subjetividade* se evidencia na medida em que categorias como “tempo” e “espaço” são tidas como “formas *a priori* da sensibilidade”, ou seja, não são algo que se pode apreender dos objetos pela experiência mas apresentam-se como condições essencialmente subjetivas para que o próprio conhecimento possa se dar.

É a partir dos estudos sobre Kant que a palavra “subjetividade” surge como relativa ao que é “subjetivo”, ao que é imanente ao sujeito. Desse modo, neste caso, a relevância atribuída ao conceito de subjetividade implica interpretá-lo como sinônimo de um aspecto ou uma característica própria ao chamado “sujeito cognoscente”. Nesta concepção a subjetividade refere-se ao que não pode provir das características dos objetos, prescindindo, por conseguinte, de qualquer vínculo direto com as impressões sensoriais que se possa ter com relação a eles, de modo que não está relacionada ao chamado “sujeito empírico” mas sim ao “sujeito transcendental”. Desde o ponto de vista cartesiano, as características corporais, materiais, próprias ao chamado “sujeito empírico” ou “sujeito psicológico” eram vistas como um empecilho para a conquista de um conhecimento universalmente válido, uma vez que as sensações que o corpo experimenta, longe de poderem conduzir à verdade, só podem prestar-se a induzir-nos ao erro. Sendo assim, é possível dizer que esta noção de

subjetividade restringe-se ao conceito moderno de sujeito, tanto quando é entendida como característica imanente a um *cogito* cartesiano, quanto quando é considerada como um aspecto inalienável com relação ao “sujeito cognoscente”, tal como definido desde a teoria do conhecimento kantiana.

O conceito de subjetividade, assim concebido, tornou-se um aspecto central para todo o discurso filosófico da modernidade – na medida em que traduzia a idéia de um processo auto-reflexivo, (re)inaugurado com os tempos modernos³². A modernidade teve como uma de suas características mais marcantes a construção de um discurso que procurava, ao mesmo tempo, assegurar a noção da existência universal de uma “liberdade” humana e respaldar tal liberdade na capacidade do humano refletir sobre sua própria condição. De acordo com Habermas (1990), foi Hegel quem posicionou a própria modernidade³³ como tema filosófico, ao caracterizá-la por sua necessidade de auto-certificação e ao definir a reflexão e a liberdade da subjetividade como o “princípio dos tempos modernos”. Hegel teria definido a especificidade e a grandiosidade dos próprios tempos em que viveu no “reconhecimento da liberdade, a propriedade do espírito, o reconhecimento de que o espírito estando em si está consigo” (*apud* Habermas, 1990 – p. 27).

Frente a esta ênfase na liberdade e reflexividade da subjetividade como o princípio dos tempos modernos, nos deparamos praticamente com os mesmos problemas presentes ao lidarmos com o conceito moderno (cartesiano) de sujeito. Se definimos a subjetividade como aspecto inalienável de um sujeito soberano, relacionada necessariamente aos

³² É possível dizer “(re)inaugurado” porque apesar de a palavra “subjetividade” ser propriamente moderna, há quem diga, como o próprio Faye (1998), que aquilo a que ela se refere seria algo próximo à noção de “consciência de si” (“conscience de soi”) – a qual (mesmo não tendo sempre esse nome) teria passado por diferentes transformações desde a noção socrática do “conhece-te a ti mesmo” como requisito essencial para se passar a conhecer o mundo, à filosofia dos estoicos cuja ética implicava o fortalecimento da consciência individual como modo de evitar as ingerências de qualquer tipo de tirania, e daí para filosofia Patrística na qual começam a surgir noções como a de um “livre arbítrio” próprio a cada ser humano enquanto “homem interior”. Parece-nos ser interessante pensar que há um processo histórico mais amplo envolvido na construção social do conceito de “subjetividade”, de modo a não vermos a sua “invenção” como um ato que se dá num passe de mágica. No entanto, tal como temos entendido, isso não pode excluir a necessidade de vermos que há também algo de propriamente moderno (europeu, ocidental, burguês) na noção de “subjetividade” – e que diz respeito ao próprio modo pelo qual esse conceito se generaliza – indissociavelmente vinculado às condições materiais específicas dos chamados “tempos modernos”.

³³ Hegel (1770–1831) refere-se à modernidade de dentro dela, mas tomando consciência de uma época que começou a definir-se bem antes: por volta de 1500, com “a descoberta do ‘Novo Mundo’, bem como o Renascimento e a Reforma” (Habermas, 1990 - p. 17).

princípios de “liberdade e reflexão” essenciais à emergência da modernidade em sua necessidade de auto-certificação, confrontamo-nos novamente com a noção, socialmente criada, de que a cada indivíduo singular é possível garantir por si próprio (e apenas assim), as opções que faz com relação ao seu destino, com base em princípios racionais universais que, mesmo sendo transcendentais, encontram respaldo último em sua própria intimidade (ou vice-versa). Como dissemos anteriormente, esta noção social tem sido confrontada com diferentes questionamentos, a partir de distintos referenciais.

Desta maneira, se entendemos que o dito conceito moderno (ocidental, europeu, burguês, cartesiano) de sujeito é uma noção particular postulada como universal justamente para encobrir interesses de classe, não podemos adotar um conceito de subjetividade que lhe seja congruente, ou seremos incoerentes com nossos próprios princípios. Não porque este conceito esteja totalmente destituído de sentido (algo que entendemos ser impossível), mas apenas porque, em função das referências éticas, políticas e epistemológicas em que nos temos pautado, não podemos atinar com os seus propósitos e conseqüências. Desta maneira, se entendemos ser ainda importante falar em “subjetividade” é porque tomamos essa palavra tanto quanto a palavra “sujeito”, como uma arena de lutas que ainda estão em curso. Se procurarmos trabalhar com um significado para a palavra “sujeito” distinto do cartesiano, passando a entendê-la antes como referente a posicionamentos humanos historicamente situados em função de determinadas relações sociais, será preciso trabalhar com um conceito de subjetividade que lhe seja condizente.

Nesse sentido, seria importante propor também alguns deslocamentos e/ou enfrentamentos com relação à acepção moderna mais convencional para a palavra “subjetividade”, a não ser que a ela só reste o significado de um aspecto imanente a um sujeito que, na nossa perspectiva, não apenas tem se desintegrado, como também vem sendo desmascarado como uma “promessa enganosa” feita justamente para não ser cumprida. Sem a pretensão de abordar todos os aspectos importantes nesse debate, podemos destacar alguns conceitos, bastante articulados entre eles, aos quais tentaremos nos contrapor: (a) a necessidade de se dar um lugar imaterial para a subjetividade frente a ruptura entre corpo e mente; (b) a necessidade de ver a singularidade da experiência

subjetiva como justificativa para a busca de uma transcendência integradora; e (c) a necessidade de tomar o caráter singular da subjetividade como uma característica *a priori* do e para o indivíduo. Da contraposição mais direta ao primeiro, derivaremos nosso posicionamento quanto aos dois últimos.

Sendo assim, em primeiro lugar, cabe discutir a cisão cartesiana “mente x corpo”, que nos leva a colocar a subjetividade como uma característica imanente a um sujeito abstrato, imaterial e universal, apartada da concretude, materialidade e particularidade da vida humana. No discurso moderno hegemônico, a corporeidade das sensações humanas é tida como aspecto secundário e canhestro, próprio ao chamado “sujeito psicológico” – que nesse caso aparece como uma espécie de excrescência frente ao “sujeito transcendental” ou ao “sujeito cognoscente”. Ao que se chama de “alma” cabe a busca da verdade e dos acertos racionais e ao que se chama de “corpo” cabem os “erros” e “desvios” irracionais. Esta cisão postula a função de pensar e decidir a partir de regras lógicas, ditas universais, como algo transcendente em relação à vivência material de cada ser humano, à qual restaria apenas um caráter “empírico” e/ou “psicológico” secundário e irrelevante, posto que sujeita a erros, a interesses particulares e a uma incomunicabilidade com relação ao mundo e/ou com relação a outras experiências singulares.

De nosso ponto de vista, esta necessidade de ruptura entre os aspectos ditos “empíricos”, “corporais”, ou “psíquicos” e a subjetividade enquanto característica dita “lógica”, “temporal” e “transcendental” não deixa de ter motivações ideológicas. E isto se torna evidente quando constatamos que, com base em tal ruptura, pode-se concluir que ao corpo (como máquina) cabe um trabalho mecânico e determinado por forças exteriores, enquanto à alma (como razão universal) cabem as decisões políticas sobre os caminhos para a vida individual e coletiva. Contudo, tal cisão é imposta de uma maneira que não deixa transparecer o fato de que nem sempre as duas atribuições podem ser conferidas de modo equitativo a um mesmo homem real. E por fim, já que o homem de carne e osso é uma espécie de excrescência e tomado como uma pobre abstração, não cabe sequer levantar esta questão: ela é tida de antemão como desprovida de qualquer validade lógica ou científica. Na perspectiva deste discurso, perguntar “porque é que nem todos decidem”, ou

“porque é que nem todos realizam um trabalho produtivo” torna-se tarefa menor, mesquinha e interesseira, que ficaria a cargo de “militantes políticos” (em sua acepção mais vulgar e de senso comum), mas jamais a cargo de filósofos, teóricos ou cientistas, aos quais caberia pensar o transcendente, o universalmente válido e supostamente isento de interesses particulares.

Na contracorrente destas formulações optaremos por assumir que *ao próprio corpo* cabem tanto o intelecto quanto as emoções, e tanto o que se convencionou chamar de “erros” quanto o que se convencionou chamar de “acertos”, pois é o corpo em relação com o mundo e outros corpos que realiza a produção de sentidos e significados, múltiplos e contraditórios. Se entendemos que as emoções, o discurso, o pensamento, as decisões, o posicionamento do humano no mundo frente aos seus semelhantes e diferentes, são funções do próprio humano enquanto corpo vivo e em movimento, não é preciso acrescentar ao corpo nenhuma instância transcendental, mística ou universal para falarmos sobre tais aspectos da vida humana. Nesse sentido, entendemos ser mais pertinente a posição de Vigotski em sua abordagem histórico-cultural que, em contraste com todas as psicologias tradicionais, opõe-se ao dualismo de Descartes e aproxima-se do monismo de Espinosa³⁴. Para este filósofo, quem diz que o corpo não seria capaz de construir nada se estivesse circunscrito à natureza e não fosse dirigido pela alma “não sabe o que pode o corpo, nem o que pode deduzir-se apenas da consideração de sua natureza” (Espinosa, 1979 – p. 180).

Contudo, nesta perspectiva, o corpo humano não é concebido como máquina, nem sua experiência como reação mecânica às forças do ambiente. A experiência humana sensível não é reduzida à passividade ou à reação a estímulos externos e internos, nem é vista como algo vulgar, secundário e errôneo. Marx (1978), em sua primeira tese contra Feuerbach³⁵, nos dá suporte para uma compreensão distinta, na medida em que “a falha capital de todo o materialismo até agora (inclusive o de Feuerbach) é captar o objeto, a efetividade, a sensibilidade apenas sob a forma de *objeto ou de intuição*, e não como *atividade humana sensível*,

³⁴ Baruch de Espinosa (1632-1677).

³⁵ Ludwig Andreas Feuerbach (1804–1874).

praxis” (p. 51). O materialismo de Marx considera a própria sensibilidade humana como atividade, como *praxis*. Se estes contrapontos forem aceitáveis no campo da discussão sobre a subjetividade, poderemos tratar a subjetividade tanto como um aspecto próprio ao humano na materialidade de sua existência, quanto como, indissociavelmente, um aspecto que se produz na dinâmica de sua atividade.

Desse modo, podemos nos posicionar contra as conseqüências mais diretas do dualismo que dizem respeito tanto ao caráter abstrato e universal de reflexão e liberdade da subjetividade, que é complementar ao caráter mecânico e particular da experiência com relação ao dito “mundo objetivo”, quanto à ruptura radical entre subjetividade e objetividade produzida por esse mesmo dualismo. Numa epistemologia marxista a atividade humana é que viabiliza as diferenciações e as transformações recíprocas entre sujeito e objeto. Como diz Leontiev, “é em sua atividade que o humano transforma ao objeto e é transformado por ele. Tomada desde ponto de vista a atividade aparece como o processo no qual têm lugar as transformações recíprocas entre os pólos “sujeito-objeto”. Na produção, a personalidade é objetivada; na personalidade, a coisa é subjetivada, como afirma Marx.” (1974 – p. 11) Quando um artesão faz um vaso coloca nele sua marca pessoal, seu estilo, ao mesmo tempo, traz para si a imagem deste mesmo vaso, apropriando-se de suas características constitutivas. A subjetividade, encarada como pertinente à atividade humana, pode ser considerada como um movimento que se dá na “fronteira” entre as vicissitudes do organismo humano e a organização material do chamado “mundo exterior”, ou como dialética entre interioridade e exterioridade, e não mais como interioridade absoluta.

A idéia da subjetividade como espaço de interconstituição entre o subjetivo e o objetivo ganha maior complexidade ao considerarmos que esta dinâmica implica a produção material de uma ação significativa, num signo. Numa filosofia marxista da linguagem, como elaborada por Bakhtin (Voloichinov), isto não exclui a dimensão da dinâmica da atividade humana mas diz respeito a algo que faz parte dela, transformando-a e ampliando-a. Para este autor “o psiquismo subjetivo localiza-se no limite do organismo e do mundo exterior, vamos dizer, *na fronteira* dessas duas esferas da realidade. É nessa região limítrofe que se dá o encontro entre o organismo e o mundo exterior, mas este encontro não é físico:

*o organismo e o mundo encontram-se no signo. A atividade psíquica constitui a expressão semiótica do contato entre o organismo e o mundo exterior” (Bakhtin, 1992b – p. 49, grifos no original)*³⁶. A subjetividade, colocada nesses termos, deixaria de ser simplesmente um lugar interno, íntimo e inatingível, um “palco” interior no qual se encenam “representações” do mundo exterior e/ou no qual estas representações são confrontadas e depuradas pelos procedimentos de uma razão pautada em leis universais. Pelo contrário, poderia passar a ser vista antes como uma “usina” de interpretações e, portanto, de produção de sentidos. A subjetividade poderia ser tomada como espaço e/ou movimento de produção e de reprodução, de formação e de transformação, como lugar/movimento de atividade, ou de “trabalho” no sentido mais genérico e antropológico da palavra.

Deste primeiro e central contraponto, onde procuramos contrariar a idéia de polarização entre uma mente abstrata ativa e um corpo mecânico passivo, justamente por entender que a própria divisão mente-corpo seja por si mesma uma proposta questionável, podemos derivar outros confrontos aos significados hegemônicos para a palavra “subjetividade” na modernidade. Podemos derivar, pelo menos, mais dois posicionamentos: (1) o de que a noção de singularidade da experiência subjetiva não precisa ser tomada como o lugar da abstração transcendental, podendo ser entendida como relativa à materialidade do próprio corpo; e (2) o de que a singularidade e individualidade desta mesma materialidade não precisa ser tomada como um *a priori* para as relações sociais, podendo ser encarada como movimento que se constitui historicamente no interior destas mesmas relações.

Na perspectiva do discurso moderno hegemônico, só se admite a singularidade da experiência humana na medida em que ela não causa o “inconveniente” da diferença e da luta entre os homens, sendo que as relações sociais não são tidas como fonte de singularidade e individualidade, mas como aspectos exteriores que tendem a anular ou sufocar as diferenças individuais. Na nossa perspectiva, a importância teórica do conceito de singularidade da experiência humana não tem como consequência necessária sua subordinação a instâncias universais unificadoras, nem seu aprisionamento num solipsismo intransponível.

³⁶ A idéia da “subjetividade” como fronteira foi explorada por Suzana Molon (1995).

Pelo contrário, entendemos que a conceituação da singularidade da experiência humana, tomada em sua materialidade, comporta tanto a proposição de um lugar essencial para a diferença enquanto tal, quanto a compreensão de que a diferença não pode existir como imanente a ela mesma, implicando necessariamente relações múltiplas e contraditórias. Nesse sentido, o singular não é o oposto do plural, mas aquilo que só pode existir em relação constitutiva com o plural. Fora da pluralidade, o singular só poderia ser entendido como o “uno”, o “indivisível”, como a essência absoluta: o ser idêntico a si mesmo. E sem a dimensão da singularidade a pluralidade não pode passar de um critério quantitativo. Se for possível inverter ou contrapor essa concepção ontológica, poderemos ver as relações de alteridade não como uma espécie de invasão ou agressão às fronteiras de supostas esferas individuais apriorísticas, mas como constitutivas da própria diferença, da própria singularidade e da própria individualidade. Como veremos, as elaborações de Vigotski podem contribuir decisivamente para constituição de uma proposta bastante densa nesse sentido.

Consideramos ser importante e necessário o conceito de singularidade da experiência humana, posto que nela podemos encontrar um lugar para a diferença, para a possibilidade de confrontos, de contradições entre singularidades não coincidentes ou mesmo antagônicas, não sendo necessário acatar a idéia de que a singularidade da vivência humana deva ser vista como suporte ou desdobramento do universal, enquanto categoria absoluta. Ao invés de vermos a particularidade como um pretexto para o apelo a instâncias transcendentais poderíamos vê-la como lugar do que não pode ceder a uma compreensão absoluta, mas que ao mesmo tempo, e justo por isso, é fonte constante de produção de sentidos (por definição incompletos, múltiplos e aproximativos – i.e. não conclusivos). Pois cada homem e mulher se pronuncia sempre de corpo inteiro e o corpo, em todas as suas determinações, é por si só aberto, múltiplo, contraditório e inapreensível. Conseqüentemente, também é preciso deslocar a idéia de que a subjetividade, enquanto singularidade, deva ser encarada, necessariamente, como uma dimensão imanente a um indivíduo centrado em sua própria existência. Deste modo não tomaríamos a sensação que cada indivíduo *passa a ter* de sua própria singularidade como um pressuposto para sua existência social, mas como movimento que só pode emergir a partir de um confronto com a alteridade, no interior das próprias relações sociais. Em outras palavras, o próprio movimento pelo qual passamos a

sentirmo-nos, percebermo-nos e compreendermo-nos enquanto seres individuais e singulares só pode se realizar no interior de uma trama social que é, por definição, plural e contraditória.

Desta maneira, a sensação que um indivíduo passa a ter de um “mundo subjetivo” enquanto espaço de sua subjetividade, diferenciado e autônomo com relação a um outro “mundo objetivo”, só pode ser possível quando ele passa a entender-se como um sujeito. Mas, retomando a discussão que fizemos há pouco, só é possível entender-se como sujeito na medida em que se posiciona semioticamente numa dada relação social. Desse modo, não é necessário anular a existência de uma tensão e de um confronto interconstitutivo entre objetividade e subjetividade, coisificando o sujeito ou subjetivando o objeto, mas fica posto o desafio de pensarmos que a “distinção”, ou melhor, a *tensão* entre estes “pólos”, ou melhor, estes *aspectos* do devir humano, não é apriorística – mas se promove mediante processos inter cruzados e contraditórios de subjetivação, de posicionamentos emergentes de um sujeito de relações, determinados social e historicamente.

Argumentando assim, talvez possamos ensaiar um modo de entrarmos no debate contemporâneo sobre a subjetividade sem repetirmos exatamente o seu conceito subordinado ao de um sujeito cartesiano, mas tentando, dentro de nossos limites, confrontá-lo. Nosso intuito seria o de generalizar a questão da subjetividade, de encará-la de um modo mais amplo do que aquele restrito ao dito “sujeito moderno”, para amalgamá-la à discussão sobre a composição da condição humana – sobre as próprias condições de constituição do humano, em suas múltiplas e contraditórias possibilidades de se fazer sujeito de relações sociais concretas. Se o conceito de subjetividade puder passar a ser entendido de um modo distinto daqueles postulados, cada qual à sua maneira, a partir de Descartes, Kant e Hegel, ainda que sempre em diálogo e confronto constitutivo com estes autores, talvez possamos discuti-lo em suas possíveis articulações com o estudo da consciência numa abordagem histórico-cultural.

A “subjetividade” teria a ver com a experiência humana – corpórea, ativa e social. Uma experiência compreendida como aspecto da existência material do humano e não mais

como moldada por leis racionais e universais dadas *a priori* e à revelia da história e da cultura. Experiência que o homem experimenta em si e que o homem tem do mundo e de si próprio, mas que enquanto experiência *de si próprio* só pode se constituir na relação com o mundo e fundamentalmente com os outros, como componentes de uma dada cultura, e portadores de determinadas tradições e contradições. Poderíamos assim optar por trabalhar com uma definição próxima àquela proposta por Félix Guattari, ou seja, a subjetividade como relativa ao “conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como território existencial auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva” (1992 – p. 19). No entanto, do nosso ponto de vista, seria preciso aproximar essa idéia de “conjunto de condições” à materialidade da experiência de um ser humano concreto, situado num mundo histórico e cultural, um mundo de relações de alteridade que se constituem enquanto processos semióticos. Tal materialidade não estaria restrita ao organismo humano, ao que está sob sua pele, mas seria da ordem da relação dialética entre a organicidade da vida humana e as condições materiais de sua atividade numa determinada sociedade, permeada e constituída por determinados modos de produção econômica e também, concomitantemente, por determinados e diversos modos de produção, manutenção e transformação de sentidos, que se configuram enquanto lutas entre múltiplos e contraditórios posicionamentos.

Alguns nexos possíveis

Feitas estas considerações sobre os conceitos de “sujeito” e de “subjetividade”, entendemos que tenha sido possível produzir algumas delimitações que nos sirvam de parâmetro para seguirmos adiante, no intuito de nos questionarmos quanto às possibilidades e limites do papel do humano, enquanto indivíduo, na construção de seu próprio destino e da própria organização da sociedade em que se inscreve em sua caminhada histórica. Procuramos dizer que não atinamos com a noção de um sujeito transcendente, que a partir de sua própria intimidade encontra leis universais para decidir sobre sua vida e a da coletividade

em que se insere, nem com a idéia de que a subjetividade seja um aspecto imaterial, intransferível e *locus* das formas *a priori* do conhecimento, da sensibilidade e da ação moral deste mesmo sujeito. No entanto, frente a estas constatações, o que ainda poderíamos dizer sobre a possibilidade de cada ser humano engendrar-se socialmente enquanto singularidade e individualidade? Que discussões ainda poderíamos levantar em torno da possibilidade de que homens e mulheres tenham um papel nas decisões sobre determinados aspectos de suas próprias vidas, na dinâmica das relações sociais que lhes são radicalmente constitutivas?

Esta é uma discussão muito ampla, que tem conseqüências éticas, políticas e epistemológicas de primeira ordem, e que atravessa também toda discussão sobre as possibilidade e limites, por exemplo, de uma pedagogia crítica na contemporaneidade. Dadas as dimensões dessa discussão só poderemos produzir aqui, como já dissemos, uma aproximação em sua direção a partir de um determinado lugar teórico. E procuraremos fazê-lo realizando uma leitura de determinadas contribuições de Vigotski sobre a gênese consciência, entendida como um movimento que é função do desenvolvimento histórico das relações sociais e compõem-se, portanto, mediante a constituição cultural e histórica de diferentes processos de significação.

III - O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA NA TEORIA HISTÓRICO-CULTURAL

“O homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo. Perigosa travessia, perigoso a-caminho, perigoso olhar-para-trás, perigoso arrepiar-se e parar. O que é grande no homem, é que ele é uma ponte e não um fim: o que pode ser amado no homem, é que ele é um passar e um sucumbir”

— Friedrich Wilhelm Nietzsche (1978b – p. 227)

Em busca de uma “psicologia humana”

Temos colocado a subjetividade como espaço de confluência de determinações materiais relativo tanto à possibilidade de construção de uma singularidade para a existência de cada ser humano, quanto, simultaneamente, à possibilidade de um posicionamento social de cada indivíduo nos processos pelos quais possa lograr interferir, de algum modo, sobre a condução de sua própria existência. Neste sentido, temos procurado nos deslocar dos significados modernos mais convencionais para as palavras “sujeito” e “subjetividade”, contrapondo-os com formulações pautadas em critérios materiais, históricos e sociais. Isso não implica em que possamos nos isentar de determinados ideais modernos que nos são constitutivos, como o da possibilidade de construção de maior liberdade para todos os seres humanos, ou como o da possibilidade de cada ser humano ir se tornando mais consciente com relação às suas próprias determinações históricas, de modo a poder intervir melhor sobre sua própria vida. No entanto, entendemos que se houver qualquer possibilidade para a concretização, mesmo que parcial, de algum desses ideais, não será com base nos princípios de uma liberdade estritamente individual nem de uma reflexão abstrata e transcendental, tal como postulados enquanto eixos essenciais para o projeto político hegemônico na modernidade.

Nesse sentido, o lugar da teoria de Vigotski nesse debate é bastante relevante, pois a produção deste autor situa-se num contexto histórico em que já se colocam algumas importantes contradições quanto às possibilidades para a liberdade humana e/ou para a capacidade de reflexão e intervenção do ser humano em sua história. Entendemos que tais

contradições sejam imanentes ao próprio intuito vigotskiano de trabalhar, em psicologia, com o tema da consciência. Por um lado, este autor já não poderia tratar a consciência como uma instância reflexiva e decisória absoluta nem como o princípio explicativo para as ações humanas, posto que, para ele, a consciência carecia, ela mesma, de uma explicação consistente. Por outro lado, e ao mesmo tempo, ele também não poderia abrir mão da consciência como objeto principal de estudo para sua psicologia, posto que a via como o psiquismo propriamente humano. Vigotski foi um homem do início do século vinte, e teve acesso tanto a pensadores que se constituíram como pilares do discurso filosófico da modernidade, e dentre eles esteve fascinado sobretudo por Hegel, quanto aos grandes deslocadores de eixo que, do interior de ideais emancipatórios ou não, passaram a questionar aqueles pilares, principalmente a partir do final século XIX – e neste sentido temos várias referências de Vigotski tanto à obra de Marx, com a qual mais se identificou, quanto às de Nietzsche e Freud, com as quais também manteve produtivos diálogos³⁷. Sendo assim, pode-se dizer que Vigotski teve condições de se confrontar com os principais indícios da necessidade de uma revisão radical dos principais discursos teóricos hegemônicos na modernidade, tanto quanto teve a oportunidade de conhecer em profundidade estes mesmos discursos.

Desta maneira, a busca de uma explicação para a questão da consciência na obra de Vigotski pode estar permeada por um confronto constitutivo com a questão das

³⁷ Não é nosso objetivo fazer a arqueologia dos diálogos de Vigotski com diferentes referências (isto já tem sido feito em outros lugares e com bastante seriedade – ver e.g. Kozulin, 1990, Valsiner, 1988; Valsiner e Van der Veer, 1996). Mas podemos levantar pistas de que sua obra se inscreve em meio a uma contradição entre os conceitos modernos (convencionais ou não) de liberdade e reflexão e conceitos que põe em xeque tanto a possibilidade de uma liberdade estritamente individual quanto a de reflexão racional transcendental. A filiação de Vigotski ao pensamento de Marx é evidente para vários autores (Pino, 1990; Valsiner, 1988; Wertsch, 1985a, 1989), e está clara em vários textos do próprio Vigotski de ampla difusão. Quanto à sua relação com o pensamento de Hegel, temos um estudo mais sério por parte de Kozulin que fala sobre o interesse de Vigotski pela concepção hegeliana de história, e por outros tantos conceitos de Hegel que impulsionaram a construção de seu quadro conceitual em psicologia (ver Kozulin, 1990 - pp. 15-18), além de outros autores que também falam da existência dessa relação. Quanto a Freud, encontramos tanto críticas enérgicas de Vigotski às tentativas ecléticas de sobrepor marxismo e psicanálise (Vigotski, 1991b – pp. 296-302), quanto alguns elogios a certos aspectos da obra daquele autor (Vigotski, 1991b – p. 303; e 1971), além de críticas a determinadas posições da psicanálise sobre a produção artística (Vigotski, 1971 – cap. 4). Quanto a Nietzsche, há comentários de Vigotski a conceitos desse autor em sua defectologia, comparando-os com conceitos de Adler, e opondo-se a ambos (Vigotski, 1997b – p. 49), e também uma discussão com relação ao seu conceito de “além-do-homem” (“Übermensch” – ver nota de Rubens Rodrigues Torres Filho – In Nietzsche, 1978b – p. 228) – ver Vigotski (1994 – p. 182). O fato é que, de um modo ou de outro, há fortes indícios de que Vigotski tomou conhecimento da obra de todos estes autores, o que nos parece ser significativo.

possibilidades para o papel do humano na construção de sua própria história. Por um lado, é patente na obra de Vigotski a contraposição ao cartesianismo, atestada claramente por sua filiação ao monismo de Espinosa e ao materialismo histórico e dialético de Marx e Engels³⁸. Mas por outro lado, a própria filiação a Espinosa faz com que esteja influenciado por um ideal de busca da liberdade humana a partir da superação das superstições e de uma explicação racional genético-causal para a constituição da condição humana, o que, mesmo num sentido oposto ao cartesiano, guarda marcas de aspirações propriamente modernas. E, por fim, a própria filiação ao pensamento de Marx, vivendo no contexto da primeira grande tentativa de construir uma sociedade socialista, também pode ter colocado no interior das motivações vigotskianas uma visão ainda não muito crítica quanto às possibilidades e limites nos rumos de diferentes grupos e classes sociais em sua caminhada histórica, tanto quanto às próprias restrições e potencialidades do papel da consciência de cada ser humano nesse mesmo processo.

Vigotski morreu em 1934, e não teve a oportunidade de presenciar todas as conseqüências da ascensão do nazi-facismo na Europa ocidental, tampouco todos desdobramentos do próprio stalinismo (em função dos quais sua própria obra sofreria sérias restrições³⁹), muito menos as duas grandes transformações estruturais na estratégia do

³⁸ Friedrich Engels (1820–1895).

³⁹ A censura à obra de Vigotski não esteve associada apenas ao stalinismo. No período de “desestalinização”, sob o comando de Khruchiov poucas de suas obras foram editadas, e preferencialmente aquelas que convinhem mais pragmaticamente à crítica contra Stálin. Uma edição mais significativa de suas obras, as chamadas “Obras Escolhidas” – “Sobranie Sochnienii” (Собрание сочинений), em seis volumes, só veio a público de 1982 a 1984. Mas, mesmo assim, com importantes omissões, com uma tiragem limitada, e num trabalho a cargo de uma editora secundária, a “Piedagoguika” (Педагогика), e não da principal editora oficial, a “Progness” (Прогресс), como seria de esperar para um grande clássico. Após a dissolução da URSS em 1991, ou mesmo antes já com a “Pierestróika” (Перестройка) e a “Glásnost” (Гласность), a própria orientação marxista de Vigotski foi passando a depor contra seu trabalho – tornando-se critério de uma censura tácita. No ocidente, as coisas não foram muito diferentes, ditaduras de direita por toda a América Latina, filtraram sistematicamente as possibilidades de acesso a referências como Vigotski – em seu país proibidas por serem demasiado heterodoxas, e no exterior pouco exploradas por serem demasiado marxistas. No Brasil, a primeira obra de Vigotski, na verdade uma tradução de uma simples coletânea produzida nos EUA só veio a público em 1984 (ver Vigotski, 1989a). Apenas em 1989 tivemos a primeira edição de Pensamento e Linguagem (Vigotski, 1989e), e também a partir de uma publicação americana que fez uma série de cortes, sendo seu volume reduzido a praticamente um terço do texto original (ver Lima, 1990 – p. 5). Apenas recentemente, final dos anos noventa, é que tem se esboçado alguns raros e louváveis esforços editoriais mais sérios no Brasil - na busca de tradução de algumas obras diretamente do russo (como no caso de Vigotski, 1999). Aprofundar essa discussão não é o nosso objetivo aqui, mas o fato é que o próprio Vigotski, principalmente no início dos anos trinta, já vinha sofrendo retaliações e começava a se desencantar um tanto de seu entusiasmo inicial com o socialismo soviético, mas não poderia ainda ter idéia do rumo que as coisas tomariam, nem teve exatamente como pensar possibilidades de interpretar teoricamente a situação, muito menos como contribuir de algum modo para que os rumos fossem outros.

capitalismo mundial, a primeira no pós-guerra com a ascensão do keynesianismo e hegemonia do fordismo e a segunda desde o início dos anos setenta com a transição econômica para o “regime de acumulação flexível”, indissociável do estabelecimento da hegemonia ideológica do chamado “projeto neoliberal”. Desse modo, as esperanças na construção da nova sociedade e na criação no “novo homem socialista”, pautadas na confiança numa razão crítica revolucionária e/ou numa relação imanente entre consciência histórica e transformação social, talvez ainda carecessem de uma crítica mais profunda ao poder dos diferentes mecanismos de dominação ideológica, que atuam não apenas no campo racional, no que diz respeito tanto à psicologia de massas própria ao facismo, quanto aos agenciamentos próprios à indústria cultural e a todos os novos mecanismos de dominação ideológica criados a partir do avanço da racionalidade técnica e de sua hegemonia sobre a razão crítica. Vigotski, por assim dizer, não teve como se deparar com os desafios que nos foram colocados pela assim chamada “pós-modernidade”⁴⁰.

De qualquer modo, a produção de Vigotski à qual procuraremos nos referir aqui não está relacionada diretamente a estas questões, mas indiretamente, mediante sua proposta de construir uma nova abordagem em psicologia, com base em três grandes fontes (ver Wertsch, 1985a): os conhecimentos psicológicos já existentes em sua época; os princípios filosóficos, principalmente teórico-metodológicos, presentes no pensamento de Marx; e as diferentes contribuições no campo dos estudos sobre a linguagem, fundamentalmente em lingüística, semiótica e crítica literária. Tratava-se de uma tentativa de construir uma nova abordagem para o estudo da consciência, pautada em princípios marxistas radicais. Ou seja, constituída a partir da radicalidade do método marxiano e não da simples repetição de jargões marxistas sobre o tema do indivíduo, recortados das diferentes obras de Marx, Engels, ou Lênin⁴¹. Esta tentativa estava relacionada, para Vigotski, com a tarefa de

⁴⁰ Já colocamos em nota anterior (na página 27) algumas considerações gerais sobre o termo “pós-modernidade”, cuja pertinência, ou não, não está em discussão em nosso trabalho. Para nós, nesse momento, o importante é dizer que independente de que posição um pensador como Vigotski viesse a tomar quanto a essas questões, só poderia tê-lo feito se tivesse vivido as conseqüências de sua emergência histórica. No entanto, o próprio lugar contemporâneo para a contribuição de Vigotski pode ser buscado também naquilo em que suas concepções possam contribuir para um melhor posicionamento no contexto desse debate naquilo que ele diz respeito aos temas da linguagem, da consciência, e das possibilidades para uma interpretação crítica e produtiva sobre a subjetividade.

⁴¹ “Lênin” nome de guerra de Vladimir Ilitch Uliánov (1870–1924).

construir um discurso psicológico que buscasse superar, ou contrapor-se à chamada “crise da psicologia” – termo cunhado por psicólogos alemães e retomado pelo próprio Vigotski⁴².

De certo modo, a própria psicologia só pôde ter nascido enquanto “ciência”, justamente na medida em que, por um lado, se estabeleceram os parâmetros metodológicos positivistas para as ciências naturais no século XIX, e também na medida em que, por outro lado, o próprio conceito moderno hegemônico de sujeito foi entrando em crise. Então, ao falarmos de “crise da psicologia”, não podemos imaginar que este termo se refira exatamente a um “momento” em que este campo do conhecimento humano tenha entrado em colapso após ter existido, durante algum tempo, num suposto estado de equilíbrio ou harmonia. Pelo contrário, a crise, num sentido mais apropriado, é algo constitutivo da própria origem da psicologia. Pode-se dizer que a psicologia à qual Vigotski se refere não apenas está em crise, ela é a própria crise. Por um lado, enquanto busca de um método de investigação socialmente legítimo, ela procurava se estabelecer como ciência sob os moldes do paradigma experimental, e por outro, enquanto busca de eleição de um objeto próprio que a justificasse como ciência à parte, ela procurava tratar de aspectos da vida humana que até então vinham sendo tratados, predominantemente, de forma racionalista e/ou idealista. Sendo assim, o psicológico ora era abordado como um processo biológico ou mesmo físico, ora como um fenômeno transcendental e metafísico.

Nesse sentido, Vigotski entendia a “crise da psicologia” como relativa a incapacidade das correntes psicológicas do início do século em estudar cientificamente aquilo que há de propriamente humano no psiquismo do homem. E isto se manifestava em várias propostas bastante distintas entre elas: (1) aquelas que procuravam em leis *físicas*, mecânicas, a explicação do psiquismo humano enquanto comportamento observável e sujeito a determinações em termos de causa e efeito; (2) as que se pautavam em leis *biológicas* gerais de adaptação e equilibração de estruturas, presentes em todos os seres vivos (inclusive vegetais); (3) as que buscavam explicar o humano com base em leis *fisiológicas*

⁴² Em 1927, Vigotski concluiu um extenso trabalho intitulado “O significado histórico da crise da psicologia” e neste trabalho já referia-se à obra “Die Krise der Psychologie” de Karl Bühler (1879–1963), estudioso alemão que fez parte da chamada Escola de Würzburg.

presentes em toda a vida animal, tanto no sentido do princípio da fisiologia nervosa, quanto no sentido, distinto mas não antagônico, da dinâmica de energias sexuais vinculadas aos instintos de sobrevivência e reprodução da espécie; ou ainda (4) as que pautavam-se em leis *metafísicas* transcendentais, que em última análise não estariam sujeitas a explicações mas que poderiam apenas ser compreendidas pela experiência direta que cada ser humano tem de seus próprios estados interiores; entre outras⁴³. A questão para Vigotski, era a de que nenhuma das principais tendências vigentes lograva buscar uma explicação para o que há de especificamente humano no homem a partir da própria condição humana. O humano estava sendo visto sempre, de um modo ou de outro, como determinado por leis físicas e biológicas estreitas ou por leis transcendentais ou metafísicas inapreensíveis, ou ainda, em alguns casos célebres, por uma justaposição destas instâncias duais. Não se havia ainda constituído, no âmbito da psicologia, uma proposta mais séria no intuito de buscar uma explicação para o homem pautada em sua própria especificidade. À psicologia faltava ser radical, no sentido marxiano, de que “ser radical é tomar as coisas pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem” (*apud* Chasin, 1999 – p. 9).

Nesse sentido, a questão das tramas constitutivas entre as relações sociais, a linguagem e a consciência em Vigotski, está certamente articulada à sua busca de enfatizar o que há de propriamente humano no homem. No entanto, os modos pelos quais vinha sendo tratada a questão da consciência nos tempos em que ele procurou lançar as bases de uma nova psicologia, não lhe eram satisfatórios. A psicologia oscilava em ver a consciência ora como uma instância espiritual a priori e auto-explicativa ora como epifenômeno, como estrato secundário, irrelevante para a explicação do comportamento humano, sendo este tomado prioritariamente em relação a condicionantes materiais observáveis e mensuráveis. O que fazia com que nem uma opção nem a outra lograsse estudar de fato a consciência, a primeira porque não tinha como explicá-la mas apenas como experimentá-la e “compreendê-la”, a segunda por não lhe dar a mínima importância enquanto objeto de

⁴³ Muito pode ser dito sobre o confronto da visão de Vigotski com a de diferentes concepções bastante influentes nos discursos psicológicos hegemônicos em seu tempo (como a psicologia clássica alemã, a psicologia fenomenológica, a psicanálise, o gestaltismo, o behaviorismo, e a reflexologia), no entanto, não é este nosso objetivo nesse momento. As críticas de Vigotski a cada uma destas concepções podem ser encontradas de modo bastante rico e detalhado em diferentes textos deste autor (e.g. Vigotski, 1985; e 1991b).

investigação científica. Num texto intitulado “O Problema da Consciência”, composto fundamentalmente de anotações feitas por Leontiev e outros colaboradores do Instituto de Psicologia de Moscou, a partir de conferências internas proferidas por Vigotski, encontramos já de início, a afirmação de que “embora a psicologia tivesse definido a si mesma como a ciência da consciência, seu conhecimento a respeito desta era quase nulo” (Vigotski, 1996a – p. 171). Apesar do problema da consciência ser bastante anterior e exterior ao surgimento da psicologia, o acúmulo da discussão realizada a partir de outros lugares, por si só, não teria sido suficiente para que a psicologia deixasse de ser estéril quanto a este tema. Em última análise, para Vigotski, “a esterilidade da psicologia decorria do fato de que o problema da consciência não era estudado” (1996a – p. 176).

Se esta era a realidade com a qual Vigotski se deparava, sua trajetória o levava a confrontar-se com as principais tendências predominantes na psicologia em sua época. Isto não quer dizer que tenha assumido este confronto como uma tarefa individual, pautada em alguma inspiração mágica ou profética, de fato houve todo um movimento coletivo em busca de produzir um enfrentamento destas questões. No entanto, no decorrer da história da União Soviética e mesmo nas ciências humanas dos nossos dias, idéias como as de Vigotski e alguns de seus colaboradores, permaneceram e ainda permanecem bastante marginais. De modo que a necessidade de confronto com as tendências hegemônicas, pela busca de tomar a consciência como objeto de estudo para a abordagem histórico-cultural, haveria de pautar-se em determinadas motivações históricas e existenciais que justificassem um projeto de “superação” e/ou de confronto à chamada “crise da psicologia”. Na verdade, tratava-se de assumir um projeto que ia na contracorrente do momento histórico pelo qual passava a psicologia em sua crise constitutiva. Do nosso ponto de vista, estas motivações podem ser traduzidas no sentido de um importante desafio: o de propor a construção de uma psicologia *humana* (não física, mecânica, biológica, animal ou vegetal, nem transcendental) que se configura, metaforicamente, como uma “psicologia dos *cumes*” (em oposição tanto à “psicologia superficial”, i.e. fenomenológica, quanto à “psicologia profunda”, i.e. psicanalítica).

Nesta busca de diferenciação com relação às abordagens convencionais, e de proposição de uma *psicologia humana*, enquanto ciência que trate daquilo que é especificamente humano, é significativo o princípio filosófico (presente em Hegel) de que se a essência do animal realiza-se no seu *ser*, a essência humana realiza-se no seu *tornar-se*⁴⁴. O homem só pode definir-se como tal no movimento de “*tornar-se*” humano, não se define por uma essência transcendental, mas torna-se aquilo que é na mesma medida em que só pode ser aquilo em que se torna. Então, não se trata de ver o humano como aquele que é apenas resultado de um processo histórico, mas como aquele que só existe enquanto o próprio processo histórico. O devir humano, desse modo, só pode ser encarado como movimento dialético, como gênese histórica, como processo e acontecimento⁴⁵, e não lhe cabe nenhuma essência definitiva (mecânica, biológica e/ou transcendental) enquanto pura identidade do ser consigo mesmo, pois sua própria identidade só se define na medida em que se contradiz constantemente consigo mesmo. Não há essência anterior ou superior ao humano que o defina enquanto tal, porque ele só se define como tal quando vai se tornando historicamente aquilo que é. Mas aquilo que o homem é não é o que se define num ponto de chegada, e sim o próprio movimento pelo qual torna-se humano constantemente. Fica evidente que uma proposta psicológica que atine com esta interpretação filosófica não pode concordar com a redução da explicação para o que é próprio do ser humano a nenhum

⁴⁴ Pode-se objetar à nossa observação o argumento de que Hegel seja um filósofo “idealista” e que, em última análise, acabe colocando uma “meta transcendental” para o “*tornar-se*” humano, no entanto, mesmo que isso fosse algo certo no pensamento hegeliano (algo que não temos condições de avaliar aqui) não poderíamos derivar daí uma conclusão direta de que Vigotski padeça de “incoerência” nesse sentido. É preciso termos em mente que as relações dialógicas e intertextuais entre os autores não se dão de modo mecânico, nem linear. Sobre os diferentes conceitos de Hegel que influenciaram a obra de Vigotski, ver Kozulin (1990).

⁴⁵ Num texto sobre a questão do método, Vigotski (1989a – cap. 5) fala da importância de que a psicologia lide com “processos” e não com “objetos”. A idéia de processualidade é importante, pois busca-se entender o humano não como uma essência, uma entidade ou uma coisa. Contudo, num texto posteriormente intitulado “A Psicologia Concreta do Homem”, Vigotski (1989b) retoma uma crítica de Politzer à psicologia preocupada com “processos” — por conta de que os “processos” como tais, privados de conteúdo, tornam-se abstrações que não permitem uma visão realmente histórica. Deste modo, cabe tomar a importância da palavra “processo” em sua oposição metodológica à análise de objetos estanques, mas não com o significado de “movimento estruturado por etapas ou fases pré-definidas”, e assim torna-se importante a noção de “acontecimento”. A idéia de história e de humano como “acontecimento”, permite lidarmos tanto com o conceito de *duração* quanto com o de *singularidade* no movimento histórico. Isto é, cada momento inscreve-se num fluxo em que se relaciona com dimensões futuras e passadas, mas cada momento tem também uma circunscrição própria que não se reduz ao estatuto de ser uma fase para a realização de algo mais completo que vai se estabelecer num momento posterior. Cada momento sendo aberto, articula-se com seu desdobramento no tempo, mas simultaneamente preserva seu caráter único e irreduzível, até porque inesgotável em sua própria abertura. Por isso todos os momentos são históricos, e não apenas aqueles de “grandes transições”.

princípio que seja exterior a sua própria história, i.e. a qualquer princípio exterior ao próprio humano, seja ele físico ou metafísico.

A busca disso que há de propriamente humano no homem, e que o diferencia desde o início dos outros seres, manifesta “*as finalidades e os valores fundamentais presentes em todo o pensamento de Vigotski*” (Puzirei, 1989 – p. 16, grifos no original). Para Puzirei (1989), a análise de trabalhos como a “*Psicologia da Arte*” de Vigotski, permite deduzirmos que há neste autor uma forte

“orientação ao ‘*supremo*’ no homem ou, para dizê-lo com palavras de Dostoiévski, ao ‘homem no homem’, à sua organização psíquica e espiritual, desde o ponto de vista do *que pode ser*, em geral, o homem e dos caminhos que existem para este estado possível, dos caminhos que abre em particular, *a arte e a psicologia da arte.*” (Puzirei, idem - idem).

Entendemos que esta constatação de uma orientação ao “supremo no homem” em Vigotski não precisa ser traduzida de modo metafísico e/ou idealista. Pelo contrário, ela pode, mais propriamente, ser relacionada com um interesse pelas reais possibilidades do humano em refazer seus caminhos no fluxo da história, uma vez que não há caminhos especificamente humanos a não ser na própria história. O processo de “*tornar-se humano*”, implica uma luta incessante que sempre se refaz porque é histórica. Mas a história só é possível enquanto se encontra aberta à possibilidade de refazer-se⁴⁶. Ao mesmo tempo, e de vital importância em Vigotski, a fusão tensa e produtiva daquilo que o homem “é” com aquilo que “pode ser” reside numa relação social: uma obra de arte, enquanto signo, realiza

⁴⁶ Isso não quer dizer que Vigotski não atine com um determinado projeto político ou que não tenha nenhuma *teleologia*. Vigotski, inserido numa tradição marxista, não está desvinculado da busca de uma sociedade mais justa, que possa minimizar o profundo abismo entre o “reino da necessidade” e o “reino da liberdade”, ou seja uma sociedade na qual homens e mulheres possam dedicar-se prioritariamente ao desenvolvimento daquilo que é propriamente humano, deixando de confrontar-se com a situação de não ter como dar conta sequer de suas necessidades animais mais básicas (como comer, abrigar-se, sobreviver...). Contudo, o que pretendemos marcar aqui é que o fato de se ter um projeto não implica em que necessariamente se sonhe com a efetivação de alguma espécie de construção humana à qual não possa caber mais nenhuma crítica, ou que não possua nenhum conflito ou abertura para refazer-se. É evidente que a busca do “homem no homem” implica um projeto que valoriza a emancipação humana. Mas isso não implica necessariamente em se crer que esta busca só seja possível sob a égide de um modelo definitivo ao qual pretendamos chegar no final da história. Pelo contrário, buscamos destacar que esta busca só é possível enquanto processo histórico, aberto, repleto de contradições, e qualquer teleologia só é possível dentro deste mesmo horizonte. Não estamos rechaçando o fato de que o homem em sua história produz projetos e finalidades aos quais se volta e mediante os quais orienta suas ações, pelo contrário, estamos destacando que estes projetos só podem ser produções históricas e enquanto tais não têm como definir um “telos” absoluto, um ponto de chegada definitivo.

uma modalidade de relação social, é nesta relação que reside a possibilidade do humano tornar-se humano, tanto quanto de avançar para além de seus próprios limites. Esta articulação é paradigmática: o que possibilita o avanço do atual na direção do potencial e/ou a conversão do potencial em atual (vide, e.g., o conceito de *zona de desenvolvimento proximal*⁴⁷) é o estabelecimento de uma relação social, que se configura num determinado horizonte histórico-cultural, sendo, portanto, mediada semioticamente.

Há assim um compromisso com a humanidade em Vigotski, i.e. com aquilo que é próprio do devir humano. Em vários lugares isso se manifesta de modo marcante: na psicologia da arte, na psicologia do jogo, na sua compreensão sobre o papel do trabalho e do uso dos instrumentos, na importância central da linguagem e, conseqüentemente no interesse fundamental pelo tema da consciência. Todos estes temas estão bastante relacionados, se olhados do ponto de vista dos princípios epistemológicos da obra de Vigotski, mas não nos caberia aqui buscar explicações para a natureza dos diferentes nexos entre eles. Só levantamos estes exemplos como indícios de que a busca de Vigotski pelo estudo da consciência, situa-se na composição de sua orientação ao “*supremo no homem*”, pois não se trata de buscar explicações em esferas transcendentais inatingíveis mas de tornar possível uma *psicologia humana*. O interesse pela consciência se coloca como interesse pelo que diferencia o humano de todos os outros animais. Como podemos ver no texto “O problema da consciência” (Vigotski, 1996a), a psicologia vigotskiana contrapõem-se tanto à psicologia *superficial* (que faz equivaler o fenômeno à realidade),

⁴⁷ Segundo Vigotski “a zona de desenvolvimento proximal (...) é a distância entre o nível de desenvolvimento real, que se costuma determinar através da solução independente de problemas, e o nível de desenvolvimento potencial, determinado através da solução de problemas sob a orientação de um adulto ou em colaboração com companheiros mais capazes” (1989a – p. 97, grifos no original). Como mostram Valsiner e Van der Veer (1991) as palavras “zona de desenvolvimento proximal” são uma tradução de “zona blijaichiego razvitia” (зона ближайшего развития) que literalmente poderiam ser traduzidas como “zona do desenvolvimento mais próximo” – “blijaichiego” é como “nearest” ou “closest” em inglês (ver Wertsch, 1985b). De qualquer modo, este conceito é bastante aberto na obra de Vigotski e tem sido interpretado de maneiras bem distintas por diferentes autores como Jaan Valsiner, Barbara Roggoff, Jerome Bruner, James Wertsch, entre outros (ver Valsiner e Van der Veer, 1991). De início este conceito esteve relacionado mais propriamente, no discurso de vigotskiano, com uma construção retórica ligada aos problemas da chamada “pedologia” principalmente em suas implicações pedagógicas. Mas de um modo geral está vinculada, na obra de Vigotski, a diferentes discussões sobre os momentos em que o humano pode lograr, mediante uma relação social, dar um salto adiante em seu próprio desenvolvimento, desse modo várias relações e práticas sociais produzem uma zona de desenvolvimento proximal: as “relações afetivas” do bebê com seus pais; a “brincadeira” ou “jogo” (no sentido vigotskiano do termo) da criança pré-escolar; o processo de “instrução” ou “obutchieniie” (обучение) (que alguns preferem traduzir como “processo de ensino-aprendizagem”) para a criança em idade escolar; ou mesmo “as fantasias” do adolescente, na elaboração de um projeto de vida (ver também Valsiner e Van der Veer, 1991). Segundo Kozulin (1990 – cap. 6) o conceito de “zona de desenvolvimento proximal” também tem uma grande importância na *defectologia* vigotskiana.

quanto à psicologia *profunda* (que busca as motivações instintivas, subterrâneas, para a ação humana).

Trata-se antes de uma “psicologia dos *cumes* (não determina a “profundidade”, mas o “cume” da personalidade)” (Vigotski 1996a – p. 188). Não cabe buscar o que há de “profundo” no humano nas forças instintivas que o assemelham a qualquer outro animal. Por certo, estas forças também existem, tanto quanto existem as leis físicas, reflexológicas, e genético-moleculares, mas, na perspectiva vigotskiana, não são estes os fatores que explicam a especificidade da vida humana. Se há uma “profundidade” propriamente humana, ela só pode paradoxalmente ser entendida como imanente à construção de uma “altitude”, enquanto o distanciamento possível do humano com relação aos outros animais, e com relação a si próprio – no sentido de que pode distanciar-se de sua própria existência “em si”, na direção de sua existência “para si”, mediante sua existência “para o outro”. Na trilha metodológica de Marx, Vigotski (1991b; 1996a) considera que aquilo que vem por último não é necessariamente de menor importância, pelo contrário, as formas tardias do desenvolvimento são aquelas mediante as quais se pode entender as formas iniciais. A consciência não é um *a priori* com relação à vida, mas é movimento *a posteriori* que se desdobra da vida em seu devir social. “Então, o mais importante é o último” (Vigotski 1996a – p. 188).

Sendo assim, o confronto de Vigotski com a chamada “crise da psicologia” se produz na medida em que as psicologias de seu tempo não dão conta de estudar o que há de especificamente humano no homem. E este confronto, ao mesmo tempo, leva este autor a lançar as bases para a construção de uma *psicologia humana* (uma “psicologia dos *cumes*”) que tome por objeto a consciência. Desse modo vemos que o problema principal para Vigotski não é exatamente o da subjetividade. Contudo, ao mesmo tempo, vemos também que o modo pelo qual ele chega a optar pela consciência como objeto de estudo (numa busca que pode mesmo ter raízes em seus interesses estético-literários, em seu gosto pela poesia, pelo teatro, pela filosofia e por tudo que este autor considerava existir de mais “elevado” na produção humana) pode nos permitir compreender que a questão da consciência esteja relacionada à própria compreensão do lugar do humano com relação à

história da coletividade à qual pertence e, portanto, talvez também com relação à sua própria singularidade dentro dela. Nesse sentido caberia discutirmos alguns conceitos de que trata Vigotski quando fala de consciência.

Por um lado, como já temos dito, para a abordagem histórico-cultural a consciência não é tida como uma instância metafísica, existente *a priori* com relação à vida humana, sendo assim não há consciência que não seja consciência de um determinado ser humano vivo. De modo que a consciência não é coisa, não é instância, nem tem vida própria, não existe aparte da materialidade do ser: a consciência é o ser humano consciente. Por outro lado, também vimos repetindo a afirmação de que, para Vigotski, a consciência não é um movimento que surge individualmente, mas que só pode se realizar no indivíduo na medida em que ele passa a se relacionar consigo do mesmo modo pelo qual se relaciona com os outros no contexto de uma dada cultura. Ou seja, a consciência que não existe senão enquanto consciência de determinados seres humanos vivos, não pode surgir para eles senão mediante uma relação social. Além disso, também temos dito que o caráter desta mesma relação social, no humano, é histórico e cultural, pois os seres humanos não se unem em grupos apenas por “instintos gregários”, nem por leis instintivas tais como aquelas presentes em outras espécies animais que vivem em “grupos” e/ou se organizam “coletivamente”. A relação social humana é constituída *historicamente* – mediante lutas sociais e relações de poder – e, de modo indissociável, *culturalmente* – mediante diversas tradições e contradições constituídas enquanto diferentes tramas de linguagem e/ou processos de significação. As relações sociais propriamente humanas são mediadas pela linguagem. Portanto, a consciência enquanto processo que não pode se dar fora de um ser humano individual particular, não é possível senão como função de relações sociais, as quais, por sua vez, também não são possíveis senão enquanto práticas coletivas mediadas pela linguagem.

Caberia então nos atermos mais propriamente à definição do conceito de consciência de um modo geral, tanto quanto às suas principais especificidades no interior do tratamento a ele dado pela abordagem histórico-cultural. Para tanto, partiremos de uma breve delimitação etimológica, e logo em seguida destacaremos algumas considerações sobre: (a)

a consciência como emergente da vida; (b) a consciência em seus aspectos cognoscitivos; (c) a consciência em sua parcialidade; e (d) a consciência como função de relações sociais. Em seguida passaremos, finalmente, ao caráter semiótico da consciência, que é justamente o que caracteriza, numa perspectiva histórico-cultural, a constitutividade social da consciência, enquanto movimento especificamente humano. No entanto, para discutir de modo mais detalhado esse caráter semiótico como característica do psiquismo propriamente humano, dedicaremos um capítulo específico.

Alguns significados para a palavra “consciência”

Uma observação anterior à discussão sobre os significados gerais e específicos para a palavra consciência é a de que cabe uma diferenciação entre “consciência *lato sensu*” e “consciência *stricto sensu*”. No primeiro caso a palavra consciência pode aparecer em diferentes textos, principalmente em psicologia, com um sentido mais amplo, relativo ao conceito geral de “reflexo psíquico”. Não se trata de “reflexo” no sentido de “arco-reflexo”, e/ou no sentido de “reflexo condicionado ou incondicionado”, mas no sentido filosófico de um estado de adequação ou reação do ser com relação aos objetos que lhes são exteriores. Mesmo algumas formas de tropismos presentes nos vegetais, na tendência por exemplo de uma planta crescer em direção da luz, ou na “irritabilidade” de algumas plantas que se contraem em função uma ação física externa, podem ser consideradas como formas primordiais de “reflexo psíquico”. Um animal, mesmo unicelular, tem modos próprios de reagir com relação a objetos que são adequados às suas necessidades de reprodução biológica, e nesse sentido também possui “reflexo psíquico”. Animais mais complexos, como os antropóides, chegam mesmo a desenvolver um “intelecto”, uma “inteligência prática” na resolução de problemas postos no seu campo perceptual imediato (ver Leontiev, 1978).

Nesse sentido amplo, de consciência como “reflexo psíquico”, pode-se até falar de “consciência animal”, o que tornaria necessário dizer “consciência humana” para nos

referirmos ao reflexo psíquico propriamente humano, o qual certamente tem importantes diferenças qualitativas com relação a todas as formas de reflexo psíquico possíveis para os demais seres vivos. Contudo, também é possível trabalhar-se com um conceito mais específico e preciso de consciência, como sinônimo de “psiquismo propriamente humano”, ou de “característica imanente à própria condição humana”. Nesse caso não haveria porque dizer “consciência humana”, pois estaríamos incorrendo numa redundância. Certamente existe também o problema das definições idealistas que postulando a possibilidade de existência de uma consciência sobre-humana, nos levariam à necessidade de falar de “consciência humana” para diferenciá-la de uma “consciência transcendente”, ou uma “consciência cósmica”, etc. Nas buscas etimológicas que fizemos não encontramos nenhuma referência à consciência animal. De qualquer modo, há textos em psicologia (inclusive do próprio Vigotski⁴⁸) que às vezes falam da diferenciação entre consciência animal e humana. Sendo assim, é preciso começarmos dizendo que trabalharemos aqui exclusivamente com a noção de “consciência *stricto sensu*”, i.e. de consciência como o psiquismo propriamente humano e/ou como uma característica propriamente humana – nem animal nem sobre-humana. Se precisarmos nos referir à diferenciação entre humanos e outros animais, falaremos de “psiquismo animal” e não de “consciência animal”. Isto, certamente, não quer dizer que não existam outras possibilidades de interpretação, trata-se apenas de uma opção nossa.

Dito isto, a primeira observação que poderíamos fazer quanto às origens da palavra consciência é a de que ela é bem mais ancestral do que a palavra “subjetividade”, e/ou do que a palavra “sujeito” em sua acepção moderna – como vimos, já havia a palavra sujeito na antigüidade mas tinha acepções mais lógicas e ontológicas gerais, e não designava um movimento racional íntimo e auto-reflexivo. Mas, ao mesmo tempo, precisamos destacar que as diferenças etimológicas e semânticas entre “consciência” e “subjetividade”, não impedem que haja, em determinados momentos, uma sobreposição ou, talvez, coincidência de sentidos para estas palavras. Ou seja, talvez a própria palavra “subjetividade” já tenha surgido trazendo em seu campo semântico determinados aspectos que se poderia também

⁴⁸ Ver Vigotski (1996a): “o animal se diferencia do homem por uma distinta organização da consciência” (p.178). Ou Vigotski (1989e): “uma palavra é um microcosmo da consciência humana” (p.132).

atribuir à palavra consciência, tal como passou a ser concebida a partir da modernidade. Para nós foi impossível precisar essas interpenetrações dos significados de “consciência” e “subjetividade”, pois não temos condições de avaliar até que ponto as acepções colocadas pelos filólogos para as palavras no contexto de textos antigos guardam as marcas da época em que foram escritas, e até que ponto sofrem a influência da interpretação contemporânea ao próprio filólogo – teoricamente tendemos a entender que seja impossível dissociar as duas coisas, mas ao mesmo tempo entendemos que pode ocorrer tanto uma maior abertura a alteridade quanto um maior fechamento etnocêntrico, dependendo de como se proceda a análise. Não pretendemos nos aprofundar nesse assunto, pois não é este o nosso papel, no entanto, estaremos recuperando algumas datações e acepções para a palavra “consciência”, de modo a buscar algumas pistas para nossas próprias interpretações e para seguirmos adiante transitando pela polissemia desta mesma palavra.

Antônio Cunha (1986), mostra que a palavra “consciência” já aparece em textos de língua portuguesa, pelo menos, a partir do século XIV (com as grafias “consciência” e também “conciência”) e aponta duas acepções para esta palavra: (1) “Atributo altamente desenvolvido na espécie humana, pelo qual o homem toma em relação ao mundo e a seus estados interiores aquela distância em que se cria a possibilidade de níveis mais altos de integração” e (2) “Conhecimento, noção, idéia” (Cunha, 1986 – p. 208). Neste caso as duas acepções parecem designar características propriamente humanas, ainda que o filólogo não explicita se ambas seriam comuns já desde o século XIV, momento anterior ao advento do que convencionamos chamar modernidade. Contudo a questão vai mais longe, pois a palavra portuguesa “consciência” vem do latim “conscientia” (derivada de *conscire*) que aparece em textos de autores bem anteriores, como o orador e filósofo Cícero (106–43 a.n.e.), do poeta Lucrécio (94–55 a.n.e.) e o retórico Quintiliano (35–100). A partir de fragmentos destes autores, entre vários outros não menos importantes, Saraiva mostra três acepções para “conscientia”: (1) “conhecimento de alguma coisa comum a muitos”; (2) “conhecimento, notícia, ciência, noção”; e (3) “consciência, sentimento do bem e do mal, senso íntimo; consciência boa ou má” (Saraiva, 1993 – p. 287). Neste caso, uma das acepções coligidas por Cunha não aparece: a de “atributo altamente desenvolvido na

espécie humana”. Mas acrescentam-se duas outras, as de “consciência moral” e de “conhecimento compartilhado”.

Além das origens latinas da palavra consciência, cerca de vinte séculos atrás, podemos encontrar indícios ainda mais antigos. Segundo Mora (1988), “conscientia” é uma palavra que traduz vocábulos gregos como “sineidesis” (συνειδησις), “sineidos” (συνειδός), e “sinaistesis” (συναίσθησις). Este autor nos fala da existência da hipótese de que a primeira delas (“sineidesis”), teria sido usada pela primeira vez por Crísipo (filósofo grego que viveu por volta de 280 a 205 a.n.e.). Contudo, pelos léxicos a que tivemos acesso, esta informação não acrescentou muito às acepções que já havíamos citado. Segundo Liddel e Scott (1996), “sineidesis” (συνειδησις) pode significar basicamente: 1. conhecimento partilhado com outra pessoa; 2. comunicação, informação; 3. conhecimento; 4. estado de vigília, de estar desperto; e 5. consciência do que é certo ou errado. Liddel e Scott recorrem a textos gregos antigos, principalmente a fragmentos dos estóicos, dentre eles o próprio Crísipo, e também a vários textos bíblicos do Novo Testamento, entre outros escritos. Como vemos, aparecem novamente as acepções de “consciência no sentido moral”, “consciência como conhecimento”, e a de “consciência como conhecimento compartilhado”, e acrescentam-se as noções de consciência como “estado de vigília” e como “comunicação, informação”. Destas duas últimas, talvez apenas a primeira não tenha sido apontada ainda nos autores que citamos anteriormente, pois é possível que a idéias de “comunicação, informação”, nesse caso, estejam sobrepostas às de “notícia, ciência, noção”.

Entendemos que seja possível sintetizar estas contribuições quanto às acepções, talvez originais, para as palavras “consciência”, “conscientia” e “συνειδησις”, em seis significados básicos: (1) o de estado de vigília (estar consciente é estar acordado); (2) o de posse de uma informação ou notícia (estar consciente é estar ciente de uma determinada informação, é ter recebido uma notícia); (3) o de conhecimento (estar consciente de uma dada realidade é conhecê-la); (4) o de conhecimento compartilhado (estar consciente é compartilhar o conhecimento de algo com mais alguém); (5) o de juízo moral (estar consciente é fazer uma avaliação quanto ao que é certo ou errado, no sentido de bem e mal); e (6) o de atributo altamente desenvolvido no humano, pelo qual ele toma um

distanciamento com relação ao mundo e aos seus próprios estados interiores (estar consciente é realizar uma ação pela qual o humano se distancia e se diferencia com relação ao mundo, e com relação às próprios sentimentos que se tem do mundo e de si próprio). Frente a estes diferentes significados precisamos fazer algumas opções e algumas considerações, para dar continuidade à nossa discussão a partir das possíveis contribuições da abordagem histórico-cultural.

Em primeiro lugar, não nos ocuparemos do conceito de “consciência moral”. Ainda que seja um tema de vital importância, inscrito na própria definição do ser humano, em diferentes abordagens (de Aristóteles a Nietzsche, de Kant a Bakhtin⁴⁹), e possa ser visto numa relação interconstitutiva com a consciência num sentido geral, ele foge aos objetivos do nosso trabalho. Algumas línguas modernas chegam mesmo a delimitar palavras específicas para “consciência num sentido geral” e “consciência num sentido moral”, como no inglês “consciousness” e “conscience” e no alemão “betwusstsein” e “gewissen”, respectivamente (ver Mora, 1988). E esta seria a primeira distinção semântica que precisamos assumir: nossa discussão não trata prioritariamente do conceito de consciência enquanto “conscience” ou “gewissen”. Em segundo lugar, também não estaremos ocupados do problema da consciência enquanto “estado de vigília”. Damaceno e Guerreiro (1991) nos dão pistas importantes para tratar desta questão em termos neuropsicológicos com base nas contribuições de Luria⁵⁰ sobre a chamada “primeira unidade funcional”, a formação reticular do tronco encefálico (em suas vias ascendentes e descendentes). Trata-se de uma análise bastante interessante e pertinente para a compreensão das bases neurofuncionais da consciência, enquanto psiquismo propriamente humano, uma vez que não se dissocia o

⁴⁹ Para Aristóteles, o grande sistematizador da Metafísica, “o que especificamente diferencia o homem é que ele sabe distinguir o bem e o mal, o justo do que não é, e assim todos os sentimentos dessa ordem” (1966 – p. 12); Nietzsche, um dos maiores opositores da metafísica diz, em seu Zarathustra, que “Valores foi somente o homem que pôs nas coisas, para se conservar – foi ele somente que criou sentido para as coisas, um sentido de homem! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é: o estimador” (1979 – 240). Para Kant é inescapável à condição humana a criação de uma lei moral, o Imperativo Categórico (“Tu deves”) é um *a priori* da ação humana tanto quanto *tempo e espaço* são *a priori* da sensibilidade. Bakhtin diz que a compreensão de qualquer enunciado implica sempre o estabelecimento de um determinado juízo de valor com relação a ele (1992a). Cada um desses autores ainda que de pontos de vista bastante distintos e por vezes antagônicos, admite a avaliação moral como algo propriamente humano. De modo que, mesmo a partir de referências bem distintas, é possível dizer que não há consciência humana desvinculada de seu caráter valorativo, contudo não podemos abordar esse tema nesse momento.

⁵⁰ Aliexandr Romanovitch Luria (1902-1977).

papel da primeira unidade funcional à atividade semiótica da terceira unidade funcional (o córtex pré-frontal). No entanto, não são estas as nossas preocupações no presente trabalho, de modo que não trataremos do problema da consciência enquanto estado de vigília.

Restam-nos então quatro acepções, que se relacionam e que gostaríamos de trabalhar a partir de algumas considerações: (1) a de que procuraremos tratar o aspecto cognitivo da consciência, “a consciência como conhecimento”, sem reduzir o conceito de conhecimento ao de “informação” ou ao de “receber uma notícia”, como algo que se opere de modo mecânico ou passivo; (2) a de que na abordagem histórico-cultural será justamente a noção de “consciência como conhecimento partilhado” que permitirá compreendermos como pode se dar, para cada ser humano, seu conhecimento individual sobre o mundo e sobre si próprio; e (3) a de que a própria noção de distanciamento do humano com relação ao mundo e às suas próprias impressões interiores frente ao mundo, está implícita ao conceito de consciência como conhecimento do mundo e de si mesmo, o qual, por sua vez, numa abordagem histórico-cultural só pode surgir a partir de uma relação social em que se estabelece um conhecimento compartilhado. Dito de outro modo, o conhecimento individual que deriva do conhecimento social continua sendo, em sua própria constituição, um conhecimento social de cada ser humano com relação ao mundo e com relação a si mesmo.

De todas as definições que citamos acima para a palavra “consciência”, a que mais destoa das demais e que não aparece (pelo menos nos materiais que consultamos) dentre as acepções atribuídas às palavras “conscientia” e “sineidesis” é aquela que a define como “atributo altamente desenvolvido na espécie humana, pelo qual o homem toma em relação ao mundo e a seus estados interiores aquela distância em que se cria a possibilidade de níveis mais altos de integração”. Trata-se de uma acepção, que assim postulada, parece se aproximar mais de um conceito “moderno” (no sentido do racionalismo cartesiano) de consciência, enquanto processo racional pelo qual o humano garantiria não ser enganado pelas suas próprias impressões interiores e/ou por suas próprias sensações com relação ao mundo que lhe é dado de modo imediato pela experiência. No entanto, e ao mesmo tempo, enquanto movimento pelo qual o humano logra compreender-se como diferenciado do

mundo e como capaz de tomar uma distância com relação aos seus próprios sentimentos, ações e, em última análise, com relação aos seus próprios conhecimentos, diferenciado-se assim de todos os outros animais, esta definição de consciência pode tornar-se bastante pertinente à busca na qual a abordagem histórico-cultural se projeta.

Esta busca seria justamente a de entender a constituição material, social e histórica dessa distância enquanto condição do próprio “*tornar-se*” humano, deixando de tomá-la como um pressuposto universal inexplicável, de ordem metafísica e de origem estritamente individual. No nosso modo de entender, isso pode provocar determinadas tensões entre as possíveis interpretações que tenhamos da obra de Vigotski. Isso porque não sabemos até que ponto o resgate de um significado mais ancestral da noção de consciência como “conhecimento partilhado” realmente contrapõe os significados modernos mais restritos para “consciência” (enquanto processo racional próximo ao próprio *cogito* cartesiano), ou até que ponto a própria explicação social e histórica para a origem da consciência acaba ficando ainda um tanto “refém” de uma confiança demasiada na consciência como movimento intelectual, voluntário, de controle e decisão para a vida humana individual e coletiva.

Como já dissemos, é fato que Vigotski se contrapõe ao cartesianismo, contudo também é fato que tem aspirações não só de entender a liberdade humana enquanto construída socialmente como também de contribuir para a formulação de uma psicologia participe desta construção social. Algo que entendemos ser bastante importante é o fato de que Vigotski contrapõem-se ao racionalismo cartesiano, não com um “irracionalismo” mas com uma concepção de que há uma constituição histórica da própria razão como movimento humano e, portanto, repleto de contradições. Isto é, contrapõe-se à idéia da especificidade do humano mediante uma relação com o transcendental, não com a desconstrução da especificidade do humano como tal, mas com a proposição de que ela não deva ser buscada numa transcendência, e sim na própria condição humana, que se constitui enquanto processo histórico. De qualquer modo, não nos cabe anular essas tensões e outras possíveis (inclusive as que não conseguimos identificar), mas compor sentido dentro delas. Tanto

quanto as palavras “sujeito” e “subjetividade”, a palavra consciência se torna aqui uma importante arena de lutas.

Tal como procuramos proceder com relação aos conceitos de “sujeito” e “subjetividade”, é preciso que busquemos delimitar melhor os significados de “consciência” com os quais pretendemos trabalhar, a partir de uma abordagem histórico cultural. Não exatamente como pré-requisito para uma discussão posterior, mas como o próprio movimento de realizar a discussão que nos é possível neste momento e neste lugar. O primeiro ponto a ressaltar, e que não nos parece estar necessariamente contido nas definições etimológicas que levantamos, diz respeito às relações de determinação entre “vida” e “consciência”, o que de certo modo afasta a abordagem histórico-cultural das tendências modernas hegemônicas (principalmente a cartesiana). O segundo diz respeito às especificidades cognoscitivas e reflexivas da consciência como movimento constitutivo da vida propriamente humana. O terceiro refere-se aos limites deste caráter cognoscitivo e reflexivo em função dos aspectos afetivos da consciência e portanto de sua parcialidade – o que não deixa de ter a ver com as próprias relações de interdeterminação entre vida e consciência. E o quarto diz respeito à constitutividade social da gênese da consciência, que não é posterior ao caráter cognoscitivo nem tampouco secundário com relação à determinação da consciência pela vida, mas que estaremos enfatizando posteriormente apenas para fins de organização da discussão. Esse caráter intrinsecamente social da consciência como veremos só poderá ser compreendido e explicado, na perspectiva da abordagem histórico-cultural, enquanto mediação semiótica.

A consciência como emergente da vida

Como mostra o professor Angel Pino (1990), o conceito de consciência da abordagem histórico-cultural não está diretamente relacionado com os conceitos de “consciência de si”, “consciência de classe” e “consciência histórica”, nem tampouco com os conceitos de “alienação” e “ideologia”, tal como postos nas discussões mais próprias a uma sociologia marxista. No entanto, segundo entendemos, isso de modo algum implica em que não haja

uma importante influência da obra de Marx na própria definição filosófica do conceito de consciência tal como tomado pela abordagem histórico-cultural. Uma das discussões que consideramos ser relevante nesse sentido é aquela que se refere à postulação de uma relação inalienável da consciência com a vida humana. Esta relação, aparentemente óbvia, de fato não o é, já que há concepções de mundo que postulam uma anterioridade da consciência com relação à vida humana, e/ou a existência de instâncias conscientes abstraídas da vida humana ou transcendentais com relação a ela. Em “A Ideologia Alemã”, Marx e Engels contrapõem-se a estas concepções:

"Em contraste direto com a filosofia alemã, descendo do céu à terra, aqui nos elevamos da terra ao céu. Quer isso dizer, não partimos do que os homens dizem, imaginam, concebem, nem dos homens como são descritos, pensados, imaginados, concebidos, a fim de chegar aos homens de carne e osso. Princípios com homens reais, ativos, e baseados em seu verdadeiro processo vital demonstramos a evolução dos reflexos e ecos ideológicos desse processo vital. Os fantasmas formados no cérebro humano são também forçosamente sublimados de seu processo vital, empiricamente verificável e ligado a premissas materiais. Moral, religião, metafísica e todo o restante da ideologia e suas formas correspondentes de consciência, pois, não mais conservam o aspecto de sua independência. Elas não têm história nem evolução; mas os homens, desenvolvendo sua produção material e seu intercâmbio material, alteram, a par disso, sua existência real, seu pensamento e os produtos deste. *A vida não é determinada pela consciência, mas esta pela vida.* No primeiro método de abordagem, o ponto de partida é a consciência tomada como o indivíduo vivo; no segundo, são os próprios indivíduos vivos reais, tal como são na vida concreta, e a consciência é considerada unicamente como consciência deles." (Marx, K. H. & Engels, 1983 – p. 172)

A idéia de que a vida é que determina a consciência se traduz, desse modo, não pelo princípio de que as leis vitais, no sentido biológico estrito, expliquem por si só todo o modo de funcionamento das diferentes formas de relação entre os seres humanos nas instituições que criam coletivamente no curso de sua história. Não se trata de explicar o funcionamento das instituições religiosas, jurídicas ou escolares, por exemplo, como puro resultado de instintos biológicos (o que da perspectiva marxista também seria ideológico). No entanto, o que está se colocando é aparentemente mais simples, mas ao mesmo tempo também mais contundente: trata-se do argumento de que *estar vivo* é uma condição *sine-qua-non*, é requisito necessário, indispensável, para que se possa estar consciente, de modo que não há consciência fora da vida, nem antes nem após a vida. Mais do que isso: os diferentes grupos humanos e mesmo as instituições, enquanto tais, não têm, nem poderiam ter, consciência

própria, não há como existir uma consciência que não seja a consciência de um ser humano vivo, real, de carne e osso. Uma instituição ou um grupo enquanto coletivo humano, não podem ser tomados como “seres” autônomos capazes de ter consciência própria.

Desse modo, a própria consciência enquanto tal não é por si mesma um indivíduo vivo. Ela não existe como algo independente, não tem vida própria, não pode ser então auto-explicativa. Pelo contrário, só pode existir como consciência *de* um indivíduo vivo, real, de carne e osso. A consciência é o humano consciente, não é uma instância, uma coisa, uma entidade, nem um ser abstrato ou transcendente. Esta afirmação aparentemente óbvia, tem importantes conseqüências filosóficas, pois se contrapõe tanto às concepções místicas e religiosas anteriores às concepções modernas, quanto às concepções racionalistas e idealistas que predominaram na modernidade. Se não há moral, nem religião, nem metafísica independentes da consciência de seres humanos vivos, reais, de carne e osso, não pode a materialidade da vida destes mesmos seres humanos ser simplesmente um impedimento, um entrave, para o estabelecimento das verdades “absolutas” e “universais” a partir das quais devem se orientar os desígnios da vida social. Não há quaisquer verdades, tidas como “absolutas” ou não, que não sejam estabelecidas pelos próprios seres humanos reais, no curso de suas atividades vitais, com base em necessidades sociais também reais. Esta tese, certamente, não apenas não é óbvia, mas também se opõe radicalmente a maioria das propostas que predominaram e se impuseram como se fossem óbvias, não só durante a modernidade, como também na Idade Média e na Antigüidade. Não porque elas não tenham tido oposição ao longo da história, pois certamente o tiveram desde sempre, mas porque se fizeram impor a partir da força e dos interesses das classes às quais serviram e que ajudaram a manter no poder.

Contudo, é importante dizer que este fato, por si só, não implica em que a consciência, em seu caráter inalienável com relação à vida de cada ser humano real, seja determinada *mecanicamente* pela vida que ele leva. Ou melhor, seria de se discutir o que é que estamos entendendo por “vida” na medida em é que possível nos depararmos com interpretações para as quais a vida humana dita “real” (e há alguma que não o seja?), que envolve desde as necessidades biológicas mais básicas às necessidades econômicas e culturais mais

diversificadas e multifacetadas, acabe sendo tomada como uma espécie de lei mecânica na determinação da forma e do conteúdo da consciência de cada ser humano, em função das condições materiais mais estreitas para a produção e reprodução de sua própria existência. Nesse sentido, para interpretações que procedessem assim, da tese de que “a vida determina a consciência” chegar-se-ia facilmente a conclusões simplistas e/ou mecanicistas como as de que “alguém que tenha uma vida burguesa terá uma consciência burguesa”, “quem tenha uma vida proletária terá uma consciência proletária”, “quem tenha uma vida camponesa terá uma consciência camponesa”; ou mesmo a conclusões extremamente genéricas como as de que “uma vida moderna gera uma consciência moderna”, “uma vida medieval determina uma consciência medieval”, e assim por diante.

Embora afirmações como estas também tenham uma polissemia, podendo ser interpretadas a partir de diferentes perspectivas, inclusive não necessariamente mecanicistas, parece-nos que tomadas como conclusivas e fechadas acabam sendo extremamente reducionistas com relação à constituição da própria vida humana e/ou da própria consciência que dela pode emergir. Em primeiro lugar, porque a vida humana, por si só, já não é algo tão simples e compartimentalizado, em segundo lugar, porque a determinação da consciência pela vida não é mecânica ou linear, nem se coloca como uma relação direta, ou imediata, de causa-efeito. O próprio conceito de “determinação” nesse caso, como vimos, envolve o estabelecimento de uma relação em que uma realidade é condição *sine-qua-non* para a outra, mas não necessariamente em que uma realidade seja causa essencial e incondicional de outra que lhe apareça como simples efeito ou consequência linear. É preciso tomarmos certo cuidado ao lidarmos com estas afirmações pois elas envolvem argumentos inscritos numa epistemologia peculiar, não mecanicista. A vida é determinante com relação à consciência (sem vida não há a consciência), mas a energia solar também é determinante com relação à vida na Terra (sem energia solar não há vida, sem vida não há consciência), contudo de modo algum isso seria o mesmo que dizer que a consciência seja causada pela energia solar. Na ontologia marxista os diferentes modos de organização da matéria se inter cruzam e sobrepõem-se, mas cada qual possui leis próprias. As leis da vida humana não são as mesmas leis da vida animal, embora a vida humana as contenha, e as

leis da vida animal não são as mesmas da química embora estas estejam contidas em todas as formas de vida, e assim por diante.

Daí deriva um dos sentidos de uma proposta de compreensão do humano na qual “o último é o mais importante”. Primeiro era a vida, para então poder haver a consciência. Mas a consciência, sendo produto posterior com relação à vida e, ao mesmo tempo, inalienável com relação à vida de um ser humano real, tem suas especificidades. A vida humana consciente tem suas especificidades com relação a outras formas de vida. Aliás, nesta perspectiva, é justamente por tornar-se consciente que a vida do homem torna-se humana. A ontologia do materialismo histórico e dialético não nega isto. Pelo contrário, o próprio Marx em sua obra “O Capital”, evidencia, a partir de seus próprios argumentos, a especificidade da vida humana, comparando o trabalho humano às operações executadas pela aranha ou pelas abelhas. Marx diz, metaforicamente, da “vergonha” do homem diante da perfeição com que aqueles animais produzem suas teias ou suas casas suspensas, no entanto, ao mesmo tempo, resgata o lugar específico do trabalho humano, inédito na natureza com relação ao labor de qualquer outro animal.

“Uma aranha executa operações que se assemelham às manipulações de um tecelão e a construção das colmeias pelas abelhas poderia envergonhar a mais de um mestre de obras. Mas há algo em que o pior mestre de obras supera, desde o início, a melhor das abelhas, e é o fato de que antes de executar a construção ele a projeta em seu cérebro. Ao final do processo de trabalho, surge um resultado, que antes de iniciar o processo existia já na mente do trabalhador, é dizer, um resultado que tinha existência mental. O trabalhador não se limita a transformar a matéria que a natureza lhe oferece, senão que ao mesmo tempo, realiza nela seu fim, fim que ele sabe que rege como uma lei as modalidades de sua atuação e ao qual tem necessariamente que subordinar sua vontade” (Marx apud Vigotski, 1991c – p. 39).

Esta noção de que só há trabalho humano na medida em que só o homem se coloca numa relação intencional na transformação das forças que a natureza lhe impõe (sem esquecermos que o homem mesmo não existe, nem tem como existir, senão no interior da própria natureza), evidencia o princípio de que mesmo sendo um ser natural e condicionado pela sua dinâmica vital, o humano se contradiz dentro de sua própria condição, para criar-se enquanto tal nesta mesma contradição. O homem é inalienavelmente um ser vivo, um ser natural, mas ao mesmo tempo realiza sua própria especificidade quando vai além de sua

própria condição natural (naquilo que tem em comum com outros animais) para realizar-se enquanto humano – produzindo-se como uma nova modalidade de ser natural: um ser natural que não se define apenas a partir de leis estritamente biológicas, mas também a partir de determinações históricas. Para que isto ocorra, necessita tornar-se capaz de realizar um projeto, esta capacidade não lhe é dada como um *a priori* mas, uma vez tornada possível, define-se como a característica que diferencia sua atuação sobre o mundo da atividade de qualquer outro animal, por mais hábil que este seja. Antes de executar a construção, o homem, e só ele, até onde temos conhecimento, pode projetá-la em seu cérebro.

Esta mesma possibilidade de criar um projeto mental, um projeto em seu cérebro, associa-se então à possibilidade de avaliar sua atividade posteriormente realizada, com relação às suas finalidades projetadas, imaginadas antes mesmo de iniciar o trabalho. Trata-se então de se dizer que a consciência (de um ser humano), não apenas é condicionada por sua vida, como também compõe o próprio movimento de sua vida, o movimento pelo qual se passa a viver de um modo propriamente humano. Isto porque só o ser humano pode antecipar, num projeto, a construção de suas próprias atividades vitais, e só o ser humano pode conduzir e avaliar suas atividades vitais com base num projeto previamente elaborado – mesmo que o próprio projeto também esteja sujeito a transformar-se durante sua própria execução. Desse modo, ao que nos parece, neste momento, Marx logra não tratar a consciência apenas nos termos dos “reflexos e ecos ideológicos” do processo vital, nem como relativa simplesmente aos “fantasmas formados no cérebro humano (...) forçosamente sublimados de seu processo vital”. A dimensão dada agora à consciência, ainda tida enquanto atividade inalienável ao próprio ser humano consciente, parece-nos ser antes a de uma possibilidade ativa deste ser humano regular suas próprias ações, mediante uma meta que pode projetar mesmo antes de iniciá-las.

Parece haver assim uma tensão entre a subordinação e derivação da consciência de processos vitais dos quais cada ser humano não pode ter exatamente um domínio, posto que em última análise estão condicionados a tramas políticas e econômicas que não são criadas individualmente, e a relação ativa do homem na transformação da natureza mediante a

formulação de projetos aos quais subordina voluntariamente suas ações. Por um lado, a consciência deriva da vida material dos homens em suas relações concretas de trabalho, por outro só há trabalho no sentido propriamente humano quando coloca-se em jogo seu caráter consciente e voluntário. Por um lado, o homem não é aquilo que “diz”, “imagina” ou “concebe”, mas por outro lado, o mesmo homem só trabalha realmente quando “subordina sua vontade a um fim”. Mas como entender o que seja um “fim”, uma “finalidade”, senão como algo que o homem “imagina”, “diz” ou “concebe”? Talvez seja precipitado dizer, mas parece ser possível vermos aí um confronto entre aquilo que pode ser relacionado com a vontade humana e aquilo que lhe escapa. Uma tensão que, em última análise, pode nos atravessar ao nos perguntamos sobre a própria possibilidade do surgimento de algo como uma “vontade humana” no curso de sua própria história.

Do nosso ponto de vista, esta tensão, que não necessariamente precisa ser superada e que talvez possa ser vista como uma contradição constitutiva da própria concepção com a qual temos procurado trabalhar, diz respeito ao fato de que a consciência, inalienável do humano, não é tomada aqui nem como um *a priori*, nem tampouco como um simples *subproduto*. Há em Lukács⁵¹ uma interpretação sobre esta questão que entendemos ser interessante retomar aqui:

“Em Marx, o ponto de partida não é dado pelo átomo (como nos velhos materialistas), nem pelo simples ser abstrato (como em Hegel). Aqui, no plano ontológico, não existe nada análogo. Todo existente deve ser sempre objetivo, ou seja, deve ser sempre parte (movente e movida) de um complexo concreto. Isso conduz a duas conseqüências fundamentais. Em primeiro lugar, o ser em seu conjunto é visto como um processo histórico; em segundo, as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou se torna, mas sim como formas móveis e moventes da própria matéria: ‘formas do existir, determinações da existência’. Essa posição radical - também na medida em que é radicalmente diversa do velho materialismo - foi interpretada de diferentes modos, segundo o velho espírito; quando isso ocorreu, teve-se a falsa idéia de que Marx subestimava a importância da consciência com relação ao ser material. Demonstraremos mais tarde, concretamente, que esse modo de ver é equivocado. Aqui nos interessa apenas estabelecer que Marx entendia a consciência como um produto tardio do desenvolvimento do ser material. Aquela impressão equivocada só pode surgir quando tal fato é interpretado à luz da criação divina afirmada pelas religiões ou de um idealismo de tipo platônico. Para uma filosofia evolutiva materialista, ao contrário, o produto tardio não é jamais necessariamente um produto de menor valor ontológico. Quando se diz que a

⁵¹ Georg Lukács (1885–1971).

consciência reflete a realidade e, sobre essa base, torna possível intervir nessa realidade para modificá-la, quer-se dizer que a consciência tem um real poder no plano do ser e não - como se supõe a partir das supracitadas visões irrealistas - que ela é carente de força.” (Lukács, 1978 – pp. 2 e 3).

Se, nesse caso, tudo é tido como “objetivo” não é porque não haja tensões entre objetividade e subjetividade, mas porque ambos os aspectos são considerados como componentes de um mesmo complexo concreto, não pertencem a mundos diferentes, não são substâncias distintas, não são separados por um abismo intransponível. Se há algum “abismo” é construído como o reverso das práticas humanas que produzem picos, cumes, a partir do chão, da terra para o céu – como dizem Marx e Engels. Do mesmo modo, “consciência e mundo”, “consciência e existência material”, ou “consciência e vida”, são realidades que se interpenetram e se interconstituem no humano, não porque sejam instâncias distintas que “interagem”, mas justamente por serem aspectos de uma única e mesma substância: a matéria – tal como a concebe o materialismo histórico e dialético. Não se trata então de uma concepção dualista e “interacionista”, mas de uma visão monista e dialética, que conseqüentemente implica o reconhecimento de oposições contraditórias entre aspectos distintos de uma mesma substância, de um mesmo mundo, de uma mesma natureza. Contudo, na dialética o “mesmo” não pode ser apenas aquilo que se identifica consigo, mas também e necessariamente aquilo que se contradiz em sua própria afirmação, de modo que só pode ser concebido como constante movimento de “vir a ser”, como um constante “*tornar-se*”, como um movimento que, aos olhos de quem busca apreendê-lo, causa vertigem.

Não temos aqui a pretensão de intitularmo-nos “dialéticos”, posto que a dialética é não é de fácil compreensão, não está sujeita a uma simples “utilização” nem pode ser reduzida a uma retórica que enumere, lado a lado, substantivos ou adjetivos opostos. Contudo, na medida dos limites de nossa compreensão e/ou de nosso modo de constituir sentido para os temas que vimos abordando, podemos afirmar que a proposta da abordagem histórico-cultural para o estudo da consciência implica a busca de constituir uma explicação dialética para a condição humana. Então a consciência, que só pode emergir da vida e que não existe fora da vida nem fora do mundo ainda que o mundo e a vida existam independentemente dela, está também indissociavelmente implicada na constituição da vida propriamente

humana. A consciência é o humano vivo e real consciente. Mas o humano vivo e real só pode se reconhecer e se produzir enquanto tal na medida em que sua vida vai se tornando consciente. Não se trata de um processo que se dê num passe de mágica, num instante capturável, mensurável, que se possa fotografar, paralisar, dissecar, mas também não é algo que tenha sempre existido que seja pressuposto ou arquétipo para a humanidade, é um movimento que vai se dando no curso da história das sociedades, mas também, e indissociavelmente, no curso da história de cada ser humano singular. Essa história, nos termos de Vigotski, é dialética, é acontecimento. E abordar a consciência enquanto gênese histórica, enquanto dialética, enquanto devir, é o que, para Vigotski, faltava a todas as psicologias com as quais se deparou no seu tempo. Nisso residia a incapacidade das diferentes abordagens psicológicas em compreender e explicar a consciência como imanente à condição humana, nisso se configurava o essencial da chamada “crise da psicologia” – este era o seu significado histórico mais profundo, ou mais elevado (ver Vigotski, 1991b).

Se a consciência fosse considerada como composta de um estofo distinto daquele do qual se constitui o mundo, sua relação com o mesmo mundo só poderia ser tratada em termos metafísicos. Sendo pertencente ao mesmo mundo e à mesma substância dos quais se compõe a própria vida, não há impedimento ontológico para que a consciência faça parte do devir da própria vida humana. A participação de consciência e vida na composição de um mesmo estofo não cria um reducionismo, desde que possamos operar com a possibilidade da contradição como movimento imanente a este mesmo estofo, único e múltiplo, tanto quanto com a possibilidade de pensarmos tal movimento contraditório como constante “*tornar-se*”, indomesticável, inesgotável e inapreensível em sua totalidade. O fato de que consciência e vida participam de uma mesma natureza é que possibilita sua mútua composição, mas isso não se dá diretamente e implica mediações. Para Vigotski, como veremos, os diferentes processos de significação, eles mesmos também indissociáveis com relação à vida humana, constituem a mediação material, social e histórica, necessária para a gênese da consciência, na justa medida em que estes processos possuem um existência material enquanto “significantes”, mas também, e indissociavelmente, na justa medida em que não se reduzem a esta materialidade de modo reificado. O signo só é

mediador quando se inscreve num movimento de mediação – quando se inscreve num movimento de produção social de significados. E os significados, por sua vez, tanto quanto a consciência, não são entes, não têm existência independente, são os seres humanos significando, produzindo sentidos. Se categorias e conceitos não são enunciados abstratos e sim “formas móveis e moventes da própria matéria” é porque só se realizam enquanto movimento material humano, constituindo-se num modo propriamente humano de mover e compor realidades. Este modo realiza-se enquanto o homem trabalha, no sentido mais genérico e antropológico da palavra “trabalho”, com base nos projetos que elabora, imagina e concebe. E naquilo que o homem diz, imagina e concebe, ele faz e refaz seus próprios caminhos, constitui sua própria história, seu próprio “*tornar-se*” humano.

Em síntese, há uma afirmação ontológica essencial a ser demarcada quanto se diz que não há consciência fora da vida humana, mas há ainda uma outra questão ontológica importante que é a de que esta mesma consciência não apenas surge da vida humana como também faz parte dela de modo constitutivo e indissociável. Findada a vida, finda a consciência, mas enquanto houver vida propriamente humana, também haverá seres humanos conscientes, pois trata-se de algo próprio à condição humana, à história humana. Podemos concluir, na perspectiva de conceitos da própria teoria histórico-cultural e partindo também das contribuições de Marx e de Lukács às quais nos referimos há pouco, que a consciência sendo movimento do humano no mundo, passa também a ser mediadora da relação do humano com o mundo e consigo mesmo, na mesma medida em que vem a ser um movimento pelo qual o próprio homem pode criar uma distinção entre o mundo e ele mesmo, mediante a linguagem enquanto processo social. No primeiro movimento a ontologia marxista se diferencia do idealismo opondo-se diametralmente a ele, desconstruindo os pressupostos de uma razão transcendental, no segundo movimento esta mesma ontologia marxista opõe-se ao materialismo mecanicista colocando-se também numa posição diametralmente oposta, e instaurando uma possibilidade de pensar o humano a partir de sua própria existência e devir.

Tendo assim nos posicionado quanto à questão da consciência como emergente da vida, a qual entendemos ser essencial para a ontologia presente na abordagem histórico-

cultural, podemos passar então a uma discussão mais detalhada sobre o papel que a consciência cumpre no interior da própria vida humana. Nos ocuparemos do papel cognoscitivo da consciência. Papel que só pode ser parcial, na medida em que o real é inesgotável e está sempre se refazendo, e também na medida em que cada ser humano não pode deixar de estar circunscrito a determinados limites históricos de sua própria existência, de seus próprios processos vitais. No entanto, trata-se também de um papel fundamental, pois é justamente neste movimento parcial que o humano pode realizar o seu “*tornar-se*” na medida em que vai criando aquela altitude que faz com que tenha mais profundidade e aquele distanciamento que o permite se aproximar mais de sua própria condição – enquanto passa a conhecer melhor os nexos das relações presentes do mundo e/ou criadas e recriadas constantemente por ele próprio mediante seu trabalho em sua história coletiva e individual.

A consciência como distanciamento e reflexão

Segundo entendemos, a consciência implica uma relação mediada de cada ser humano com o mundo e consigo mesmo, e trabalharemos com a noção de que esta relação só é possível enquanto relação social. Mas até para que possamos dar mais densidade ao conceito de consciência como função de relações sociais, optamos por dedicar ainda alguns parágrafos a uma breve definição sobre o que constitui, segundo alguns autores de orientação marxista próximos à abordagem histórico-cultural, algumas das especificidades da consciência, enquanto movimento propriamente humano. É importante fazê-lo na medida em que ao realizar esta busca de compreensão sobre a especificidade da consciência encontraremos critérios que nos confrontam com uma contradição básica que já esboçamos anteriormente e parece ser constitutiva de toda a abordagem histórico-cultural: a de que ela busca opor-se a um racionalismo cartesiano, não com a desconstrução das possibilidades da razão humana como tal, mas como desconstrução das garantias transcendentais dessa razão, e pela tentativa de colocar o humano num lugar propriamente humano – nem divino nem animal, mas humano e portanto histórico.

Por que isso implicaria uma contradição? Em primeiro lugar porque essa busca nela mesma possui uma contradição essencial, que se coloca como uma condição epistemológica *constitutiva* – i.e., sem a qual toda a concepção histórico-cultural, no nosso ponto de vista, deixaria de ser o que é: a contradição de que não se pode conceber a história, a trajetória humana, sem imaginá-la como um movimento tenso e inconcluso. O humano é luta, é conflito, no sentido mais radical e propriamente humano desta palavra – não num sentido biológico estrito de conflito como desequilíbrio de estados endógenos. Pois ao dizermos que ele não é nem animal nem divino, não podemos pretender estancar as contradições imanentes ao fato de que nele há também algo de animal e também algo de anseio por transcendência. Como falou Zarathustra: “o homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo” (Nietzsche, 1978b – p. 277)⁵². Entendemos que não seja incoerente com a concepção que vimos assumindo, dizer que é justo na travessia por sobre este abismo, sempre inconclusa, que o “*tornar-se*” humano se realiza, e por isso caberia destacar, na busca de definição do humano enquanto tal, a presença de uma contradição constitutiva, de uma luta e, no limite, talvez mesmo de um “duelo” – não um dualismo, mas um duelo incessante, entre tendências opostas que não se anulam, que não se aniquilam definitivamente, mas que concorrem o tempo todo de dentro daquilo que há de humano ou de demasiadamente humano no próprio homem. Por isso, talvez uma concepção que se pretenda dialética deva estar sempre se questionando internamente, na medida em que se sinta seduzida pela a idéia tranquilizante de uma “síntese superadora”, que pretenda fazer cessar a vertigem sem a qual a própria dialética deixa de existir.

Justo por conta disso, e em segundo lugar, pode surgir também uma outra contradição na busca de explicar a especificidade cognoscitiva da consciência. Uma contradição que talvez não seja necessariamente inalienável da concepção histórico-cultural (tal como a temos interpretado), mas que também lhe é, de certo modo, constitutiva. Trata-se do

⁵² Sabemos que Nietzsche não constitui seu discurso com mesmo intuito, nem a partir das mesmas fontes, que temos tomado como fundamentais até aqui, no entanto ao citá-lo esperamos que não estejamos descaracterizando a autonomia de sua própria contribuição (que por si mesma é riquíssima e inalcançável para nós aqui), nem tampouco descaracterizando as marcas epistemológicas de nossa própria enunciação – apenas o fazemos, por entendermos que este fragmento seja bastante propício para materializar alguns sentidos importantes com os quais estamos lidando nesse momento.

problema de que, na busca mesmo de compreender o humano em suas contradições, esta abordagem, elegendo a consciência como objeto de estudo, acabe produzindo uma excessiva confiança na capacidade do humano em captar um conhecimento tido como mais “objetivo” para as coisas. Dito de outro modo, uma excessiva confiança em que cada ser humano possa produzir uma compreensão mais próxima do modo pelo qual as coisas “realmente” se produzem, tornando-se assim mais apto a intervir sobre a sua própria história. Confiança esta que se de fato apresentar-se de modo excessivo e/ou acrítico, poderia desdizer algumas de suas próprias motivações epistemológicas primeiras. O que faria com que estivéssemos diante não apenas de contradições imanentes e necessárias à própria teoria, mas talvez também diante de algumas incoerências, frente à própria necessidade de conceber o humano como movimento inconcluso. Não poderemos nos aprofundar aqui nessa discussão, nem caberia, de forma alguma, tentar concluí-la, pois isto seria incoerente com as próprias motivações que nos levam a levantá-la, além disso não é esse nosso problema principal no presente trabalho⁵³.

No entanto, justo por termos em mente também estas motivações epistemológicas, entendemos ser interessante explorarmos um pouco essa questão da *consciência como conhecimento* para ver em que sentido, e até que ponto, ela implica contradições próprias à Teoria Histórico-Cultural. Seria de vermos a questão da consciência como “reflexo” da realidade mas colocando também em pauta, a partir dos próprios argumentos levantados pelos autores da abordagem histórico-cultural aos quais tivemos acesso, a *parcialidade* desse “reflexo” – i.e. sua indissociabilidade com relação às motivações e necessidades do humano em sua relação com o mundo dito “objetivo”, seu caráter inconcluso, suas rupturas e descontinuidades. De modo que talvez, avançando nos momentos posteriores da nossa discussão, sobretudo no que se refere à questão da consciência como conhecimento partilhado e como função de relações sociais, mediadas e/ou constituídas enquanto linguagem, procuremos não superar as contradições que, porventura, logremos colocar a

⁵³ Em nosso projeto de qualificação (Delari Jr., 1998) procuramos esboçar os contornos dessa contradição como tensão interna à própria abordagem histórico-cultural, no primeiro capítulo, e também em vários outros momentos do trabalho. No entanto, como não foi colocada nenhuma observação com relação a este problema, imaginamos que isso se deva à nossa própria dificuldade em formulá-lo em termos corretos e/ou aceitáveis, de modo que, por óra, temos deixado de lado esta discussão, para tentarmos nos dedicar a questões que talvez estejam mais ao nosso alcance, mesmo que ainda neste caso tenhamos também limitações.

descoberto, mas pelo contrário dimensioná-las de modo que seu sentido principal não seja o de chegar a sínteses superadoras e/ou a postulados definitivos. Por outro lado, todas estas questões se colocam também, e essencialmente, como pertinentes ao nosso problema central que é o da aproximação à questão da subjetividade, na medida em que estamos procurando questionar determinadas seguranças forjadas “a ferro e fogo” pela racionalidade moderna, e na medida em que isto acaba sendo um critério para buscarmos compreender em que sentido e em quais aspectos a contribuição da abordagem histórico-cultural sobre a consciência e a linguagem poderia nos ser pertinente no debate contemporâneo.

Para Vigotski a atividade da consciência implica um processo auto-reflexivo, de modo que ao tratar a questão da consciência na ontogênese propõe que não é possível nos tornarmos conscientes de funções das quais ainda não nos apropriamos. Por isso a consciência de qualquer função mental só pode surgir num estágio tardio de seu desenvolvimento, depois de “ter sido utilizada e praticada inconsciente e espontaneamente. Para submeter uma função ao controle da volição e do intelecto, temos primeiro que nos apropriar dela” (Vigotski, 1989e – p. 78). E ao falar do movimento pelo qual as funções de que nos apropriamos podem passar a um domínio consciente dá pistas sobre qual seja o seu conceito de consciência:

“queremos esclarecer o termo *consciência*, no sentido em que o empregamos ao falar das funções não-conscientes ‘que se tornam conscientes’. (Empregamos o termo *não-consciente* para distinguir o que ainda não é consciente do ‘inconsciente’ freudiano, resultante da repressão, que é um desenvolvimento posterior, um efeito de uma diferenciação relativamente elevada da consciência.) A atividade da consciência pode seguir rumos diferentes; pode explicar apenas alguns aspectos de um pensamento ou de um ato. Acabei de dar um nó — fiz isso conscientemente, mas não sei explicar como o fiz, porque minha consciência estava concentrada mais no nó do que nos meus próprios movimentos, o *como* de minha ação. Quando este último tornar-se objeto de minha consciência, já terei me tornado plenamente consciente. Utilizamos a palavra *consciência* para indicar a percepção da atividade da mente — a consciência de estar consciente. Uma criança em idade pré-escolar que, em resposta à pergunta ‘Você sabe o seu nome?’ diz como se chama, não possui essa percepção auto-reflexiva; ela sabe o seu nome, mas não está consciente de que sabe” (Vigotski, 1989e – pp. 78-79, grifos no original)

O conceito de consciência posto em jogo é então o de um *processo auto-reflexivo*. Em alguns de seus primeiros textos em psicologia, Vigotski falava da consciência como

“reflexo de reflexos” (Vigotski, 1991c – p. 55; e 1991d – p. 12 e 18) e, por certo, estes termos inscreviam-se no interior de uma discussão “reflexológica”, enquanto busca de explicação do humano em função da complexidade de sua própria fisiologia nervosa. No entanto, esta definição, mesmo que bastante limitada, desde o início dava pistas também de uma concepção filosófica, à qual entendemos ser mais importante nos atermos aqui. A concepção de que a função da consciência, partindo do princípio de que ela não existe senão como função da atividade vital de um ser humano real, implica um movimento pelo qual tomamos conhecimento dos nossos próprios conhecimentos, e/ou pelo qual tomamos conhecimento de nossas próprias ações e emoções. Um movimento que também nos permite diferenciar o conteúdo daquilo que sabemos do próprio ato de estarmos sabendo algo sobre este mesmo conteúdo, como fica claro no exemplo dado logo acima pelo próprio Vigotski. Deste modo, o fluxo da consciência implica vários modos móveis de se estar consciente: o ato de dar um nó não pode ser considerado “não-consciente” no mesmo sentido que o é a dilatação ou contração da pupila frente à maior ou menor intensidade da luz no ambiente, quando fazemos o nó temos consciência de que o estamos fazendo, no sentido de que o ato de fazer o nó nos é presente, e de que podemos nos sentir presentes neste mesmo ato, no entanto não necessariamente temos o domínio ou a compreensão de *como* o fazemos, e na compreensão desse “como” emerge outro plano, e/ou outro modo, de consciência.

Como vimos, para Vigotski esta compreensão e domínio de “como” o fazemos identifica-se com o movimento de nos tornarmos “plenamente” conscientes daquele ato. Trata-se de conceber a consciência como um movimento cognoscitivo, e em última análise, auto-cognoscitivo, um movimento pelo qual não apenas conhecemos o mundo como também pelo qual podemos passar a conhecer e, num certo sentido, ter um domínio sobre os nossos próprios modos de conhecer o mundo: uma “percepção auto-reflexiva”, como diz este autor. Um movimento pelo qual tornamos *conscientes*, isto é, tornamos conhecidos, passíveis de explicação e também, num certo sentido, passíveis de planejamento e controle, determinados aspectos de nossa relação com o mundo que estavam “não-conscientes” para nós. Certamente este movimento é limitado, pois os diferentes aspectos de nossas relações com o mundo são inesgotáveis e é impossível termos sequer uma pequena parte deles

“plenamente” presentes para nós. Tal como Vigotski coloca logo acima, isso pode estar relacionado ao fato de que “a atividade da consciência pode seguir rumos diferentes; pode explicar apenas alguns aspectos de um pensamento ou de um ato”. Mas, de qualquer maneira é um conceito cognoscitivo que está em jogo – uma capacidade de distanciamento com relação à própria situação, que permite ao mesmo tempo captá-la de um modo mais “completo” – mais “plenamente consciente”.

Um outro exemplo desse movimento de consciência como distanciamento e aproximação, é dado por Vigotski em outro lugar, ao tratar da questão da brincadeira das crianças. Segundo Vigotski, no *jogo de representação de papéis* as crianças podem tornar-se conscientes de determinados papéis sociais, no sentido de que passam a operar não mais apenas de modo imediato e irrefletido na repetição de movimentos e/ou no uso de determinados objetos, mas passam a operar prioritariamente com o significado de determinados objetos e de determinadas ações humanas. Vigotski observou uma situação em que duas irmãs “brincavam de irmãs” (1989a -p. 108). Quando algumas crianças brincam de “casinha”, às vezes uma toma o papel de “pai”, outra de “mãe” e outras vão ser os “filhos”, de forma que pode acontecer de dois irmãos terem que assumir o papel de irmãos. Para Vigotski, o fato de que as irmãs se coloquem a brincar “de irmãs”, implica em que tenham que realizar, de certo modo, um empenho voluntário em agir como se fossem irmãs, sendo que durante sua própria vida cotidiana já agem como irmãs sem nunca precisarem se preocupar em agir como irmãs. Desta maneira, nesse caso, a brincadeira acabaria solicitando a criação de um esforço por operar com um *significado* do que venha a ser o papel social de “irmã”, e nesse sentido pode-se dizer que solicita uma certa tomada de consciência do que é, de um modo *geral* (ainda que sempre também amalgamado às experiências *específicas* das crianças), agir como uma “irmã”. Isso não esvazia o caráter da brincadeira enquanto tal, nem faz com que as crianças confundam seus papéis sociais efetivos com os papéis jogados na brincadeira. No entanto, a idéia de Vigotski seria basicamente a de que, enquanto brincam, estas crianças podem passar a desenvolver *uma observação delas mesmas*. Esta criação de uma capacidade de observar a si próprio seria algo que diferencia desde o início o jogo humano das estrepolias dos animais. Um gato “brinca” com sua imagem no espelho mas não tem como se dar conta de sua identidade ou

alteridade com relação à imagem. E este poderia ser tomado como um exemplo paradigmático da gênese do caráter auto-reflexivo da consciência⁵⁴.

A definição deste caráter auto-reflexivo da consciência também é trabalhado por Leontiev em termos bem próximos aos de Vigotski. Não nos importa agora abordar as sutilezas das diferenças entre estes dois autores, as quais sabemos que existem e que não deixam de ter grande importância epistemológica, mas nos ocuparemos apenas de mostrar algumas coincidências, cuja existência pode ser atribuída à própria antropologia filosófica marxista que lhes é comum, e cujo conteúdo permite-nos dar contornos um tanto mais nítidos ao conceito de consciência com o qual se lida no interior da abordagem histórico-cultural. Para Leontiev:

“na consciência, a imagem da realidade não se confunde com a do vivido do sujeito: o reflexo é como que ‘presente’ ao sujeito. Isto significa que quando tenho consciência de um livro, por exemplo, ou muito simplesmente consciência de meu próprio pensamento a ele respeitante, o livro não se confunde na minha consciência com o sentimento que tenho dele. A consciência humana distingue a realidade objetiva do seu reflexo, o que leva a distinguir o mundo das impressões interiores e torna possível com isso o desenvolvimento da observação de si mesmo” (Leontiev, 1978 – p. 69)

Desse modo a consciência auto-reflexiva implica uma distinção entre a consciência do mundo dito objetivo e a própria vivência do sujeito enquanto experiência singular desse mesmo mundo. A consciência constitui-se num distanciamento e discernimento entre o que imaginamos e o que compõe a realidade objetiva – tornamo-nos capazes de diferenciar nossas impressões interiores daquilo que se passa independente delas. Ou, pelo menos,

⁵⁴ Isto não quer dizer que uma criança que brinca esteja preocupada em fazer um discurso explicativo sobre o que é ser “pai”, “mãe”, “filho”, “irmão”, ou “irmã”, ou que a auto-observação que desenvolve seja a de um entendimento crítico, analítico, histórico-social e/ou antropológico, de seu próprio lugar no mundo. Mas trata-se de uma possibilidade primeira de operar com o significado da própria ação, ainda que não necessariamente esteja consciente de que opera com um significado, e ainda que este significado certamente também não seja o mesmo que aquele que irá se configurar para alguém preocupado em definir racionalmente o conteúdo da palavra “irmã” – segundo o próprio Vigotski os significados se desenvolvem, e seria absurdo tomar essa modalidade de abstração como um pressuposto. Quando dizemos que na brincadeira as crianças “tomam consciência” de determinados papéis, dizemos no sentido de que atuam com base num certo conhecimento que têm, ou passam a ter, do próprio papel, mediante um certo distanciamento e aproximação com relação a ele. Conhecimento que só pode emergir como um “conhecimento partilhado” e “duplicado”. Quando uma criança que é a irmã da outra, numa brincadeira diz “Agora eu vou ser a irmã!” este distanciamento e aproximação se produzem simultaneamente, pois se ela já é irmã, porque precisaria dizer que vai sê-lo, senão como um modo de diferenciar-se do próprio papel e de, simultaneamente, identificar-se com ele, em certa medida? Não se trata de que ela já “saiba” que faz tal diferenciação e identificação, mas de que de fato ela o está fazendo.

passamos a ter a possibilidade de fazê-lo. Mediante o desenvolvimento e/ou a complexificação de suas relações sociais, o humano (e nesse momento estamos pensando talvez em termos ontogenéticos, se é que assim podemos dizer) *vai saindo de uma relação de indiferenciação com relação ao mundo para uma condição de poder se reconhecer enquanto destacado dele tanto quanto relacionado com ele*. A experiência inicial de um bebê, por exemplo, seria a de uma imersão social difusa e indiferenciada, onde não há distinção entre as emoções que experimenta com relação ao mundo e seu conhecimento do próprio mundo. Uma imersão onde, na perspectiva da própria criança, não existiria nem propriamente o social (em termos de posicionamentos com relação a papéis sociais mais ou menos institucionalizados) nem propriamente o individual (enquanto um plano de auto-referência). No início, não há distinção entre as experiências interiores e exteriores, nem fronteiras nítidas entre expressão e impressão. Na perspectiva ontogenética, o humano de início, e antes de mais nada, vive, experimenta, emociona-se, age, e assim vincula-se intimamente ao mundo social do qual depende, necessariamente, a sua própria sobrevivência – mas tudo vai se dando antes mesmo dele saber que realiza todas essas coisas, ou de poder ter qualquer domínio sobre elas.

Para Leontiev, e em certo sentido também para Vigotski, a atividade humana parece rumar, nas relações sociais, para uma crescente possibilidade de diferenciação e também, indissociavelmente, de novas formas (mediadas) de integração, entre o que *sentimos* quanto ao mundo e a nós mesmos e aquilo que *sabemos* sobre ele e sobre nossa vida dentro dele. O conceito marxista clássico de consciência como reflexo material parcial do mundo (e reflexo aqui não tem o significado de arco-reflexo, mas de imagem – no sentido filosófico do termo) está fortemente colocado na concepção de Leontiev, e são as próprias relações sociais práticas, na vida concreta, que levam ao desenvolvimento desse reflexo numa trama que compõe sentidos e significados. Um outro autor que compartilha desta visão marxista (ainda que seu discurso não coincida totalmente com o de Vigotski e tenha importantes diferenças com relação a Leontiev) é Rubinshtein, cujas posições também contribuem para que tenhamos uma melhor compreensão quanto ao conceito de consciência próprio à antropologia filosófica marxista. Tais posições são expostas de modo bastante claro por Benito Damaceno e Marilisa Guerreiro:

“Rubinshtein (1972) admite que a tendência essencial e geral da evolução psíquica é a penetração no ser exterior e objetivo da realidade, inseparavelmente ligada ao desenvolvimento do âmbito psíquico interno da atividade como seu reverso. Durante o desenvolvimento psíquico, o indivíduo destaca-se cada vez mais da realidade e une-se a ela cada vez com mais força; desenvolve formas cada vez mais perfeitas do reflexo ao passar da diferenciação sensorial de um estímulo externo à percepção de um objeto ou de uma situação e, depois ao pensamento, que reconhece as ligações e as relações mútuas do ser. Neste processo destaca-se cada vez mais do ambiente que o rodeia e une-se a uma esfera cada vez mais vasta” (Damaceno e Guerreiro, 1991 – p. 12)

Tal como entendemos, esta é uma das expressões mais contundentes do modo pelo qual se pensa o lugar da consciência no devir do psiquismo humano, dentro de uma concepção marxista. Mostra o lugar da consciência enquanto movimento, que emergindo da própria vida, passa fazer com que o homem vá gradualmente destacando-se do próprio mundo, mas ao mesmo tempo tornando-se mais apto a conhecer melhor os nexos de interdeterminação desse mesmo mundo, de modo a ter melhor domínio sobre sua existência dentro dele. O próprio desenvolvimento de uma alta capacidade de abstração e distanciamento levaria o homem à possibilidade de entender com mais profundidade a concretude das coisas, na medida em que esta concretude não pode ser captada em suas simples aparências. Para saber qual é, *de fato*, o movimento dos astros no cosmos, por exemplo, não basta ao humano uma simples observação sensível, ou então ele se convence de que é o Sol que gira ao redor da Terra, e não o contrário. Mas para saber e compreender realmente o movimento dos astros (e não apenas repetir um enunciado dito científico como se fosse um dogma), precisa distanciar-se de sua própria posição imediata no mundo.

A ciência, a reflexão crítico-filosófica, o conhecimento dos nexos reais entre as coisas e do próprio humano com elas, dependeriam dessa capacidade de compreender o modo pelo qual as coisas se formam em seus processos constitutivos e não apenas o modo pelo qual elas se apresentam em suas aparências imediatas. Então o confronto ao problema posto por Descartes ao tentar rechaçar o caráter “enganoso” das coisas em sua mera aparência e o caráter “superficial” do conhecimento humano que se guia apenas pelas sensações imediatas, seria tratado de um ponto de vista bastante distinto, não mais no sentido de apelo à garantia de uma consciência transcendental, mas pelo recurso à capacidade humana, historicamente constituída, de estabelecer, a partir de suas relações práticas com o mundo,

um grau de distanciamento e de integração mais profundo e/ou mais elevado com este mesmo mundo e consigo mesmo.

Não se trata aqui de defendermos ou não esta posição na antropologia filosófica e/ou na epistemologia do materialismo histórico e dialético, no entanto, entendemos ser importante destacar que ela está presente nestas diferentes formulações da abordagem histórico-cultural quanto à questão do desenvolvimento do psiquismo propriamente humano, i.e., na questão do devir da consciência, indissociável do devir do humano em sua caminhada histórica. Leontiev e Rubinshtein fazem uma distinção entre consciência e experiência subjetiva, na medida em que a consciência é um processo reflexivo posterior, e também na medida em que a experiência subjetiva só pode ser reconhecida enquanto tal e diferenciada das demais, a partir do surgimento da própria consciência. Tal processo, como veremos implica experimentar a própria experiência tal como se experimenta a relação com um outro. E, nesse sentido, só pode ser um produto posterior do desenvolvimento histórico e só pode surgir mediante as relações vitais concretas das pessoas, em função da estrutura e condições de produção de suas atividades culturalmente circunscritas. Vigotski, por sua vez (tomando ainda o exemplo de suas formulações sobre a brincadeira), também demonstra um entendimento de que o desenvolvimento da consciência implica uma diferenciação entre aquilo que imaginamos e aquilo que os objetos são por eles mesmos. Isso se exemplifica no destaque dado ao fato de que quando um menino brinca de cavalo com um cabo de vassoura, ao lhe perguntarmos se “aquele é um cavalo” ele nos diz que “não é um cavalo e sim um cabo de vassoura”. Este menino realiza uma ação, cujo significado não é dado pela experiência imediata, ainda que seja esta mesma ação a alavanca para o significado mediado, mas além disso ele passa também a distinguir a brincadeira da realidade à qual ela remete num processo de significação. A questão é que em Vigotski a ênfase é dada aos processos sógnicos que constituem a ação num plano imaginário: um significado é colocado em jogo e passa a ser predominante na própria atividade da criança, ao mesmo tempo em que se distancia e se diferencia dela, possibilitando a constituição da própria imaginação enquanto tal, em suas características propriamente humanas.

Certamente há diferenças teóricas nos modos de interpretar a questão da gênese da consciência a partir da concepção vigotskiana ou da perspectiva de Leontiev ou de Rubinshtein. Contudo, essas diferenças parecem não ser tão profundas a ponto destes autores divergirem quanto à concepção do surgimento da consciência como processo posterior e como distanciamento com relação às experiências humanas mais imediatas, nem, portanto, quanto ao seu caráter reflexivo. Concomitantemente, as contribuições desses pensadores, movendo-se por uma teoria do conhecimento fundada em princípios marxistas clássicos, tendem também a um outro ponto de convergência: o caráter cognoscitivo da consciência. Deste modo a questão da consciência fica bastante vinculada à constituição de um conhecimento efetivo da realidade objetiva em suas múltiplas facetas e relações genético-causais. Tal conhecimento pode voltar-se tanto para as realidades independentes do humano, quanto para o próprio homem em sua inserção física, ecológica e política no mundo. Entendemos que esta ênfase no caráter cognoscitivo a consciência não deixa de ter um horizonte ético e político, numa visão marxista de mundo. Mas justo por isso, talvez coloque-se aí uma necessidade de se afirmar o papel da consciência na constituição das possibilidades de atuação voluntária do humano no interior de sua própria história, fazendo com que surjam algumas contradições que, até onde temos tido conhecimento, não tem sido muito colocadas em pauta por diferentes autores que trabalham com os referenciais da abordagem histórico-cultural.

Procuraremos abordar, na medida dos nossos limites, alguns aspectos dessas contradições, sem pretender, de forma alguma, superá-las, mas entendendo que talvez elas possam ser redimensionadas mediante ainda outros aspectos da discussão sobre a consciência dentro da própria abordagem histórico-cultural aos quais talvez ainda não tenha sido dada muita atenção. A busca de trabalhar com estas possíveis contradições, no nosso entendimento, não ocupa um lugar de desvio dos nossos objetivos com o presente trabalho, mas pelo contrário, atina com a possibilidade de cumpri-los com o maior rigor possível, na medida em que a questão da subjetividade envolve o problema das possibilidades de atuação do próprio humano na construção de sua história, e na medida em que a questão da consciência, tal como temos visto também acaba se relacionando diretamente a esta mesma problemática. Se não buscarmos trabalhar com contradições imanentes à própria

conceituação histórico-cultural de “consciência” corremos o risco de suprimir uma discussão mais crítica quanto ao conceito de subjetividade, substituindo-o por um conceito de consciência que pode acabar se tornando muito próximo ao próprio conceito moderno (cartesiano) de sujeito – do qual temos procurado nos afastar.

A consciência como presença e parcialidade

Ao discutirmos a questão da consciência como conhecimento, numa perspectiva histórico-cultural, e portanto, pautada numa concepção filosófica marxista do conhecimento humano, podemos nos encaminhar para o problema das relações entre o conhecimento e a busca de domínio dos fatores determinantes das diferentes relações dos seres humanos com a natureza, e com outros seres humanos. Relações que se operam então (no primeiro caso) no processo das transformações mútuas que se materializam no trabalho, e também (no segundo caso), indissociavelmente mas não numa identidade mecânica, no processo das tramas de poder – no campo mais genérico da política e, concomitantemente, no campo micropolítico cotidiano. A consciência enquanto conhecimento, parece implicar, dessa maneira, a possibilidade de uma maior e melhor intervenção do humano sobre estas diferentes esferas de sua própria existência. É como se estivesse sendo postulado que “quanto mais avançado o grau de consciência, maior a capacidade de intervir sobre o mundo e sua própria vida”. A tomada de consciência do humano com relação ao mundo e a si mesmo, criando novas formas de reflexão e distanciamento, pode ser entendida como um processo que pode conduzi-lo a um maior domínio sobre o mundo e sobre suas próprias ações no mundo. E tal entendimento implica uma discussão relativa à questão dos próprios limites e possibilidades da liberdade humana.

Espinosa, segundo Leontiev o “pensador preferido” (1991 – p. 423) de Vigotski, entendia que o homem é tão mais livre quanto mais conhece os múltiplos determinantes de suas ações. Dizia que o real é plenamente inteligível, e que assim sendo, nossos erros no entendimento das coisas seriam uma consequência de as estarmos conhecendo

parcialmente. Caberia então buscarmos uma superação de nossa ignorância, decorrente de nosso conhecimento parcial, e seria possível ao homem passar de um grau de conhecimento menor para uma compreensão maior quanto aos determinantes de sua existência, na mesma medida em que passasse a compor-se mais com o próprio mundo, do qual não se diferenciaria radicalmente por nenhuma ruptura essencial ou substancial (como ocorre no cartesianismo). Nesse sentido, Espinosa era radicalmente contra o que chamava de “superstições”, pois segundo ele, elas se constituem no estabelecimento de relações causais parciais e arbitrárias, impedindo-nos de conhecer as coisas pelas suas causas reais, ou seja, pelo processo de sua gênese⁵⁵.

Esta concepção geral da relação do conhecimento com as possibilidades da liberdade humana, também estão presentes na filosofia marxista. No entanto, nesse caso, se em Espinosa já temos a noção de que o humano pode compor-se com o mundo, em Marx a questão do conhecimento tido como mais “verdadeiro” está vinculada à noção de *praxis*⁵⁶. E a *praxis*, por sua vez, diz respeito às possibilidades de transformação revolucionária da realidade. Segundo esta concepção filosófica, é na sua atividade coletiva que os homens vão se aproximando de uma melhor compreensão das relações em que estão inseridos, de suas determinações históricas. Certamente, é um tanto nesse sentido que Marx diz que o avanço das forças produtivas com a consolidação da burguesia enquanto classe dominante, leva a uma dessacralização dos mitos e a uma aproximação cada vez maior entre os próprios trabalhadores, ampliando suas possibilidades de associarem-se em suas lutas. Segundo Marx e Engels, com a ascensão da burguesia e o avanço das forças produtivas no capitalismo, “tudo que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo que era sagrado é profanado, e os homens são obrigados finalmente a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas” (1980 – p. 12). As práticas e/ou lutas sociais

⁵⁵ Se tomamos a liberdade de nos referirmos a estas questões desse modo ainda tão sintético e precário, não é por desconsiderarmos a necessidade de nos aprofundarmos nelas, mas porque mesmo que não tenhamos aqui a chance de ir mais a fundo, ou mais alto, nessa discussão, entendemos que seja necessário ao menos apresentá-la, por se relacionar com questões pertinentes à epistemologia da teoria histórico-cultural, da qual estamos procurando extrair algumas contribuições.

⁵⁶ Para Marx, em sua segunda tese contra Feuerbach, “A questão se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é teórica mas *prática*. É na *praxis* que o homem deve demonstrar a verdade, a saber, a efetividade e o poder, a criterioridade de seu pensamento. A disputa sobre a efetividade ou não-efetividade do pensamento — isolado da *praxis* — é uma questão puramente escolástica” (1978 – p. 51).

possíveis para os seres humanos em seus diferentes contextos sociais e históricos seriam então as forças motrizes para o desenvolvimento de suas diferentes formas de consciência com relação à sua própria condição, formas estas que ao mesmo tempo, entrariam em confronto com entraves, ocultamentos, superstições, preconceitos, produzidos pelas diferentes ideologias, enquanto visões de mundo parciais postas para a sociedade como saberes universalmente válidos e independentes de uma raiz histórica.

Nesse sentido, o desenvolvimento dos processos cognitivos do humano, em sua própria gênese como ser consciente no curso de sua história, pode estar sendo entendido como um avanço progressivo da atividade humana na direção de uma compreensão mais completa e precisa do real. Avanço este que poderia lograr dissipar ideologias ou ser atravancado por elas. Desse modo, um sério problema pode surgir quando vemos que esta posição cria e/ou corrobora, e em muitos casos realmente criou e/ou corroborou, uma distinção muito mecânica e autoritária entre um dito “conhecimento científico” e um dito “conhecimento ideológico”. Sendo aquele crítico e capaz de captar a totalidade da realidade histórica, e este acrítico e parcial, pronunciado a partir de um lugar particular e imposto como verdade absoluta para todo o conjunto da sociedade. Evidentemente, o tema da ideologia é bem mais complexo do que aquilo que estamos colocando aqui e certamente tem uma importância crucial em todo o pensamento marxista tanto em suas versões mais clássicas, quanto em suas releituras contemporâneas (que, segundo entendemos, não necessariamente se caracterizam como autoritárias e/ou mecanicistas). Contudo, o que nos inquieta nesse momento não é a possibilidade de operarmos com a importante noção de que as ações humanas conscientes também estão sempre atravessadas por determinações ideológicas, mas antes o problema que surge quando imagina-se ser possível eliminar quaisquer ideologias e instaurar uma plena consciência crítica, científica, do real e de nossa própria condição enquanto seres humanos. Do nosso ponto de vista, esta segunda opção é extremamente prejudicial à própria criticidade de um pensamento que se pretenda dialético.

Sabemos que há modos de pensar a “ideologia” distintos daquele proposto a rigor por Marx e retomado por muitos de seus seguidores, como ocorre com a concepção gramsciana – onde a ideologia é tomada não apenas necessariamente como verdade parcial

generalizada como universal, mas antes como “visão de mundo”⁵⁷; ou a bakhtiniana – onde o ideológico se identifica com o semiótico: “tudo que é ideológico é um signo” (Bakhtin, 1992b – p. 31). Contudo, nossa preocupação aqui não é com o conceito de ideologia, mas com o de consciência principalmente na medida em que ele possa ser considerado isento da *parcialidade* própria à ideologia – seja ela tomada como uma inversão que se realiza na absolutização de um conhecimento válido apenas para determinada classe; ou, o que não é exatamente o mesmo, como “visão de mundo” que também implica um determinado posicionamento político nas relações de hegemonia e/ou contra-hegemonia; ou, ainda, num sentido bastante distinto, como processo semiótico por definição polissêmico, aberto e contraditório, enquanto arena de lutas sociais.

Gostaríamos de destacar que o próprio conceito de consciência como conhecimento talvez precise ser discutido com mais cuidado, pois entendemos que ele não seja secundário numa abordagem histórico-cultural, nem na teoria sócio-histórica da atividade ou tampouco em toda a antropologia filosófica marxista. Caso não seja discutido, podemos correr o risco de omitir uma contradição essencial, dando a impressão de acatarmos passivamente uma afirmação excessiva do valor e do poder das capacidades cognoscitivas do humano em sua tentativa de compreensão do real, pelo distanciamento do homem dos objetos e das suas próprias impressões a ele referentes, e, portanto, em sua atuação sobre o mundo e sobre suas próprias relações históricas e políticas. O modo pelo qual trabalhamos com os conceitos de diferentes autores mostrou uma face de suas contribuições que não questiona diretamente a parcialidade da consciência humana. Em Vigotski a palavra consciência indica “a percepção da atividade da mente — a consciência de estar consciente”, para Leontiev “a consciência humana distingue a realidade objetiva do seu reflexo, o que leva a distinguir o mundo das impressões interiores e torna possível com isso o desenvolvimento da observação de si mesmo”, e para Rubinshtein, segundo Damaceno e Guerreiro, neste processo o humano “destaca-se cada vez mais do ambiente que o rodeia e une-se a uma esfera cada vez mais vasta”.

⁵⁷ Ver Gallo, 1997.

É fato que, desde o início, a origem dessa capacidade é colocada em função das relações sociais, historicamente situadas, e desde o início se delimita que a consciência não é um *a priori* mas sempre uma função tardia, posterior, que demanda uma construção e/ou um processo constitutivo. Contudo, apenas isso não evidencia os limites da própria consciência em sua capacidade de distanciamento e reflexão. E gostaríamos de pontuar algumas considerações nesse sentido a partir da contribuição daqueles mesmos autores. Pois entendemos que talvez não seja preciso postular necessariamente uma total “desconstrução” ou “supressão” do conceito de consciência para pensar a parcialidade do conhecimento e das ações humanas, sendo possível pensar a própria consciência em sua parcialidade constitutiva. Conforme entendemos, é possível buscar naqueles mesmos autores, principalmente em Vigotski, no interior de sua própria busca por uma psicologia humana, alguns elementos para tornar mais rica esta discussão. No entanto, do nosso ponto de vista, entendemos que seja epistemologicamente necessário fazê-lo acentuando uma tensão que aí se faz presente – e não de modo a colocar a contribuição da abordagem histórico-cultural como um discurso harmonioso com respostas já mais ou menos definidas para todos os problemas de nosso tempo.

A possibilidade de não reduzir a questão da consciência aos aspectos cognoscitivos, implica a inclusão de uma discussão sobre seus aspectos afetivos, tanto quanto o dimensionamento da gênese da consciência em relações sociais reais, contraditórias. Podemos tomar o reconhecimento dos aspectos afetivos na relação do humano com o mundo como um primeiro indício da presença do conceito de parcialidade da consciência (enquanto indissociável do próprio “*tornar-se*” humano), na própria abordagem histórico-cultural. Via de regra, tanto Vigotski quanto seus colaboradores mais diretos e ou ainda outros psicólogos soviéticos vinculados de algum modo a uma abordagem histórico-cultural, tendem a privilegiar a busca de um conhecimento claro e objetivo, em detrimento da instabilidade das emoções que, por vezes, prejudica uma avaliação adequada das coisas. No entanto, nem por isso, deixam de considerar também os aspectos afetivos da consciência, embora esta discussão nos pareça estar ainda bastante incipiente em termos

dos rumos gerais da pesquisa nessa abordagem⁵⁸. Rubinshtein, por exemplo, propõe que seja característico dos fenômenos psíquicos tanto uma vinculação a um sujeito que os experimenta quanto uma vinculação a um objeto que independe do psíquico e do conhecimento (1972 – pp. 11-12). Esta caracterização geral busca tratar da indissociabilidade entre sujeito e objeto na atividade psíquica: o psíquico é sempre o experienciado *por alguém* e também é sempre experiência *de alguma coisa*. Esta conceituação quanto às dimensões da experiência de um sujeito como indissociáveis nos fenômenos psíquicos, tem seu correlato na definição das dimensões afetiva e cognitiva da consciência, enquanto psiquismo propriamente humano:

“Todo ato psíquico concreto, toda unidade de consciência, compreende os dois componentes, um deles é intelectual ou cognoscitivo, o outro é afetivo (não no sentido que o entende a psiquiatria moderna, senão no sentido da filosofia clássica do século XVII, por exemplo na de Espinosa, e também na dos socialistas utópicos do século XVIII). Não obstante, é precisamente no aspecto cognitivo do processo psíquico que se manifesta com singular relevo a conexão dos fenômenos psíquicos com o mundo objetivo” (Rubinshtein, 1968 – p. 10).

Desse modo, o aspecto cognitivo da consciência é relativo àquilo que mais propriamente diz respeito à possibilidade do humano relacionar-se com o chamado mundo objetivo, de ter o devido distanciamento, reflexão e compreensão com relação aos nexos constitutivos da realidade, e de sua inserção dentro dela – como já expusemos anteriormente. No entanto, ao mesmo tempo, nenhum ato de consciência pode deixar de ser ao mesmo tempo afetivo. Como explica Marilena Chauí, Espinosa diferencia as “ações” das “paixões” em termos de “causa adequada” e “causa inadequada” – nas paixões somos passivos, na medida em que “em nós ou fora de nós ocorre algo de que somos causa inadequada, isto é, quando o que ocorre em nós ou fora de nós não depende do nosso próprio poder” (Espinosa *apud* Chauí, 1979 – p. XX). Se é assim, do que diz Rubinshtein, podemos deduzir que a consciência é composta também pelo afetivo, pelo passional, enquanto aquilo que é justamente o oposto do intencional, no sentido da filosofia de Espinosa. É mais comum

⁵⁸ Com isso não estamos querendo dizer que não haja nenhum trabalho sério nesse sentido, nem tampouco que tenhamos aqui a capacidade de contribuir para que passe a haver alguma mudança significativa nesse sentido. De fato não temos essa capacidade, mas apenas entendemos que seja importante assumir esse limite como algo que não devemos omitir, ou considerar teoricamente irrelevante.

pensarmos a consciência como intencionalidade e controle, e não como composta também por movimentos que não dependem do nosso próprio poder. De fato, esse aspecto afetivo é pouco explorado pelas leituras mais correntes do conceito de consciência a partir de uma abordagem histórico-cultural. Mas seria interessante argumentarmos que se trata de uma questão fundamental para uma perspectiva mais radical no estudo da consciência.

Leontiev, também vincula a consciência aos afetos na medida em que ela passa a ser definida não como um reflexo especular da realidade, mas como um reflexo parcial, ou seja, a consciência é um movimento pelo qual o humano socialmente produz para si uma imagem da realidade, com a qual pode operar enquanto projeto, mesmo sem estar atuando diretamente sobre a própria realidade empírica, no entanto, esta imagem é parcial – não é como uma imagem límpida e transparente de um espelho. Esta parcialidade da consciência, por sua vez, residiria no fato de ser atravessada por motivos e necessidades do próprio ser humano em sua relação com o mundo, estes motivos e necessidades não deixam de ter sua origem nas relações sociais concretas, e não estão definidos de uma vez por todas como vetores biológicos, instintivos, sendo mutáveis dentro da atividade de cada pessoa, em seus sentidos e significados. Isto implica em que o ser humano não pode ser totalmente distanciado de si mesmo ao realizar uma avaliação consciente das coisas, o humano não pode lograr total “imparcialidade”. A imparcialidade total é apenas uma abstração, pois a própria atividade humana na formulação de metas e objetivos para suas ações mais diretas sobre as coisas e de seu posicionamento mais direto com relação às pessoas não pode realizar-se senão com base nos motivos e necessidades que conformam a sua estrutura como um todo (ver Leontiev, 1978).

O próprio Vigotski, por sua vez, fala da palavra como microcosmo da consciência humana, e busca estudar a configuração dos diferentes planos e modos de consciência no processo de desenvolvimento do significado da palavra, que parte do predomínio de organizações mais sincréticas e “subjetivas” para o predomínio de organizações mais conceituais e “objetivas”. Desse modo este autor também não deixa de conceitualizar uma progressiva “objetividade” da consciência, na busca do homem por uma compreensão mais crítica da sua realidade, vinculada ao próprio desenvolvimento do significado das palavras

que implica, em sua relação com a dinâmica dos sistemas psicológicos, no desenvolvimento da própria consciência. Contudo, ainda segundo Vigotski (1989e), as palavras, os enunciados, só podem ser compreendidos, quando nos remetemos ao processo de pensamento em que estão envolvidas e com o qual não se identificam diretamente, e ainda, em última análise, aos seus aspectos “afetivo-volitivos”, às suas motivações – já que “o pensamento propriamente dito é gerado pela motivação, isto é, por nossos desejos e necessidades, nossos interesses e emoções. Por trás de cada pensamento há uma tendência afetivo-volitiva, que traz em si o último ‘por que’ de nossa análise do pensamento” (Vigotski, 1989e – p. 129). Ainda nas palavras do próprio Vigotski: “Para compreender a fala de outrem não basta entender as suas palavras – temos também que compreender o seu pensamento. Mas nem mesmo isso é suficiente – também é preciso que conheçamos sua motivação. Nenhuma análise psicológica de um enunciado estará completa antes de se ter atingido esse plano” (1989e – p. 130).

Neste contexto, Vigotski recorre ao trabalho do teatrólogo soviético Stanislávski⁵⁹ para discutir a importância da compreensão dos motivos, como condição para uma análise psicológica mais “completa” ou “adequada” dos enunciados. Ao criar, por exemplo, um roteiro para a encenação da peça “A Infelicidade de Ser Inteligente”, de A. Griboedov, Stanislávski procura enumerar “motivos” que estão “por trás” das falas de seus personagens (no seu “subtexto”⁶⁰), como por exemplo quando a personagem Sofia diz “Ah, Chatsky, mas que bom que você veio”, a atriz deverá levar em conta que o motivo desta fala é o de “tentar ocultar sua confusão” (ver Vigotski 1989e – p. 129). Deste modo, podemos interpretar que, para Vigotski, a palavra, microcosmo da consciência, é ao mesmo tempo afetiva e intelectual⁶¹. O que o aproximaria da definição do duplo aspecto da consciência destacado por Rubinshtein, tal como mostramos acima. A consciência é distância mas

⁵⁹ Konstantin S. Stanislávski (1863–1938).

⁶⁰ Ver páginas 173 e 178 do presente trabalho e também a nota “116” na página 178.

⁶¹ “Afetivo-volitivo”, poderia ser melhor traduzido como afetivo-intelectual, já que “volitivo” implica vontade, no sentido de ação voluntária. Segundo Wertsch (1989), a voluntariedade, em Vigotski, é a outra face da intelectualidade. Para Espinosa (1979) o intelecto é ativo e voluntário, enquanto os afetos, as emoções, são passivos e involuntários, são paixões.

também é presença, mais do que isso: só é presença porque é distância, e só é distância porque é presença.

O papel das emoções na própria constituição da consciência é um tema bastante complexo que não poderemos detalhar aqui. No entanto, é importante apontarmos para o fato de que talvez por conta desta própria complexidade, muitas vezes ele acabe sendo secundarizado ou tratado como referente uma esfera impenetrável e/ou obscura da experiência humana particular. No nosso modo de entender, isto pode prejudicar uma compreensão do significado mais amplo e mais elevado da palavra “consciência” na teoria histórico-cultural, causando a impressão de que ela careça de um “complemento” e/ou de uma “correção”, postulados *ad hoc* – a partir de referenciais epistemológicos nem sempre compatíveis. Luria (1986), por exemplo, tende a vincular o sentido das palavras a experiências mais íntimas e particulares de cada pessoa, enquanto o significado seria um aspecto mais social, compartilhado e objetivo das palavras, mesmo considerando sua polissemia. Por mais que se explorasse a polissemia de uma palavra, detalhando seu significado e cercando referentes mais precisos a serem compartilhados por diferentes pessoas, ainda assim cada uma delas faria uma avaliação muito particular daquela palavra, em função das peculiaridades de suas experiências mais íntimas constituídas no curso de suas histórias pessoais. Já Vigotski não polariza sentido e significado pois diz que “o significado é apenas uma das zonas do sentido que a palavra adquire no contexto da fala. É a mais estável, unificada e precisa daquelas zonas” (Vigotski, 1987d – p. 275), mas tende a privilegiar a razão e as emoções ditas mais “elevadas”, mediadas culturalmente (ver Vigotski, 1987a). Entendemos que isso nos indica que assim se coloca uma importante tensão na própria definição do conceito de consciência, enquanto processo pelo qual os seres humanos vão se tornando capazes de distanciarem-se de sua própria experiência vital, mas que, ao mesmo tempo, não pode existir de forma autônoma com relação a esta mesma experiência vital (ou “*pieriejivanie*” – *переживание*⁶²), da qual não tem como descolar-se por um milésimo de segundo. Uma tensão entre as características da consciência tomada

⁶² Valsiner e Van der Veer (1996) traduzem “*pieriejivanie*” como “experiência” – no sentido filosófico de vivência única, irrepetível e inigualável – quando se referem a determinados aspectos dos estudos de Vigotski sobre a psicologia da arte. Em língua russa corrente, “*pieriejivanie*” pode também ser traduzida como “emoção” ou ainda como “provação” (Voinova e Starets, 1986 – p. 226).

como processo reflexivo e cognoscitivo, e suas características (nem sempre lembradas) como processo, ao mesmo tempo, afetivo e refratário⁶³.

Evidentemente, coloca-se em xeque a própria noção tradicional, e durante muito tempo hegemônica, de uma voluntariedade absoluta da consciência como idêntica ao próprio movimento pelo qual a intencionalidade humana se realiza. No nosso ponto de vista, está em jogo um deslocamento muito sutil, mas talvez também com conseqüências epistemológicas muito importantes: dizer que “nem tudo no humano é determinado voluntariamente pela consciência” parece-nos ser semântica e epistemologicamente diferente de dizer que “a própria consciência não é ela mesma apenas determinação voluntária”. O primeiro enunciado nos dá margem a pensar numa outra função oposta e/ou distinta da consciência que também joga um papel na determinação da vida humana, estando o homem então dividido por dois tipos opostos de determinação. O segundo talvez nos dê margem a pensar que é imanente à própria função da consciência uma contradição entre determinação e indeterminação, sendo a própria determinação por ela mesma um processo sempre lacunar, não havendo necessidade de recorrermos uma dualidade de forças determinantes, como se houvesse uma consciência dentro da consciência, ou “um império noutro império”. Enquanto o primeiro enunciado pode nos conduzir a uma dualidade radical da própria existência humana enquanto oposição inconciliável entre o racional e o irracional – para não dizermos de uma costumeira tendência em colocar esta oposição em termos de causa-efeito, tanto numa direção quanto noutra – o segundo talvez nos permita pensar uma dialética e uma incompletude imanente à própria razão humana enquanto produção histórica, sem necessitarmos recorrer a um dualismo. Por certo, esse nosso ponto de vista, demasiado incipiente carece ainda de densidade teórica e talvez estejamos sendo um tanto levianos em levantar questões que certamente não seremos capazes de responder. No entanto, se pronunciamos estas questões não é por um mero ato de irreverência ou de provocação, pois elas não nos são secundárias nem têm um papel instrumental, pelo

⁶³ A definição de Bakhtin (1992b – p. 31) quanto às características fundamentais do signo deixam claro que ele ao mesmo tempo “reflete” e “refrata” a realidade (ver nota “76” na página 126 do presente trabalho), talvez este caráter também refratário do signo como algo imanente à própria significação humana e portanto à própria gênese da consciência devesse ser tratado com mais atenção. Infelizmente não temos condições de fazê-lo aqui. Mas compreendemos que isso se deve aos nossos limites, em função do recorte do presente trabalho, e não ao fato do tema carecer de importância teórica.

contrário, são constitutivas de nossas inquietações mais caras na aproximação ao tema da subjetividade.

Como dissemos de início, um dos motivos pelos quais o tema da subjetividade não pode coincidir com o da consciência é justamente o de que nem tudo o que diz respeito a subjetividade, enquanto modo propriamente humano de relação e auto-relação, é produzido num campo consciente. No entanto, se o próprio conceito de consciência tal como elaborado por Vigotski não se colocar, e/ou não for interpretado, como o de uma voluntariedade absoluta, talvez nossas aproximações sejam mais produtivas. A consciência em Vigotski não é uma “instância”, é movimento. Movimento que “segue rumos diferentes”, ao seguir rumos diferentes não pode captar tudo, não pode ser absoluto controle, não pode ser absoluta vontade, e nem de longe coincide com o conceito de *cogito* cartesiano. Um dos lugares em que podemos notar as sutilezas do conceito de consciência em Vigotski, são seus estudos sobre a linguagem na esquizofrenia (Vigotski, 1983; 1987c). Nesses estudos ele mostra que para que a consciência cumpra sua própria função cognoscitiva, necessita proceder não só por continuidade e associação, mas também e fundamentalmente por descontinuidade e dissociação. A continuidade implica estabilização num mesmo foco de atenção, mas trata-se de uma estabilidade provisória. Não fosse provisória, não conseguiríamos mudar de assunto, não poderíamos deixar de focar um único aspecto das coisas, ou de nossa própria atividade, seguiríamos sempre o mesmo rumo. É preciso que haja dissociação, que haja rupturas no próprio fluxo da consciência, até para que se cumpra uma relação “realista” com o mundo.

Não fosse assim perderíamos a capacidade de estabelecer relações apreciativas entre diferentes aspectos da realidade, e a consciência não poderia cumprir sua própria função cognoscitiva. À consciência, como movimento propriamente humano, cabe, ao mesmo tempo, relacionar realidades e separá-las, uni-las e abstraí-las, compreendê-las e ignorá-las. E, nesse sentido, é possível imaginar sua própria incompletude como imanente à sua função cognoscitiva frente ao mundo no qual o humano se inscreve e do qual busca se distanciar no intuito de compreendê-lo. Uma busca de total completude levaria não a uma compreensão adequada das coisas, mas a um desencontro radical com a própria realidade, a

própria aproximação com relação ao real envolve uma incompletude imanente e necessária no movimento pelo qual a consciência se produz enquanto função propriamente humana. Nenhum signo pode dizer tudo, pois se tudo dissesse nada mais poderia ou precisaria ser dito. Uma consciência absoluta seria a total aniquilação da própria possibilidade do conhecimento.

De fato, se estamos interessados na questão da subjetividade tanto naquilo em que ela, enquanto “fronteira” e enquanto “espaço de produção”, relaciona-se às possibilidades de composição de uma singularidade própria à existência de cada ser humano, quanto naquilo em que ela possa se relacionar, simultaneamente, às possibilidades e limites de cada indivíduo em intervir sobre sua própria existência, até mesmo no sentido de poder se afirmar enquanto diferença e singularidade, este interesse fará com que nos deparemos com alguns problemas ao lidar com o tema geral da consciência: (1) o de que a consciência certamente não esgota a questão da composição da singularidade humana; e (2) o de que a consciência está bastante próxima às idéias de reflexão, liberdade e controle voluntário, que tomadas de forma acrítica e/ou valorizadas em demasia podem contribuir para a manutenção de uma tradicional concepção moderna de sujeito e subjetividade. Não é desejável que tentemos suprimir esses problemas e/ou que lhes proponhamos soluções forçadas ou apressadas, mas talvez seja possível tratá-los de um modo mais dinâmico na medida em que o conceito de consciência posto em jogo não seja restrito às suas definições mais convencionais.

No nosso ponto de vista, as contribuições da abordagem histórico-cultural sobre o tema da consciência, com todas as suas contradições (que não seria desejável tentarmos suprimir), nos proporcionam pistas para uma aproximação mais dinâmica àquelas questões: da produção da singularidade humana, e dos limites e possibilidades para intervenção do humano com relação à sua própria história. Por um lado, porque o conceito de consciência, principalmente a partir de Vigotski, não se refere a uma instância *a priori*, mas sim a um processo que tem uma gênese, que emerge e se desenvolve como função de relações sociais múltiplas e contraditórias, e emergindo delas não se torna um produto autônomo com relação a elas, não se “coisifica” como quando se produz uma “mercadoria”, mas continua

sendo social em sua própria constituição e em sua própria dinâmica de funcionamento. E, por outro lado, conseqüentemente, porque a consciência, numa abordagem histórico-cultural, não assume o lugar do absoluto controle, nem tampouco posiciona-se como subproduto de impulsos biológicos, pelo contrário: *a consciência é diálogo*. A consciência se dá como significação, como lugar do propriamente humano. Sendo assim, não pode ser absoluta, não pode ser totalmente transparente nem totalmente opaca, mas se constitui como devir, como luta e conflito imanentes. Na composição de múltiplos e contraditórios lugares significativos onde cada ser humano se relaciona com os demais em determinadas práticas sociais, fazendo-se sujeito dessas relações, a consciência surge como movimento pelo qual diferentes papéis podem ser não apenas reproduzidos, mas também confrontados, refeitos, repensados, mesmo que nunca em sua totalidade. A emergência da consciência não apenas implica em que nos posicionemos e/ou sejamos posicionados diante de um outro, como também implica a possibilidade de que, mediante a fala de um outro e/ou para um outro, passemos também a nos enxergar no próprio movimento de assumir tal posicionamento. Contudo, aquilo que passamos a enxergar será sempre apenas parte do processo como um todo, será sempre uma visão parcial prestes a se refazer.

Consciência como função de relações sociais

A palavra russa que designa “consciência” na obra de Vigotski é “soznanie” (СОЗНАНИЕ). Em russo, como em inglês e alemão, há uma palavra diferente para designar “consciência no sentido moral” – esta palavra é “soviet” (СОВЕСТЬ). No entanto, segundo o filólogo Von Max Vasmer (1987) a palavra “soznanie” (СОЗНАНИЕ), como tal, remonta ao latim “conscientia”. Como vimos, a origem da palavra “conscientia” nos coloca muitas acepções, inclusive o sentido de “consciência moral”. No entanto, ao que consta, o próprio Vigotski já explicitava suas preferências na interpretação desta essa palavra. Segundo Leontiev (1974), Vigotski gostava de dizer que a consciência é “co-conhecimento”. Podemos ver nessa preferência um resgate da acepção de consciência como “conhecimento partilhado”, “conhecimento comum a muitos”. A partícula “so-” (СО-), em russo, dentre suas múltiplas

funções tem a atribuição de referir-se a uma “junção” ou “união”, tanto quanto, num sentido similar, de indicar ações concomitantes: daí “so-znanie” (со-знание), poder designar um ato de “conhecer conhecendo”, um “conhecimento do conhecimento” – “znanie” (знание): “saber” (como substantivo), “conhecimento”; “znat” (знать): “saber” (como verbo), “conhecer”. Na verdade, não há nada de especial na palavra russa, inclusive em suas origens mais remotas, que não possamos encontrar também em português, e o significado peculiar da palavra “soznanie” (сознание) ao qual Vigotski gostava de se referir, não necessariamente seria priorizado espontaneamente por qualquer falante da língua russa.

No entanto, o que nos parece ser mais interessante nesse jogo de palavras, e mais relevante do ponto de vista teórico, é a sobreposição do sentido reflexivo da palavra “consciência” com o seu sentido de conhecimento compartilhado. Em Vigotski, isso é paradigmático, primeiro eu conheço algo com alguém, para então conhecer este algo comigo mesmo, só que ao conhecer comigo mesmo é como se conhecesse ainda, e sempre, junto com alguém, embora já não exatamente da mesma maneira. Estar consciente de algo é conhecer isto junto comigo mesmo, e é re-conhecer, conhecer duas vezes, conhecer que conheço. A consciência é como um conhecimento duplicado, que não poderia se constituir a partir de uma singularidade originária, remetendo assim necessariamente à alteridade. Nesse sentido a consciência enquanto mediada pela linguagem não pode ser considerada apenas como processo “lógico”, necessita ser tratada como um movimento “dialógico”, constituindo-se como um discurso compartilhado, que transcorre entre (pelo menos) dois interlocutores: num movimento indissociável de proposição e réplica.

A busca de enfatizar o caráter social da consciência como a própria origem de seu caráter reflexivo, marcou o trabalho de Vigotski em psicologia desde as suas primeiras incursões nesse campo. Ao criticar as psicologias de seu tempo, envoltas na chamada “crise da psicologia”, um dos problemas epistemológicos que Vigotski diagnosticava, era o de que a consciência era tomada como auto-explicativa. Contudo, tomada como auto-explicativa não teria como ser de fato explicada, pois girava em torno de si mesma, e ao pesquisador só restaria a “compreensão” da consciência pela experiência direta de sua própria consciência

(ver Vigotski, 1991c; 1991d). Rejeitando esta noção, Vigotski propôs, na linha de James⁶⁴, que a consciência precisa ser explicada a partir de um “extrato da realidade” do qual ela seja função. Tal extrato da realidade, em termos metodológicos, recebe o estatuto de “princípio explicativo” da consciência (Vigotski, 1991b). Há razões para entendermos que este princípio explicativo para a origem da consciência, na perspectiva da abordagem histórico-cultural vigotskiana, reside exatamente na trama concreta das *relações sociais*. A consciência é posta como função da dinâmica concreta das relações sociais, e esta dinâmica concreta das relações sociais é o extrato da realidade do qual a consciência é função. Deste modo torna-se possível o acesso científico à consciência, pois se não se pode estudar sua origem pela experiência direta, já que a experiência direta só pode nos dar a noção de algo que já se formou, pode-se estudar sua origem de modo indireto, pelo estudo do extrato da realidade do qual a consciência é função.

Em janeiro de 1924, ao ingressar oficialmente na psicologia soviética, apresentando informes no II Congresso Nacional de Psiconeurologia em Leningrado, Vigotski (mesmo estando ainda ocupado em dialogar com a reatologia e a reflexologia) já afirmava que “temos consciência de nós mesmos porque a temos dos demais e pelo mesmo mecanismo, porque somos com relação a nós o mesmo que os demais são com relação a nós” (1991d – p. 12). Em anotações de 1929, só publicadas bem depois de sua morte, esta temática da alteridade como constitutiva da individualidade volta ser a afirmada por Vigotski de modo bastante significativo. Nesta ocasião, este autor recorre a uma alegoria de Marx e Engels sobre “Pedro e Paulo”, para dizer que “tornamo-nos nós através dos outros. Em sua forma puramente lógica, a essência do processo de desenvolvimento cultural consiste precisamente nisso” (Vigotski, 1989b – p. 56)⁶⁵. Em nota de Andrei Puziriei a este texto de Vigotski, são explicitadas as formulações dos próprios Marx e Engels:

“Ao simplesmente referir-se à pessoa Paulo como alguém semelhante a si próprio, a pessoa Pedro começa a referir-se a si próprio como a uma pessoa. Mas até Paulo,

⁶⁴ William James (1842–1910).

⁶⁵ O texto “Psicologia Concreta do Homem” (Vigotski, 1989b) é na realidade um conjunto de anotações datado de 1929, resgatado dos arquivos de Gita L. Vigodskaja, filha de Vigotski, editado por Andrei Puziriei na revista americana “Soviet Psychology”, e cujo título não foi dado pelo próprio Vigotski mas atribuído posteriormente.

como o todo de sua corporalidade paulina, torna-se, para ele, uma manifestação da espécie ‘homem’ ” (ver Vigotski, 1989b – p. 74)*.

Se Pedro diz que Paulo é “tão homem quanto ele”, no mesmo momento em que o reconhece como semelhante, passa também a reconhecer a si próprio como homem e ao outro como membro da espécie na qual ele mesmo passa a se incluir. O reconhecimento do outro implica, como reverso indissociável, o próprio reconhecimento, numa relação social. Todo o fluxo do desenvolvimento humano, para Vigotski, vai do social ao individual: todas as funções superiores aparecem duas vezes: “primeiro, no nível social, e, depois, no nível individual” (Vigotski, 1989a – p. 64)⁶⁶. Todas as funções conscientes têm sua gênese nas “relações reais entre indivíduos humanos” (Vigotski, idem - idem). Na sua sexta tese contra Feuerbach, Marx diz que “a essência humana não é o abstrato residindo no indivíduo único. Em sua efetividade é o conjunto das relações sociais” (1978 – p. 52). Segundo Marx, Feuerbach abstrai o curso histórico da constituição do indivíduo e, ao encará-lo de modo isolado, faz com que sua “essência” só possa ser captada numa “generalidade interna, muda, que liga muitos indivíduos de *modo natural*” (Marx, 1978 – p. 52, grifo no original). Para Marx, o conjunto das relações sociais constitui-se na melhor forma de caracterizar o homem enquanto gênero, sendo que este conjunto de relações, ao longo da história de toda humanidade, é a única “essência humana” possível. Vigotski, por sua vez, faz uma interpretação psicológica da sexta tese, postulando que a gênese do psiquismo concreto só pode se dar mediante relações sociais. Enfatizam-se, assim, as relações de alteridade como fundantes da personalidade individual:

“Parafrazeando Marx: a natureza *psicológica* do homem é a totalidade das relações sociais desviadas para a esfera interior, tendo-se tornado funções da personalidade e formas de sua estrutura. Marx o homem enquanto gênero (i.e. a essência da espécie humana); aqui, o indivíduo.” (Vigotski, 1989b – p. 59)

Se é assim, cada homem concreto só pode passar a existir como função de uma relação real com alguém. Só podemos nos relacionar conosco do mesmo modo e pelo mesmo

* A tradução deste trecho, bem como a de todas as citações referentes a “Vigotski, 1989b”, é da professora Enid Abreu Dobránszki.

⁶⁶ Esta é uma das formulações mais conhecidas de Vigotski, a chamada “lei genética geral do desenvolvimento” ou “lei da dupla formação”.

processo pelo qual nos relacionamos com outras pessoas, já que é “impossível relacionar-se diretamente consigo mesmo” (Vigotski, 1989b – p. 61), e uma vez que “eu sou uma relação social de *mim* comigo mesmo” (Idem – p. 67). Em Bakhtin, isso se coloca de um modo bastante claro e muito profundo, posto que cada ser humano singular está inevitavelmente limitado quanto à percepção que tem de si próprio no tempo e no espaço (ver Todorov, 1992). No *espaço* não podemos nos captar por nós mesmos, porque não podemos nos enxergar por inteiro, a não ser indiretamente – pelo olhar de alguém, por um espelho, reportando-nos a imagens alheias. No *tempo* também não temos a dimensão direta de toda nossa vida, porque as experiências diretas de nosso nascimento e de nossa morte nos escapam. Mas vemos outras pessoas nascerem e morrerem, sendo apenas mediante uma compreensão quanto a estas realidades que em outros se realizam que podemos criar uma noção aproximada da temporalidade de nossa própria existência. Questões tidas como tão íntimas quanto a extensão de nossos próprios corpos e a duração de nossas próprias vidas só nos são acessíveis de um modo incompleto e indireto, mediante os olhos dos outros, mediante suas ações, movimentos e vozes.

Em Vigotski, fica claro que para haver uma relação é preciso que existam pelo menos duas “instâncias” a serem relacionadas – e para que elas de fato relacionem-se necessitam vincular-se mediante um terceiro elemento (o qual, como veremos, constitui-se enquanto processo de significação). Relações sociais são funções nas quais estabelecem ou invertem lugares, papéis, posições humanas. No entanto, para uma pessoa real não se tratam apenas de duas possibilidades, mas de múltiplas: filho e pai, senhor e escravo, mestre e discípulo, locutor e ouvinte: muitas relações e entrelaçamentos, no estabelecimento de lugares que se alternam, alguns que desaparecem e outros que emergem. No fluxo de estabelecimento dessas relações, vamos experimentando o mundo e a nós mesmos. “A personalidade torna-se uma personalidade para si própria, em virtude do fato de que ela está dentro de si, mediante o ato de ter-se mostrado anteriormente aos outros como tal. Este é o processo de desenvolvimento da personalidade” (Vigotski 1989b. – p. 56). Para Vigotski, em suas notas de 1929, o estabelecimento de relações com os outros reside no ato de assumirmos papéis diante de alguém, enquanto este alguém vai assumindo papéis diante de nós.

Dito isto, é possível que tenhamos pistas suficientes para indicar que, na tecedura do discurso vigotskiano, o “extrato da realidade” do qual a consciência é função, ou seja, seu princípio explicativo, são as relações sociais. Contudo, por mais que se sustente fortemente em teses materialistas, apenas a afirmação geral da origem social da consciência não chega a caracterizar uma saída paradigmática para a psicologia. Torna-se necessário qualificar esse conceito de “social”, investigar a especificidade de sua materialidade, e explicar de que modo essa relação pode ocorrer enquanto tal. Vigotski colocou-se o desafio de propor uma psicologia que ultrapassasse tanto a sedução pelos jargões sociológicos mais gerais, decalcados diretamente do conteúdo das obras de Marx e Engels, quanto a própria sofisticação formal de uma argumentação hegeliana sobre a constituição intersubjetiva. Era preciso trabalhar com a própria postura metodológica marxista e não apenas com o conteúdo mais direto de suas proposições, tanto quanto se fazia necessário dar materialidade às relações que logram vincular “Pedro e Paulo” ou “eu e outro”, para que sua explicação não continuasse restrita ao paradigma de uma dialética “do senhor e do escravo”, que embora sendo pertinente se tomado em sua radicalidade argumentativa, poderia permanecer no campo do idealismo, das reflexões extremamente gerais e abstraídas das determinações e indeterminações materiais.

Desenvolvendo sua proposta metodológica, Vigotski ruma na direção de especificar as nuances materiais das próprias relações sociais, de modo a compreendê-las concretamente, i.e. materialmente, em sua relação constitutiva com a consciência. Desta maneira além de defender a eleição da consciência como “objeto” (processo) de estudo da psicologia histórico-cultural, e a dinâmica concreta das relações sociais como o “princípio explicativo” deste objeto, a metodologia vigotskiana propõe também a eleição de uma unidade de análise para o estudo da consciência. Esta unidade de análise, no nosso modo de entender, permitirá tratar com maior concretude o estudo da gênese da consciência a partir das relações sociais das quais ela é função. É um terceiro elemento que permite que a própria função de determinação entre o objeto e seu princípio explicativo se estabeleça. A metodologia vigotskiana sugere assim a eleição de uma *unidade de análise* que estabelece uma mediação real entre o *objeto de estudo* da psicologia e seu *princípio explicativo*. A idéia de lançar mão de uma “unidade de análise”, para o estudo da consciência deriva em

Vigotski de sua compreensão quanto ao método de Marx no estudo da economia política. Do mesmo modo que o filósofo alemão necessita tomar o estudo da natureza do valor, e especialmente do valor de troca que constitui a essência da mercadoria, como unidade de análise para a compreensão do funcionamento da sociedade capitalista (ver Marx, 1984), a psicologia também precisaria eleger uma unidade que lhe permitisse escrever o seu próprio “O Capital” (ver Cole e Scribner, 1989). O “significado da palavra”, “palavra significativa”, ou simplesmente “palavra” (Vigotski, 1989d), constitui esta unidade material passível de ser analisada como um movimento no qual se encontram tanto elementos da fala quanto do pensamento.

Entendemos que a eleição de uma unidade de análise implica tomar como foco de discussão uma realidade material que contenha em si os mesmos princípios inerentes ao processo geral que se pretende estudar. Nesse sentido tomar a palavra significativa como unidade de análise para o estudo da consciência não seria apenas lançar mão de uma importante figura de retórica para adequar a realidade à rede de conceitos produzidos no interior de uma dada abordagem, mas, além disso, permitiria à própria abordagem adequar-se melhor à dinâmica multifacetada da realidade que busca estudar. Se a palavra pode ser tomada como “unidade de análise” isso se dá pelo fato de que uma palavra de um homem concreto, em sua materialidade, estabelece uma função de determinação e indeterminação recíproca entre a consciência deste homem (e só há consciência se for *de* um ser humano real, vivo ativo e historicamente situado) e as relações sociais em que ele necessariamente se inscreve em diferentes planos e de diferentes modos (em díades, grupos, comunidades, instituições, classes sociais, e assim por diante). A palavra significativa, por sua vez, enquanto processo de mediação, só pode constituir-se no drama das relações sociais concretas (ver Vigotski, 1989b), fundindo-se a elas na explicação de como se constitui a consciência humana, e tornando-se o seu “microcosmo” (Vigotski, 1989e – p. 132).

Por outro lado, se esta constituição não é tida como encarnação de algum princípio lógico abstrato, nem como espelho de códigos moleculares, só pode ser definida enquanto movimento histórico. Nesse sentido, outra condição indispensável para a teoria histórico-cultural é a abordagem histórica, o *método genético* – matéria ignorada pela psicologia

tradicional e que em Vigotski torna-se “a pedra angular” (ver Vigotski, 1991b). O significado da palavra é sua unidade de análise e a abordagem genética, ou histórica, o modo de proceder a análise. Segundo o próprio Vigotski (1989e – p.104; 1987d – p. 245), a principal contribuição de sua teoria é mostrar que o significado tem desenvolvimento histórico, que ele “muda e se desenvolve”. A consciência, portanto, só pode ser entendida como devir histórico e semiótico.

Assim, podemos esboçar uma articulação de princípios metodológicos fundamentais propostos por Vigotski, ao longo de seu trabalho, em busca de construir uma saída para a chamada “crise da psicologia”. Tais princípios não se constituem de antemão como um ponto de partida para seus estudos psicológicos mas se entrelaçam com eles. A inversão paradigmática operada pela metodologia vigotskiana reivindica e dá bases para a construção de uma nova psicologia, enquanto ciência social, histórica e semiótica.

Se até então oscilava-se entre ler o ser humano como uma linguagem abstrata ou concebê-lo como uma concretude muda, Vigotski parece ser o porta-voz de uma proposta distinta, onde a consciência emerge de um movimento concreto de significação no microcosmo que é a palavra. Trata-se de uma palavra desde o início encarnada e tangível em sua materialidade fonológica, neuropsicológica e social. Sendo vista, simultaneamente, como um signo com grande plasticidade e reversibilidade, como fluxo cortical de múltiplos sistemas funcionais e como processo de mediação cultural, no drama da vida concreta. Estas formulações em seu conjunto podem nos dar pistas para pensar a constituição da subjetividade humana vinculada às tramas políticas e ideológicas que dão sustentação a qualquer enunciado concreto. Nesse sentido, é possível que tais proposições preservem sua atualidade mesmo em tempos não previstos por seu compositor.

Alguns nexos possíveis

A busca de uma “psicologia humana”, implica a possibilidade de tratar o problema da consciência como um “objeto de estudo” que não se define nem naquilo que o homem tem de animal nem no que aspira ter de sobre-humano, mas sim em sua travessia. E, em Vigotski, um “objeto de estudo” não é tomado como um “fato estanque” mas como um “processo”, um movimento constitutivo⁶⁷. A consciência, tal como concebida numa perspectiva marxiana, realiza-se na atividade vital humana e por isso não pode estar à parte da existência orgânica do humano. No entanto a vida humana, como tal, só pode realizar o seu devir como um processo social, e neste processo é que adquirimos o desejo de irmos além dos nossos próprios limites, fazendo com que nos identifiquemos com uma travessia em direção de um horizonte sempre aberto em possibilidades. A travessia humana não pode se dar sem “companheiros de viagem”, cada ser humano necessita, no mínimo, de mais um outro para colocar-se a caminho, e para descobrir-se sendo aquilo que é no movimento pelo qual pode refazer-se constantemente. Deste modo, as relações sociais são o extrato da realidade do qual a consciência é função, são seu “princípio explicativo”. Isto não implica em que a consciência seja reflexo especular daquilo de que é função, mas apenas que só pode existir com relação àquilo de que é função não tendo uma existência autônoma ou transcendental.

Mas, sendo assim, a consciência, que só pode ser tratada como sendo de alguém, como acontecendo em/para um determinado ser humano vivo e ativo, também não pode surgir espontaneamente de dentro dele, como derivada de suas leis orgânicas mais básicas. Mas surge *a posteriori*, relacionada ao próprio caráter aberto da constituição biológica humana, e como função e desdobramento de relações sociais, num processo histórico mediado pela palavra. A consciência para Vigotski não é um pressuposto, ela não está na origem da história humana (como querem os idealistas) nem à sua margem (como querem os naturalistas), tampouco na superfície de forças biológicas profundas (como propagam os adeptos das psicologias profundas), mas se constitui como função e desdobramento da

⁶⁷ Ver Vigotski, 1989a – cap. 5.

própria história social. A busca por uma “psicologia dos *cumes*” é a busca de uma psicologia humana, por uma ciência do que há de propriamente humano no homem. Nenhuma destas características eram óbvias para as psicologias com as quais Vigotski se confrontou, tanto quanto não o são para a maioria das abordagens psicológicas dos nossos tempos. Se não é óbvia a opção por uma psicologia humana, não pode ser evidente a importância do tema da consciência – que é uma característica exclusivamente humana.

Como vimos, a consciência caracterizando o humano enquanto tal e permitindo-lhe caracterizar a si próprio como tal, na medida em que pode reconhecer a sua própria condição no mundo, com relação aos outros e a si mesmo, não é, nem poderia ser, absoluta em suas possibilidades cognoscitivas: o que nos diferencia dos animais não nos torna deuses, não nos faz oniscientes, onipotentes ou onipresentes. A consciência é parcial. Em primeiro lugar, porque é sempre consciência de alguém, e esse alguém por sua vez está sempre atravessado por suas próprias necessidades, motivações e afetos, sendo estas características imanentes ao próprio movimento da consciência e não exteriores ou antagônicos a ele. Em segundo lugar, e indissociavelmente, é parcial porque emerge sempre de uma relação com alguém, e se cada ser humano singular não tem como definir de antemão quais os outros seres humanos com os quais irá se relacionar desde o próprio nascimento, sua consciência também não poderá ser um reflexo transparente de uma realidade universal e/ou absoluta, pois sempre estará relacionada às visões de mundo próprias à cultura na qual se inscreve em sua trajetória histórica. O papel da linguagem, como o próprio modo pelo qual esta trajetória se constitui, torna-se então decisivo para a construção de uma psicologia humana.

Ao eleger a consciência como o problema central para a abordagem histórico-cultural, como busca de uma “psicologia humana”, Vigotski realiza tanto uma opção na qual se aproxima, em determinados aspectos, de um discurso filosófico propriamente moderno (ainda que não exatamente cartesiano), quanto uma opção que nos permite olhar para a condição humana como uma produção histórica que não inicia nem se esgota com a modernidade ou a contemporaneidade. Sendo assim, o tema da “consciência”, em determinados aspectos, coloca-se como mais amplo do que o da “subjetividade” tal como

compreendida em sua acepção moderna mais restrita. No entanto, justo por isso, frente ao eminente esgotamento dessa mesma acepção, é possível que o conceito histórico-cultural de “consciência” permita contribuir para com a reflexão contemporânea sobre o tema da subjetividade. Ao buscarmos possíveis aproximações a este tema, tomando como critério as possibilidades de constituição de uma singularidade humana, tanto quanto o lugar possível para o ser humano na construção de sua própria história, podemos constatar que estas duas dimensões estão presentes no conceito de “consciência” tal como formulado numa abordagem histórico-cultural. Contudo, trata-se de uma singularidade possível a partir do plural, do múltiplo e do contraditório e não respaldada por leis universais *a priori*; e trata-se também de uma possibilidade emergente de intervenção do homem em sua própria história em termos parciais, não absolutos, não respaldados por uma lógica segura e definitiva. A partir do conceito de consciência com o qual vimos trabalhando, entendemos ser possível pensar a emergência de modos parciais, incompletos e reais de decisão e intervenção de cada ser humano sobre sua própria vida e sobre a vida coletiva, seja na manutenção do estado vigente de coisas, seja na criação de possibilidades de se romper com ele, criando outras relações, outros modos de aproximação e distanciamento entre o humano e o mundo, e entre cada ser humano com os demais que compõem seu universo social e cultural.

Uma questão básica que se coloca a partir desse lugar teórico é a de que nenhuma decisão humana poderia emergir das profundezas de um indivíduo singular, como uma força interior, autodeterminada. Pelo contrário: toda opção estaria relacionada com a construção social de uma possibilidade e uma necessidade de cada ser humano posicionar-se no mundo, frente aos outros e a si mesmo, possibilidade esta que se materializa na palavra significativa e que é sempre, em última análise, um ato político – na medida em que implica adesão ou contraposição a determinadas visões de mundo. Esta possibilidade e /ou necessidade, que não nasce dentro de cada um, por outro lado também não está totalmente definida fora de cada um – numa determinação apriorística nem mecanicista. Como dissemos, se um ser humano é limitado nas possibilidades de decidir por seus próprios caminhos, como poderia um outro ser humano fazer-se ilimitado nas possibilidades de decidir os caminhos do primeiro? São nas relações sociais que se definem as possibilidades

e limites de cada ser humano singular, mas as relações só existem enquanto movimento e não estão totalmente dadas de antemão.

Contudo, por certo, isto não implica em que as relações sociais não estejam sujeitas a se estabilizarem-se por força de interesses de determinados grupos ou classes sociais, não necessariamente decididos a partir de uma cúpula, ou de uma conspiração, mas materializados em determinadas instituições, práticas sociais e tradições culturais. As relações não existem sem os seres humanos mas estes mesmos por sua vez não existem senão em relações. Mas um aspecto talvez não ressaltado por Vigotski é o de que as formas de relação podem guardar uma certa autonomia, ainda que não metafísica nem tampouco genético-molecular, uma certa autonomia enquanto linguagem, ou enquanto prática discursiva inalienável de determinados modos das instituições sociais criarem-se e reproduzirem-se em suas relações de poder.

Em que se pese a ênfase de Vigotski no papel da escola e do sistema social de educação no desenvolvimento das funções psíquicas conscientes, não temos encontrado em sua abordagem, até o momento, uma definição mais clara quanto ao papel específico de diferentes instituições sociais, na determinação e indeterminação da constituição da vida humana. Ainda não tivemos a oportunidade de encontrar na obra deste autor uma análise mais direta do modo pelo qual as relações sociais, situadas em determinadas práticas institucionais, constituem-se enquanto linguagem e portanto enquanto mediação para a gênese da consciência e das possibilidades de singularidade e de intervenção de cada ser humano sobre sua própria história. Certamente, a obra vigotskiana é muito vasta e temos dela um conhecimento ainda muito incipiente, mas esta questão precisaria ser melhor abordada seja a partir de Vigotski ou de outras referências. No entanto, neste momento, o que entendemos nos ser essencial na contribuição de Vigotski é que ele está diretamente ocupado em buscar uma explicação humana para o próprio modo pelo qual o humano se constitui em suas diferentes relações sociais, isto é, está diretamente ocupado de uma discussão paradigmática sobre a constituição do humano.

Esta discussão, do nosso ponto de vista, torna-se fundamental para quem pretenda assumir uma perspectiva crítica em psicologia, a partir de uma visão de mundo materialista, histórica e dialética. Uma perspectiva que busque uma compreensão radical da constituição da condição humana, e que, portanto, oponha-se aos reducionismos mecanicistas ou biologicistas na explicação do humano em sua vida social, posto que estes mesmos reducionismos são eles próprios também linguagens e também instituições sociais historicamente situados e amalgamados a determinadas práticas e interesses. Não é possível, nem desejável, colocarmo-nos acima da parcialidade de nossos interesses e projetos políticos, o que seria o mesmo que posicionarmo-nos acima ou de fora da história. Se procedêssemos assim cairíamos numa armadilha e num falseamento, já que estamos concebendo que é apenas na história social que nossas concepções se constituem e estabelecem seus confrontos com outras visões de mundo. No entanto, justo por isso, é possível participarmos da luta entre concepções sabendo que ela mesma é constitutiva do humano, e imanente às nossas próprias consciências em sua parcialidade e em seu caráter móvel e movente, na dinâmica de uma determinada *praxis* – socialmente situada.

Com o intuito de, participando dessa luta, continuarmos nossas aproximações ao debate sobre a subjetividade, buscando um posicionamento dentro dele, passaremos agora à discussão sobre o modo pelo qual as relações sociais poderiam ser concebidas prioritariamente em seu caráter semiótico – numa concepção histórico-cultural. Passaremos assim da discussão sobre a importância da opção pela consciência como o objeto de estudo por excelência para uma “psicologia humana”, e das nuances conceituais implicadas nessa opção, à discussão sobre o tratamento dado à “unidade de análise” para o estudo da consciência. Tratamento este que, do nosso ponto de vista, caracteriza a especificidade da virada paradigmática que Vigotski procura promover.

IV – O PAPEL DA LINGUAGEM NA GÊNESE DA CONSCIÊNCIA

“O homem fala. Falamos quando estamos acordados e falamos nos nossos sonhos. Estamos sempre falando, mesmo quando não pronunciamos uma única palavra, mas meramente ouvimos ou lemos e mesmo quando não estamos particularmente ouvindo ou falando, mas envolvidos com algum trabalho ou descansando. Estamos continuamente falando de um jeito ou de outro”

— Martin Heidegger (1989 – p. 7)

Em busca do humano “como linguagem”

O modo pelo qual a abordagem histórico-cultural pretende construir uma *psicologia humana* – e portanto uma explicação social para a gênese histórica da consciência – é indissociável de uma proposição sobre o tema da linguagem. A linguagem é central na própria definição do que vem a ser uma relação social propriamente humana, i.e. uma relação social que é radicalmente diferente da aproximação gregária presente entre outras espécies animais. O modo fundamental pelo qual os seres humanos unem-se e confrontam-se uns com os outros é a própria linguagem, nela é que se estabelecem as relações propriamente humanas entre os seres humanos. Seja na realização do trabalho coletivo mais básico em busca da garantia de sobrevivência, seja na construção das formas mais abstratas de arte, literatura, jurisprudência ou religião, o modo pelo qual os seres humanos logram realizar suas relações recíprocas é sempre mediado pela linguagem. Não entraremos no mérito de se na filogênese o surgimento do *homo sapiens* é posterior ou concomitante ao da linguagem, não é esta nossa preocupação aqui. Mas entendemos que, para cada ser humano singular, o estatuto de *homo sapiens*, garantido pelo processo de hominização, é condição necessária mas não suficiente para que suas características propriamente “humanas” venham a se definir enquanto tais no curso de sua própria história como indivíduo. Dito de outro modo: o fato de cada bebê já nascer “humano” do ponto de vista da condição biológica da espécie, não garante todos os modos pelos quais irá tornar-se “humano” do ponto de vista da cultura em que se inscreve. O processo de “*tornar-se humano*” na história e enquanto história não é possível senão na linguagem, não apenas porque é como

linguagem que se dá a narração e a memória histórica, mas também porque é na e pela linguagem que as próprias lutas humanas podem se desenvolver como tais – de modo distinto de uma concorrência determinada estritamente por leis evolutivas, como mera disputa entre tipos biológicos mais ou menos adaptados ao ambiente. E a linguagem como tal, na totalidade das relações entre suas diferentes formas, conteúdos e materiais, não tem como estar inscrita no código genético de nossa espécie, não é um dado *a priori* para a condição biológica endógena do humano, mas nela apresenta-se como uma possibilidade, como “potência” que só logra atualizar-se mediante uma relação social.

Se a linguagem é essencial e tem um papel constitutivo tanto nas relações sociais quanto, portanto, na gênese da consciência que emerge como função delas, o fato de termos iniciado nosso texto posicionando-nos sobre o problema da consciência não implica em termos prioridade metodológica, nem tampouco cronológica, deste tema com relação ao tema da linguagem numa abordagem histórico-cultural. Por um lado, podemos notar que a partir de 1924, a psicologia de Vigotski parte da insistência em tomar a consciência como objeto de uma psicologia científica, para uma construção teórica cada vez mais elaborada sobre o papel das relações sociais e da mediação semiótica em sua constituição. Construção esta que muitos vêm como atingindo seu auge no texto “pensamento e palavra” de 1934 – segundo Guillermo Blanck (1984), ditado por Vigotski de seu leito de morte⁶⁸. No entanto, se tomarmos um período mais abrangente na biografia de Vigotski, podemos supor que sua própria entrada na psicologia também pode ter se dado justamente por conta de seus interesses na especificidade das diferentes tramas de linguagem que possibilitam que sejamos humanos. Vigotski nos parece ser, antes de um psicólogo, um humanista e um homem apaixonado pela palavra, pela prosa, pela poesia, pela filosofia, pela filologia, um conhecedor de muitos idiomas (como o grego, o latim, o hebraico, o alemão, o inglês e o francês, além do russo e do bielorusso que são línguas distintas). Além disso, ou junto com

⁶⁸ Blanck diz que Vigotski, “em seus últimos meses de vida, adquiriu o hábito de ditar suas idéias a um taquígrafo, que as levava datilografadas em um par de dias, para a sua edição. Foi assim que, de seu leito de morte, ditou o último capítulo de *Pensamento e Linguagem*, na minha opinião uma das peças mais belas da literatura psicológica de todos os tempos” (Blanck, 1984 – p. 37). Como relata Gita Vigodskaja (um das duas filhas de Vigotski), na última de suas graves crises de tuberculose, seu pai foi hospitalizado no dia 2 de junho de 1934, e “na noite de 10 para 11 de junho faleceu, com a idade de 37 anos e meio” (Vigodskaja *apud* Blanck, 1984 – p. 37). Se Blanck estiver correto em sua afirmação de que o texto “pensamento e palavra” (último capítulo do livro “Pensamento e Linguagem”) foi ditado do leito de morte de seu autor, é provável que este tenha sido o último texto de Vigotski.

isso, as preocupações presentes em seus primeiros estudos mais sistemáticos são de natureza estético-literária, e podem ser vislumbradas em trabalhos como seu ensaio crítico sobre Hamlet de Shakespeare⁶⁹, de 1915 (ver Vigotski, 1972), ou sua tese de doutoramento “A psicologia da arte”, de 1925 (ver Vigotski, 1971; 1972a; 1999)⁷⁰.

Nesse sentido, no nosso modo de ver, há uma relação íntima entre as preocupações de Vigotski com os temas da “linguagem” e da “consciência” ainda que, até então, estes problemas tivessem sido abordados, prioritariamente, por tradições filosóficas e/ou científicas distintas. Talvez muito da originalidade da obra de Vigotski resida justamente no fato de propor a indissociabilidade desses temas dentro de um quadro filosófico materialista, histórico e dialético. Visto que, de um modo geral, os estudos psicológicos da consciência não parecem ter dado, até então, um devido lugar ao tema da linguagem, e que os estudos lingüísticos e semióticos, pelo menos de um modo geral, talvez também não tenham dado uma devida atenção à constituição social e histórica da consciência. Sendo assim, o caminho em que vimos construindo nosso argumento, partindo do problema da consciência, deveu-se aos nossos próprios limites na organização do texto, em função de destaques que acabamos fazendo passo a passo, e não por considerarmos que o tema da linguagem seja secundário, estanque ou abstraído com relação aos abordados anteriormente. Trata-se apenas de um limite metodológico nosso, em tratar simultaneamente, na própria construção interna do texto, temas intimamente relacionados mas que ao mesmo tempo guardam entre eles uma certa distinção semântica. De qualquer modo, dando continuidade às aproximações que vimos tentando construir, cabe nesse momento lançarmos um olhar mais apurado sobre as relações interconstitutivas entre linguagem e consciência e/ou, em última análise, sobre o modo pelo qual a linguagem constitui a própria existência humana como tal, no contexto das contribuições da abordagem histórico-cultural – pois assim talvez tenhamos mais subsídios para aproximarmo-nos de determinados

⁶⁹ William Shakespeare (1564–1616).

⁷⁰ Estes são aqueles a que tivemos acesso, no entanto há vários outros citados por outros autores e aos quais não tivemos acesso, como seus trabalhos de 1916 sobre “Pietsburg” de Andriei Biéli (1880–1934) (ver Vigotski, 1989a – p. 151; e Blanck, 1984 – p. 235), e sobre “Anna Kariénina” de Liev Nicolaievitch Tolstói (1828–1910); entre muitos textos publicados em revistas literárias e ou manuscritos mantidos em arquivos de família, além de outros tantos que se perderam por causa da II Guerra Mundial, ou talvez ainda em função de outros motivos que desconhecemos.

aspectos do debate sobre a subjetividade – naquilo em que, nesse momento, entendemos ser possível fazê-lo.

Entendemos que a questão principal, a partir daqui, à qual não poderemos responder de modo inequívoco, mas da qual propomos nos aproximar no intuito de criar uma interpretação possível dentre outras, muitas das quais totalmente incompatíveis com a nossa, passa a ser a seguinte: como podem as relações sociais realizarem-se enquanto linguagem de modo a possibilitarem a gênese da consciência como tal (*stricto sensu*)? Há em Vigotski muitas questões pertinentes ao debate contemporâneo sobre a linguagem, todas elas certamente contestáveis a partir de diversos pontos de vista, pois o tema da linguagem atravessa toda a produção desse autor em temas dos mais diversos – da epistemologia à neurociência, passando pela estética e pela pedagogia. No entanto, procuraremos, na medida do possível, i.e. dentro dos nossos estreitos limites, resgatar alguns aspectos desse tema que estejam mais diretamente relacionados com uma discussão paradigmática sobre a questão da gênese da consciência e, portanto, com a possibilidade de uma *psicologia humana*, na perspectiva da teoria histórico-cultural. Para tanto, organizaríamos a discussão em cinco momentos básicos (cada qual envolvendo suas próprias peculiaridades), sendo o segundo e o terceiro desdobramentos mais diretos do primeiro do primeiro e nexos para o quarto e o quinto.

Num primeiro momento procuraremos levantar uma discussão sobre como vimos entendendo que as relações sociais possam ser concebidas elas mesmas enquanto linguagem, ou como a linguagem possa ser concebida ela mesma enquanto jogo de relações sociais, e nesta discussão abordaremos os conceitos de “jogo de papéis” e de “drama”, ambos entendidos como movimento de posicionamentos semióticos. Num segundo momento, procuraremos nos posicionar quanto à discussão sobre o caráter intrinsecamente social e semiótico das próprias chamadas “funções psicológicas superiores”, de modo a contrapor a possibilidade de postularmos um simples paralelismo sócio-psíquico. Num terceiro momento, buscaremos articular a discussão sobre a dinâmica dos papéis assumidos pelas próprias funções psíquicas à dinâmica sistêmica da consciência em sua organização semântica. Num quarto momento faremos uma discussão sobre como a consciência pode

ser entendida enquanto “processo” (no sentido de “movimento”) semanticamente estruturado, e para tanto abordariamos algumas proposições de Vigotski sobre o tema do significado da palavra como unidade de análise para a consciência, prioritariamente em seus aspectos funcionais e também, na medida do possível, mediante uma aproximação ao seu caráter genético (i.e. ao seu desenvolvimento). E num quinto momento, procuraremos resgatar alguns aspectos dos estudos de Vigotski sobre o próprio desenvolvimento do significado, como indicadores de um importante desafio para repensarmos as concepções mais correntes sobre o caráter estático do “significado” e, portanto, sobre a própria relação entre pensamento e fala – na qual se constitui o psiquismo propriamente humano. Como estes temas são extremamente complexos será preciso reduzir consideravelmente os aspectos dos quais trataremos. Buscaremos identificar pontos que, do nosso ponto de vista, chamam mais atenção para uma análise paradigmática – sabendo, no entanto, que ao fazê-lo estaremos necessariamente omitindo aspectos que de outros pontos de vista poderiam ser essenciais.

Além dos cinco momentos que acabamos de destacar e antes de entrarmos propriamente neles, gostaríamos de tecer algumas considerações iniciais sobre algumas dificuldades com relação ao próprio conceito de linguagem que entendemos estar sendo posto em jogo. Não é possível esgotar “os sentidos do sentido” nem “os signos do signo”, e sempre que traduzimos uma palavra por outra esta mesma precisará ser novamente traduzida, interpretada – e isto é inevitável, é imanente à condição humana. No entanto, alguns comentários iniciais sobre algumas palavras-chave particularmente complicadas, talvez possam nos possibilitar não um trabalho mais fechado com elas, mas, pelo contrário, uma maior abertura dos horizontes possíveis de sua polissemia. Após esses comentários abordaremos diretamente os outros cinco temas, que, entrelaçados, talvez nos permitam trabalhar com algumas possibilidades paradigmáticas na constituição de uma *psicologia humana*, em termos vigotskianos – rumando, desse modo, para um contorno mais nítido quanto às aproximações que imaginamos serem possíveis com relação ao debate geral sobre a subjetividade, e aos aspectos mais específicos desse debate dos quais estamos interessados em nos aproximar, no recorte que nos foi possível nesse momento.

Alguns significados para a palavra “linguagem”

Uma primeira consideração a fazer é relativa à própria palavra “linguagem”. No Brasil, em língua portuguesa, tivemos a primeira edição do livro de Vigotski “*Michlenie i rietch*” (Мышление и речь) sob o título “Pensamento e linguagem”, em função de ter sido traduzida da edição americana “*Thought and Language*”. No entanto, se a palavra “*michlenie*” (Мышление) tem o significado literal de “processo de pensamento”, não causando maiores transtornos, a palavra “*rietch*” (речь), tem o significado mais usual de “fala”, ainda que possa também ser traduzida como: “palavra” – “*dar rietchi*” (дар речи): “o dom da palavra”; “linguagem” – “*narodnaia rietch*” (народная речь): “linguagem popular”; ou mesmo “discurso” – “*priamaia rietch*” (прямая речь): discurso direto e “*kosviennaia rietch*” (косвенная речь): “discurso indireto”⁷¹ (Voinova e Starets, 1986 – p. 292). Uma edição americana mais recente desse mesmo livro de Vigotski, com uma nova e talvez mais precisa tradução, substituiu seu título anterior por “*thinking and speech*” (ver Vigotski, 1987d).

O que nos parece ser de particular interesse quanto ao conceito de “*rietch*” (речь) é que ele pode referir-se mais propriamente à “fala”, tal como posta em movimento no próprio processo de interlocução. Se fôssemos nos remeter ao tradicional par “*langue-parole*” de Saussure⁷², “*rietch*” (речь) iria referir-se à “*parole*”. Segundo o professor Luiz Heitor Guimarães (em comunicação pessoal) os formalistas russos utilizavam-se do par “*iazik-rietch*” (язык-речь) para referirem-se ao par “*langue-parole*”⁷³. Desse modo, quando na obra “*Pensamento e Linguagem*” (Vigotski, 1987d, 1989e), nos confrontamos com a noção

⁷¹ Uma outra palavra russa que pode ser traduzida como discurso é “*vistuplenie*” (выступление), que tem mais o sentido de “discurso” como uma “intervenção” numa reunião, por exemplo, ou de “discurso” como uma “apresentação” pública – tanto que “*vistuplenie artistov*” (выступление артистов) pode traduzir-se como “apresentação de artistas”. A palavra “*rietch*” (речь) também pode ser empregada num sentido próximo a esse, por exemplo “*proiznesti rietch*” (произнести речь): “pronunciar um discurso”. Não sabemos como os lingüistas russos teriam traduzido o francês “discours”.

⁷² Ferdinand de Saussure (1857–1913).

⁷³ O Prof. Luiz Heitor Guimarães é mestre em Literatura Russa pela Universidade de Paris IV (Sorbonne); e lecionou “cursos instrumentais” de Língua Russa, durante muitos anos, na Universidade Federal do Paraná. Tivemos a oportunidade de participar de algumas etapas destes cursos. Qualquer erro no modo pelo qual compreendemos as explicações que ele nos tenha dado é de nossa completa responsabilidade.

de que o “significado das palavras” é mediador das relações entre pensamento e linguagem, é provável que se esteja tratando mais especificamente de uma relação entre “pensamento” e “fala”.

Ao mesmo tempo, entendemos que, de um modo geral, falar da importância da “linguagem” na obra de Vigotski, pode nos colocar outras possibilidades, se imaginarmos, por exemplo, o gesto de apontar (ver Vigotski, 1989a – cap. 4) como linguagem, ou a própria brincadeira (Vigotski, 1980; e 1989a – cap. 7) como linguagem, ou ainda a escrita como linguagem (Vigotski, 1989a – cap. 8; e Luria, 1988). Dizer “fala escrita” ou “gesto como forma de fala” não apenas soaria estranho como poderia ser bastante inadequado do ponto de vista conceitual. Ao mesmo tempo, a própria idéia de “fala” não pode se reduzir ao seu aspecto fonológico, à sua constituição sonora, pois não é isto o principal no conceito de “rictch” (речь) tal como trabalhado por Vigotski, já que o significado é um de seus critérios fundamentais. Ainda quanto à questão da abrangência da palavra “linguagem”, entendemos ser interessante colocar que sua constitutividade com relação ao humano implica, redundantemente, em entendê-la como movimento significativo propriamente humano.

Se estivermos dando à palavra “linguagem” uma abrangência suficiente para contemplar tanto a sinalética animal, quanto os códigos genético-moleculares, ou toda a ordem de reações químicas e processos metabólicos, que envolvam determinados padrões de reação, ou ainda as trocas de “informações” binárias entre máquinas computacionais, será melhor dizermos que em Vigotski trata-se da constitutividade do humano não na/pela “linguagem”, mas antes na/pela “*linguagem humana*”. Nesse sentido, fica difícil dizer até que ponto seria melhor falarmos de “linguagem”, ou até que ponto seria melhor dizer “fala”. A questão que parece estar subjacente a esta discussão é a de como se concebe, especificamente, os processos sógnicos propriamente humanos diferenciando-os dos processos de sinalização ou codificação não propriamente humanos.

Não gostaríamos aqui de polemizar com autores que consideram a existência de “signos” não humanos, apenas é preciso reconhecer que há quem conceba a existência de

“signos” não humanos, enquanto há outros autores que entendem os “signos”, enquanto tais, são algo propriamente humano. Baseando-se nos trabalhos de Peirce⁷⁴, Lucia Santaella diz que “a Semiótica é a ciência que tem por objeto de investigação todas as linguagens possíveis” (1985 – p. 15) e “seu campo de investigação é tão vasto que chega a cobrir o que chamamos de vida, visto que, desde a descoberta da estrutura química do código genético, nos anos 50, aquilo que chamamos de vida não é senão uma espécie de linguagem” (pp. 15 e 16). Segundo esta autora, isto não quer dizer que a semiótica substitua as especificidades de todas as ciências particulares, mas que pode contribuir com cada uma delas na medida em que “o que busca descrever e analisar nos fenômenos é sua constituição como linguagem” (pp. 16-17), de tal modo que “nos fenômenos, sejam eles quais forem – uma nesga de luz, ou um teorema matemático, um lamento de dor ou uma idéia abstrata de ciência – a Semiótica busca divisar e deslindar seu ser de linguagem, isto é, sua ação de signo” (p. 17). Deste modo, nessa concepção, a “linguagem” e o “signo” são definidos de um modo bastante geral, a ponto de podermos tomar “o mundo como linguagem” (Santaella, 1985 – p. 30).

Já outros autores como Angel Pino (com. pessoal 30-09-99), entendem que a semiótica (ciência geral dos signos) de Peirce é sempre relativa à significação propriamente humana. Pois o signo, como tal, para este filósofo norte-americano implicaria sempre e necessariamente alguém que o interprete: um intérprete (ou “interpretante dinâmico”). Se seguirmos nessa linha argumentativa, poderíamos dizer que apenas o humano é que pode tomar “o mundo como linguagem”, e que, por exemplo, o fato físico de uma fotografia descolorir em função da ação contínua de um fecho de luz não implica em que ela esteja “interpretando” a luz. O fato da fotografia estar amarelada seria um “signo” da ação da luz apenas na medida em que houvesse um terceiro elemento a relacionar estas duas realidades. Nesse sentido, nenhuma realidade pode realizar-se enquanto signo se não houver um intérprete (interpretante dinâmico) que a interprete como tal. E assim teríamos um conceito mais específico de linguagem, a “linguagem do mundo” só entraria num circuito de linguagem, como tal, uma vez que interpretada pelo humano. Os animais não teriam signos mas uma “sinalética” (ver

⁷⁴ Charles Sanders Peirce (1839–1914).

Pino, 1991), e a ordenação bioquímica que uma enzima, por exemplo, está apta a produzir, como na duplicação do código genético, não implicaria exatamente em “interpretações”, mas antes em “reações” (químicas neste caso)⁷⁵.

Frente a estas duas interpretações possíveis quanto ao conceito de linguagem, preferimos optar pela segunda: a da linguagem como fenômeno propriamente humano. Nos parece interessante e pertinente a noção do “mundo como linguagem”, ou enquanto fonte inesgotável de realidades passíveis de serem interpretadas, desde que entendamos o mundo como fazendo sentido para alguém. De nosso ponto de vista, a não ser que recorrêssemos a uma visão mística ou antropomórfica do universo (o cosmos todo como um ser humano, ou como dotado de autoconsciência), seria difícil conceber que o próprio mundo seja capaz de “interpretar-se”, “significar-se” ou de “fazer sentido” para si mesmo. A realidade como tal, de nosso ponto de vista, não tem como produzir sentido para si mesma, o sentido para as coisas, no nosso modo de entender, seria algo propriamente humano.

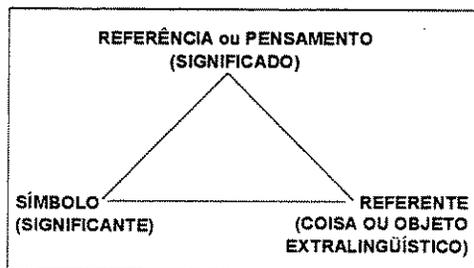
Nisso concordaríamos com Nietzsche quando diz que “valores foi somente o homem que pôs nas coisas, para se conservar – foi ele somente que criou sentido para as coisas, um sentido de homem” (1978b – p. 240). Por certo, isto não quer dizer que estejamos desconsiderando a dinâmica, a complexidade, e as inumeráveis possibilidades da natureza em seu conjunto, as quais não dependem do humano, sobre as quais não temos controle e/ou das quais não podemos ter total compreensão. Mas optariamos apenas por manter uma diferença filosófica, ontológica, básica entre a realidade “em si”, em seu caráter amplo e inesgotável, e a realidade “para si”, em seu caráter mais restrito, que só pode existir dentro da primeira e a partir dela, mas que realiza-se mediante processos de significação e, portanto, é propriamente humana.

De qualquer modo, mesmo se considerarmos todos os “signos” e, conseqüentemente, todas as formas de “linguagem”, como sendo já propriamente humanos, uma vez que

⁷⁵ Sendo assim, o próprio intercâmbio de informações binárias entre máquinas também não poderia ser considerado, a rigor como “linguagem”, não no significado que estamos tomando para a palavra “linguagem”, como relacionado necessariamente a um processo que envolve um “intérprete” – uma máquina poderia ter a função talvez de decodificar, ou de transpor um código para outro, mas não exatamente de “interpretar” ou de “atribuir sentido”.

implicam necessariamente um intérprete, isso não quer dizer que não haja diferentes modos de significação e de interpretação. O próprio Peirce fala de várias tricotomias (tríplices classificações dos signos), que referem-se às relações que se estabelecem entre os diferentes componentes do signo – este também triádico⁷⁶ em sua composição: “signo” ou “representamen” (x); “objeto” (y); e “interpretante” (z): $x \stackrel{z}{\perp} y$ (ver Peirce, 1975 – pp. 93-

⁷⁶ Esta triplíce composição pode ser colocada como correspondente aos vértices do triângulo proposto por Ogden e Richards, onde o “objeto” de Peirce poderia corresponder ao “referente”, ou à realidade ou “coisa” fora do signo à qual ele se refere, o “signo” (ou “representamen”) poderia corresponder ao “significante”, materialidade do signo que remete a outra realidade, e o “interpretante” poderia corresponder ao “significado”, ou o processo pelo qual se realiza a relação entre o significante e o referente (pelo fato da relação entre estes dois elementos ser indireta e precisar da atuação de um terceiro elemento, a linha entre eles é pontilhada no diagrama de Ogden e Richards).



Triângulo de Ogden e Richards (ver Blikstein, 1982 – p. 24)

Esta tripartição, de um modo geral, como mostra Humberto Eco (1997), é comum a vários autores, ainda que com denominações bastante distintas. No próprio Bakhtin (Volochinov), em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, podemos encontrar uma triplíce definição de signo: “Tudo que é ideológico **faz parte de uma realidade** (natural ou social) como todo corpo físico, instrumento de produção ou produto de consumo; mas, ao contrário destes, ele também **reflete e refrata uma outra realidade**, que lhe é exterior. Tudo que é ideológico **possui um significado** e remete a algo fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um *signo*.” (1992b – p. 31 – itálicos do original, negritos nossos). Contudo, isto certamente não quer dizer que as distinções entre os autores sejam apenas estritamente “terminológicas” e que não haja diferenças ou mesmo divergências teóricas entre eles, por certo o próprio modo de definir os “termos” implica nuances conceituais e só ganha sentido no âmbito de toda a discussão teórica feita por cada autor. Na verdade, como mostra Santaella (1985 – pp. 77-82), no próprio Peirce esta composição triádica pode ser vista apenas como um diagrama básico pois quanto ao “objeto” é preciso diferenciar o “objeto dinâmico” (aquilo que o signo substitui e que existe fora do signo) e o “objeto imediato” (aquilo que de dentro do signo, no próprio signo, diz respeito ao modo como o objeto dinâmico está representado no signo), e quanto ao “interpretante” é preciso diferenciar o “interpretante imediato” (aquilo que o próprio signo está *potencialmente* apto a produzir numa mente interpretadora qualquer), o “interpretante dinâmico” – ou “intérprete” – (aquilo que *efetivamente* o signo produz numa mente interpretadora singular) e o interpretante em si (o signo do signo que remete ainda a um outro signo e assim infinitamente, possibilitando um processo geral de generalização e interpretação). Trabalhando explicitamente com estas diferenciações, Lucia Santaella, propõe um diagrama mais complexo para o signo tal como concebido por Peirce:

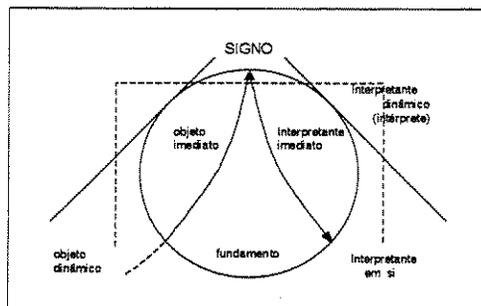


Diagrama do signo peirceano, por Lucia Santaella (1985 – p. 80)

134). As relações do “signo” consigo mesmo foram chamadas por Moris (1976) de “sintáticas”, as relações do “signo” com o “objeto”, foram denominadas “semânticas” e as relações do “signo” com o “interpretante” foram chamadas de “pragmáticas”. Quando à “sintaxe”, um signo pode ser um quali-signo (uma qualidade), um sin-signo (uma coisa singular), ou um legi-signo (um tipo geral, ou “signo de lei”). Quanto à “semântica”, um signo pode ser um “ícone” (relação de presença e/ou de semelhança), um “índice” (relação de contigüidade e/ou coexistência) ou um símbolo (relação arbitrária e/ou convencional). E quanto à pragmática, um signo pode ser “rema” (sensação, conjectura ou hipótese), “dicente” (constatação), ou um “argumento” (relação do signo com um interpretante que já é um outro símbolo e daí remete ainda para outro símbolo, *ad infinitum*).

Uma das mais conhecidas tricotomias de Peirce é esta que diz respeito à “semântica”, ou às relações do “signo” com o “objeto”, na qual o signo pode ser um ícone, um índice, ou um símbolo. No primeiro caso, a relação do “signo” com o “objeto” seria de presença da qualidade do próprio objeto, a qualidade do vermelho é signo de si mesma, no entanto o caráter indefinido da presença a deixa aberta à semelhança e/ou à analogia, a forma de uma nuvem pode ser análoga a uma outra forma. No segundo caso o “signo” teria algum tipo de relação de contigüidade e/ou de co-existência com o “objeto” – fumaça é índice de fogo, porque é contígua ao próprio fogo e só existe junto a ele de algum modo, uma pegada é índice da pata de um animal, pois foi produzida em contigüidade a esta pata, e assim por diante. E no terceiro caso a relação entre “signo” e “objeto” seria arbitrária, não no sentido de fortuita ou aleatória, mas no de socialmente convencionalizada – uma palavra é o exemplo por excelência (ver Santaella, 1985; e Teixeira Coelho, 1990).

Segundo Angel Pino, tanto ícones quanto índices, ainda que se situem respectivamente nos planos que Peirce, em sua cosmovisão, denominou “primeiridade” e “secundidade”, só são signos se considerados numa relação propriamente humana de interpretação. Ainda assim, Thomas Sebeok destaca o fato de que Peirce “responde à questão: ‘o que é o Homem?’, categorizando-o como Símbolo (7.583)” (Sebeok, 1991 – p. 10). Deste modo, ainda que o próprio “símbolo” implique também, e sempre, características icônicas e indiciais, e que índices e ícones só possam ser entendidos enquanto tais se tomados como

realidades propriamente humanas, temos pistas de que Peirce coloca o “símbolo” como o signo humano por excelência. O símbolo constitui a “terceiridade” no plano da “semântica” (nos termos de Moris), mas esta “terceiridade” está relacionada também com os planos “sintático” e “pragmático”. Trata-se de um signo arbitrário com relação ao referente, cujo exemplo por excelência é a palavra. Há quem diga então, a partir da contribuição peirceana, que “o homem é a palavra”.

A metáfora de que “o homem é a palavra”, traduzida como conceito de que o humano só passa a existir na palavra e pela palavra, pode ser tomada de modo idealista se não se discute melhor a materialidade da vida humana como materialidade semiótica e/ou se não se entende o movimento da significação como processo material. Ocorre que “palavra” na antiga Grécia era “lógos” (λόγος). E o “lógos” (λόγος) na história da filosofia algumas vezes foi tratado de modo abstrato com relação à vida humana, como uma forma *a priori* da existência humana, como uma lei do mundo, ou uma razão universal transcendente, existente de modo autônomo, anterior e superior com relação à vida material⁷⁷. No entanto, é importante lembrar que em Peirce não há significação sem signo (ou “representamen”), enquanto realidade material, e, portanto, não há “forma” sem “material”. O signo não existe apenas como coisa, não pode ser reificado, pois só existe como movimento de remetimento de uma determinada realidade material a outra. Contudo, ao mesmo tempo, se não houver uma determinada realidade material a ser remetida a outra não pode haver movimento de remetimento, e não pode haver signo. Deste modo, se esses requisitos filosóficos puderem ser preservados numa definição materialista de “palavra”, a metáfora pode ser convertida numa afirmação mais literal: o homem, como tal, isto é, como ser histórico e não apenas enquanto organismo ou espécie animal, só atualiza a própria especificidade material de sua existência quando sua materialidade se constitui num movimento que realiza-se enquanto símbolo, enquanto signo arbitrário, ou mais especificamente, enquanto “palavra”. Nesse

⁷⁷ Esta questão foi central e/ou transversal em nosso projeto de qualificação (Delari Jr., 1998), mas em função do próprio debate produzido durante o exame de qualificação deslocou-se para um outro lugar. Contudo ela não deixa de ser uma discussão importante em nossa concepção quanto ao que pode significar “palavra” numa abordagem histórico-cultural, na medida em que geralmente a ciência moderna trata a linguagem como processo imaterial e abstrato e a vida material como processo mecânico, de modo que raramente encontramos propostas que logrem romper com essa dicotomia e tratar a própria vida humana em sua materialidade como processo significativo e/ou a própria significação humana como processo material. Discutir melhor estas questões e suas implicações epistemológicas exigiria um trabalho que esteve e está fora do nosso alcance, neste momento.

sentido poderíamos contrariar a idéia metafísica de que a “palavra” (ou o “lógos”) primeiro tem uma existência autônoma e anterior à vida humana e só depois, por algum ato mágico ou por alguma conseqüência estrutural, encarna-se nela. Ao contrário, trabalharíamos com a noção de que é só *a partir da* vida material, e *enquanto* processo material, que a palavra, como tal, pode ser engendrada.

Em Vigotski, a “palavra” também não existe anterior à vida e à ação humana, nem posterior ou transcendente com relação a ela, e também é colocada como o signo propriamente humano: onde há humano há palavra e onde há palavra há humano. Se as diferentes formas de linguagem propriamente humanas (escrita, jogo, gesto, mímica, entre outras) são importantes no transcurso de toda a obra desse autor, nos parece que algo fundamental para que sejam entendidas como “propriamente humanas”, ou como propriamente “linguagem”, seja o fato de “banharem-se na palavra”. Pois, como diz Bakhtin, “todas as manifestações da criação ideológica – todos os signos não-verbais – banham-se no discurso e não podem ser totalmente isoladas nem totalmente separadas dele” (1992b – p. 38). Isso não quer dizer que a palavra suplante todas as outras formas de significação, ou as torne irrelevantes, contudo, ainda que nenhum signo não-verbal “seja substituível por palavras, cada um deles, ao mesmo tempo, se apóia em palavras e é acompanhado por elas, exatamente como no caso do canto e de seu acompanhamento musical” (Bakhtin, *idem* – *idem*). A palavra é um conceito central na abordagem histórico-cultural. Um dos mais célebres textos de Vigotski é “*michlenie i slóvo*” (мышление и слово), texto que constitui o sétimo e último capítulo de seu livro que conhecemos sob o título “Pensamento e Linguagem” – e que em português recebeu a tradução literal “pensamento e palavra”. “Slóvo” (слово), em russo, é praticamente como “palavra” em português: “dat’ slóvo” (дать слово): “dar a palavra”, “prometer”; “procít’ slóva” (просить слова): “pedir a palavra”; “tchéstnoie slóvo” (честное слово): “palavra de honra”; “svobóda slóva” (свобода слова): “liberdade de palavra”, “liberdade de expressão”; “slovár” (словарь): “dicionário” (ver Voinova e Starets, 1986 – p. 310). Trata-se da palavra como momento de realização da significação humana por excelência.

Justo por isso, como já dissemos, isso não implica que a palavra seja tomada apenas em suas características estritamente fonológicas, enquanto constantes acústicas empiricamente mensuráveis e quantificáveis. No entanto, o “som” também, em toda a sua musicalidade e idiosincrasia, não pode deixar de ser matéria prima na qual a “palavra” ganha forma enquanto signo propriamente humano⁷⁸. No momento em que o ser humano fala, pronuncia sua palavra, colocam-se em jogo vários outros aspectos sensíveis nesta mesma palavra, presentes como diz Wittgenstein, “nos inumeráveis gestos feitos com a voz” (*apud* Shotter, 1995). A palavra, em Vigotski, é signo arbitrário, i.e. o significante não tem uma relação natural, biológica no sentido endógeno, com o referente, e também não se restringe a um “decalque”. No entanto, para realizar sua função semiótica, sua significação, ela não deixa de ser amalgamada a um conjunto de aspectos icônicos e indiciários: um exemplo clássico disso é dado por Vigotski (1989e – p. 123) quando retoma um trecho do texto “Diário de um Escritor” de Dostoiévski⁷⁹, em que seis jovens bêbados, alternam-se repetindo, sempre com significados distintos, uma mesma e distinta “palavra impronunciável”, entendendo-se perfeitamente (o mesmo exemplo pode ser encontrado em Bakhtin, 1992b – p. 133). No nosso modo de entender, a “palavra”, em Vigotski, pode ser compreendida numa acepção próxima àquela dada por Mikhail Bakhtin quando fala sobre o caráter dialógico da vida humana:

“A vida é dialógica por natureza. Viver significa participar de um diálogo: interrogar, escutar, responder, concordar, etc. Neste 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)

⁷⁸ Não nos cabe discutir aqui as possibilidades de haver ou não “palavras” *sem* som: palavras visuais, táteis, olfativas, gustativas ou sinestésicas, ainda que a palavra “sonora” por si mesma nunca deixe de ser, de algum modo, também tátil, visual, olfativa, gustativa e sinestésica. Aqui esta nossa breve ênfase no “som” não é fonocrática, ou excludente dos símbolos não sonoros, mas tem antes o sentido de tratar de modo “paradigmático” a importância da materialidade como constitutiva da palavra, seja na chamada “fala exterior” quanto na chamada “fala interior”. Devem haver outros trabalhos dedicados a discutir a questão das possibilidades da “palavra” sem o seu caráter “sonoro”, e não temos condições nem a intenção de discuti-los aqui ou em outro lugar. A questão é apenas a de que, neste momento, estamos tomando “palavra” como o *simbolo* por excelência e como conceito paradigmático na concepção de “significação” numa abordagem histórico-cultural, e portanto nos cabe especificar o que caracteriza a palavra em sua concretude, em sua materialidade.

⁷⁹ Fiodor Mikhailovitch Dostoiévski (1821–1881).

Além dessas considerações, é importante ter em mente que a “palavra”, enquanto categoria de discussão teórica numa abordagem histórico-cultural, também não se confunde com uma unidade morfológica, ou lexical, e não é apenas um sinônimo de “vocábulo” (embora também possa sê-lo). A “palavra”, nesse caso, pode ser um “oi”, ou uma peça de Shakespeare como “Hamlet” ou “O Rei Lear”, ou mesmo, no limite, todo o conjunto da obra deste ou de qualquer outro autor. O critério para definição de uma “palavra”, enquanto significação propriamente humana, não é quantitativo, não é a sua extensão. Nesse sentido o conceito de “palavra” com o qual estamos trabalhando se aproxima da definição dada por Bakhtin (1992a) para “enunciado”, que segundo este autor é “a unidade da comunicação verbal”. No entanto, não podemos afirmar que “slóvo” (слово) em Vigotski seja coincidente com “enunciado” em Bakhtin (1992a), até porque não sabemos exatamente qual a palavra usada por Bakhtin que foi traduzida como “enunciado” – primeiro do russo para o francês e só depois do francês para o português, no caso do texto a que estamos nos referindo⁸⁰. O fundamental na “palavra”, para Vigotski, é que não seja desprovida de significado – “uma palavra sem significado é um som vazio; o significado, portanto, é um critério da palavra, seu componente indispensável” (Vigotski, 1989e – p. 104). Na versão de “Pensamento e palavra”, editada na versão americana das obras escolhidas de Vigotski, a questão parece ser colocada de modo talvez ainda mais enfático “The word without meaning is not a word but an empty sound. Meaning is a necessary, constituting feature of the word itself”⁸¹ (Vigotski, 1987d – p. 244). Em russo não há artigos (definidos ou indefinidos) como em português ou em inglês, de modo que as versões americanas (e, conseqüentemente, a versão brasileira), devem ter recorrido ao contexto geral da discussão vigotskiana para falarem do significado como “*um* critério” ou “*a* feature”. Não temos acesso ao texto original, no entanto nos parece ser pertinente esta tradução pois o significado não poderia ser *o* critério (o único critério) para a palavra, já que ela necessita

⁸⁰ Não deixa de nos despertar curiosidade o fato de que no Brasil, via de regra, venhamos lendo Bakhtin em traduções, na maioria das vezes, feitas a partir de traduções francesas (é o caso, por exemplo, de Bakhtin, 1987, 1992a, e 1992b), e Vigotski em traduções feitas a partir de traduções americanas (como Vigotski 1989a e 1989e). Que seria se fosse o contrário? As tradições francesa e norte-americana de estudos da linguagem teriam influenciado de algum modo a maneira pela qual determinados conceitos desses autores chegaram até nós?

⁸¹ Algo que podemos traduzir como: “A palavra sem significado não é uma palavra mas um som vazio. O significado é um aspecto necessário, constitutivo da palavra como tal”.

realizar-se também em seu aspecto fásico, fonético, sonoro. Sem a materialidade da palavra o significado também não existiria, “retornaria ao reino das sombras”.

Contudo, esta ênfase na questão do significado como aspecto essencial (ainda que não único) da palavra, não esteve sempre presente nos trabalhos de Vigotski. No texto “O problema da consciência”, que é constituído por anotações de colaboradores de Vigotski, referentes a seminários internos realizados no Instituto de Psicologia de Moscou antes de 1933, este autor diz que nos primeiros trabalhos de seu grupo ignorava-se

“que o significado é próprio do signo <“Mas há um tempo para recolher as pedras e outro para espalhá-las.” (Eclesiastes)> Partíamos do princípio da constância do significado, e para isso despejávamos este, tirando-o do parêntese. Mas já nas primeiras investigações o problema estava implícito. Se antes nossa tarefa era mostrar que havia de comum entre o “nó” e a memória lógica, agora consiste em mostrar a diferença que existe entre eles”* (Vigotski, 1996a – pp. 175 e 176).

Por um lado, é provável que sua ênfase na analogia entre o instrumento e o signo como mediadores (o primeiro da relação entre o homem e o objeto da transformação a ser operada em seu trabalho, e o segundo de um ser humano com outro ser humano no processo de comunicação social), fosse uma necessidade epistemológica em não tratar a significação de um modo idealista. Por outro lado, em seus trabalhos iniciais, Vigotski buscava se confrontar com o discurso reflexológico, mas não necessariamente dava conta de transpor os limites desse mesmo discurso. Mesmo num trabalho relativamente posterior, concluído em 1930-31, intitulado “A história do desenvolvimento das funções psicológicas superiores” (Vigotski, 1989c) o signo era ainda definido como “estímulo-meio”, ou “estímulo-auxiliar”, em contraposição aos chamados “estímulos-objetos” (os excitantes tal como definidos na reflexologia tradicional). Neste trabalho Vigotski propunha:

“Chamaremos *signos* aos estímulos-meios artificiais, introduzidos pelo homem na situação psicológica e que cumprem a função de auto-estimulação, dando a este

* Esta é uma tradução brasileira publicada pela Martins Fontes (feita a partir da versão espanhola publicada pela Visor) no espanhol (a partir do qual a tradução brasileira foi feita) está assim: “En los primeros trabajos ignorábamos que el significado es propio del signo. <“Pero hay un tiempo para recoger las piedras y otro para desparramarlas” (Eclesiastés)>. Partíamos del principio de la constancia del significado, y para ello despejábamos éste, lo sacábamos del paréntesis. Pero ya en las primeras investigaciones el problema del significado estaba implícito. Si antes nuestra tarea era mostrar lo común entre el “nudo” y la memoria lógica, ahora consiste en mostrar la diferencia que existe entre ellos” (Vigotski, 1991a – p. 121).

termo um sentido mais amplo e, ao mesmo tempo, mais exato que o habitual. Segundo nossa definição, todo estímulo convencional, artificialmente criado pelo homem e que constitui um meio para dominar o comportamento, alheio ou próprio, é um signo. Conseqüentemente, dois momentos são essenciais para o conceito de signo: sua origem e sua função. Examinaremos uma e outra com todo detalhe mais adiante. (...) Se a atividade fundamental e mais geral dos hemisférios cerebrais dos animais e no homem é a sinalização, a atividade fundamental e mais geral do homem que o diferencia do animal desde o ponto de vista psicológico, é a *significação*, ou seja, a criação e o emprego de signos. Usamos esta palavra em seu significado mais literal e exato; a *significação* é a criação e o emprego de signos, isto é, de sinais artificiais.” (Vigotski, 1989c – p. 122)

Vigotski pretendia escapar do paradigma estímulo-resposta ($S \rightarrow R$) propondo que entre estímulo e resposta o humano interpõe *ativamente* um estímulo mediador ($S \xrightarrow{X} R$), realizando, desta maneira, uma atividade impossível para qualquer outro animal. Tal mediador por sua vez, não poderia existir senão como realidade cultural, socialmente criada e historicamente transmitida e transformada de geração a geração. Esta idéia de signo como um estímulo mediador, criado culturalmente e interposto ativamente pelo humano em sua atividade, primeiro com relação a um outro e depois com relação a si próprio, foi muito produtiva para Vigotski, como um modo concreto de repensar noções como as de memória mediada, atenção voluntária, percepção e raciocínio. No entanto, como podemos notar na citação acima, tratava-se de uma noção incipiente, ainda muito instrumental de signo e de significação. Na verdade, a passagem deste modelo inicial a uma proposta semiótica mais elaborada não foi linear, mecânica ou abrupta, no percurso da obra de Vigotski, mas o que nos importa nesse momento é dizer que para pensar a palavra como signo propriamente humano Vigotski passou a colocar em jogo o caráter essencial do “significado”.

No texto “pensamento e palavra” de 1934, tido por Blanck (1984) como o último texto produzido por Vigotski, o significado, “do ponto de vista da psicologia”, é definido como “uma generalização ou conceito” (Vigotski, 1989e – p. 104). Na versão americana das Obras Escolhidas, do mesmo texto: “In psychological terms, however, word meaning is nothing other than generalization, that is, a concept. In essence, generalization and word meaning are synonyms”⁸² (Vigotski, 1987d – p. 244). Nesse caso a noção de “generaliza-

⁸² O que poderia ser traduzido da seguinte maneira: “Em termos psicológicos, contudo, o significado da palavra é nada mais do que uma generalização, isto é, um conceito. Em essência generalização e significado da palavra são sinônimos”.

ção” nos parece ser mais importante do que a de “conceito”, na medida em que o próprio Vigotski diz que há diferentes modos (ou “estruturas tipificadas”) de generalização, como o “sincretismo”, os “complexos”, e os “conceitos propriamente ditos” (ver Vigotski, 1989e – cap. 5). A palavra “generalização”, neste caso, também não é tomada como um termo reflexológico e/ou neurofisiológico elementar tal como na distinção pavloviana entre “generalização e discriminação” de diferentes modalidades de estímulos – pois tais termos no discurso reflexológico implicam processos diretos, não mediados e que não são exclusivos do psiquismo propriamente humano. No entanto, num texto anterior chamado “O problema da consciência”, ao qual também já vimos nos referindo no presente trabalho, o significado é definido como “a estrutura interna da operação do signo” (Vigotski, 1996 – p. 179). De uma maneira ou de outra, o significado coloca-se então como o próprio modo pelo qual o signo (e por excelência a “palavra”) proporciona determinadas generalizações da realidade, implica a forma pela qual o significante logra remeter ao referente. Por ser “generalização”, o significado pode ser concebido como um aspecto tanto da fala quanto do pensamento. Deste modo, para Vigotski, é o fato de implicar necessariamente um significado que permite que a “palavra” seja tomada como “um microcosmo da consciência humana” (Vigotski, 1989e – p. 132).

Cada palavra implica um modo de generalizar a realidade, de abstrair traços, comparar semelhanças e diferenças, um modo humano de nos situarmos no mundo. Para Vigotski, “qualquer palavra é já uma teoria” (1991b – p. 281), “dizer é igual a expor uma teoria” (1996a – p. 186) e, em alguns casos, a palavra é tratada por este autor como “uma pequena obra de arte” (1989e – p. 65). Em Peirce, na tríade “signo-interpretante-objeto” que define o signo como um todo, o “interpretante” pode ser considerado como um conceito próximo ao de “significado” tal como proposto por Vigotski (ver Pino, 1999)⁸³. O interpretante

⁸³ Não temos como afirmar de um modo mais rigoroso se o conceito de “significado” em Vigotski estaria mais próximo do “interpretante imediato”, do “interpretante dinâmico” ou do “interpretante em si”, no entanto, o conceito de “interpretante dinâmico” como respeitante à experiência efetiva que o signo produz para uma “mente interpretadora singular” nos parece mais próximo do conceito de “sentido” em Vigotski, do que do conceito de significado. Já a idéia de interpretante imediato como característica potencial, interior ao próprio signo, em conduzir a um determinado modo de interpretação mais do que a outro, nos parece próxima aos interesses estéticos literários de Vigotski, no sentido da forma da obra literária, contudo ainda como este potencial indefinido, e um tanto “formal”, o interpretante imediato parece ser insuficiente. Ao falarmos do interpretante em si, parece haver uma similaridade maior com a noção vigotskiana de significado, pois implica uma “generalização”, implica em tratar o particular como universal, remetendo infinitamente a outros signos, ou talvez a “contrapalavras” (como diz Bakhtin, 1992b – p. 132). A questão é complexa pois, até onde
[continua na próxima página]

compõe o próprio signo como um modo pelo qual se realiza sua organização interna solicitando do intérprete que tenda a compreender este mesmo signo prioritariamente em algumas direções e não em outras. Certamente, essa tendência não é, nem pode ser, absoluta, pois os significados para o mesmo signo são sempre múltiplos, no entanto, nessa *tendência* do signo a ser interpretado de determinada maneira, que o interpretante logra produzir, residia uma preocupação central de Vigotski em sua obra “Psicologia da Arte”, na qual “uma faceta mais relevante de sua análise foi a ênfase na dinâmica do modo como uma determinada experiência afetiva é gradualmente gerada pela estrutura da mensagem” (Valsiner e Van der Veer, 1996 – p. 37). Vigotski ocupou-se, na análise da obra literária, do modo pelo qual em seu material se produz uma relação entre conteúdo e forma que tende a conduzir o leitor prioritariamente a determinadas emoções e não a outras. De qualquer modo, o fato de Vigotski passar a destacar a importância do “signo” possuir um “significado” (o qual se produz socialmente) não implica em que dissocie o significado do significante, isto é, não há signo humano, enquanto tal, sem o significado, mas também não há significado humano, enquanto tal, sem colocar em jogo um significante e também um referente – os quais, por sua vez, também nunca poderão ser totalmente transparentes ou unívocos.

A linguagem como constitutiva dos papéis sociais

Feitas essas considerações iniciais sem intenção de fechar a discussão mas de auxiliar a situarmos dentro dela abrindo algumas possibilidades de diálogo, nos ocuparemos da questão de como entender as próprias relações sociais (das quais a consciência é função) enquanto linguagem, isto é, enquanto possíveis na justa medida em que é possível a significação propriamente humana. Para tanto, partiremos do problema, já esboçado anteriormente, de como se poderia definir o humano, enquanto tal, a partir de sua própria condição,

consequimos compreender, o interpretante em Peirce só se realiza na relação entre seus diferentes aspectos (imediate, dinâmico, em si) e também na relação com os demais componentes do signo. De qualquer modo as aproximações são interessantes e talvez, num estudo futuro, possam nos auxiliar a dar mais inteligibilidade aos conceitos com os quais Vigotski trabalhou, mas cujas nuances nem sempre explicitou.

e abordaremos o conceito de “jogo de papéis”, entendido como movimento de posicionamentos semióticos, isto é, como constituído de ações significativas, ações que criam significação e que se constituem no próprio ato de criar significação. Procuraremos trabalhar com o conceito de que os seres humanos unem-se uns aos outros na própria linguagem, mas não como sinônimo da idéia instrumental e/ou “ingênua” de “comunicação”, postulada à moda do paradigma “emissor-mensagem-receptor”, que Bakhtin (1992a) define brilhantemente como uma “ficção científica”. Gostaríamos, pelo contrário, de tentar definir a linguagem não simplesmente como um meio que permite que um ser humano se comunique com o outro, mas como a própria *ação social significativa* pela qual vai se tornando possível a existência de um “eu” e de um “outro”, numa relação histórica e culturalmente situada que implica o desempenho, a alternância e o choque entre papéis. Ou, dito de outra maneira, gostaríamos de tentar trabalhar com uma definição de linguagem como própria à constituição de um “drama”, num sentido vigotskiano para termo.

Do nosso ponto de vista, o problema primeiro que se coloca para Vigotski em anotações de 1929, que posteriormente foram editadas sob o título “Concrete Human Psychology”, é a questão de “o que é o humano”. E a psicologia do homem concreto se inscreve fundamentalmente, na produção de uma noção de que homens e mulheres não se reduzem à sua complexidade orgânica ou neurofuncional, muito embora não existam fora dela. A questão é que por mais aberto e dinâmico que seja o fluxo de nossas funções cerebrais, na constituição e entrelaçamento de múltiplos “sistemas funcionais”⁸⁴, não se pode definir uma *pessoa* apenas pelas vicissitudes de suas características orgânicas – não se tomarmos o orgânico como processo endógeno, imanente à sua própria estrutura. O orgânico (*stricto sensu*) é condição necessária, *sine-qua-non* para a existência humana, mas não suficiente. Não se trata de uma aversão ou um desprezo aos determinantes biológicos da vida humana, eles não deixam de ser imprescindíveis. No entanto, pelo seu próprio

⁸⁴ Termo criado pelo cientista russo Piotr Khuzmitch Anokhin, que permitiu superar em neurofisiologia a noção restrita de que a materialidade dos processos mentais seria totalmente passível de ser explicada em termos de conjuntos de arcos-reflexos. Os “sistemas funcionais” são formações neurofuncionais complexas, mutáveis e dinâmicas, implicam o conjunto de várias áreas cerebrais atuando em concerto, e permitem não reduzir as funções a estruturas anatômicas restritas. O conceito de “sistema funcional” é fundamental para revisão crítica feita por Luria quanto aos conceitos tradicionais de “função”, “localização” e “sintoma”, (Ver Luria, 1984 – p. 12-22).

caráter aberto, não são suficientes para definir todo o conteúdo da condição humana, trata-se de uma questão epistemológica de fundo e não de uma simples antipatia ideológica ao biologicismo.

Um anti-biologicismo exagerado, poderia implicar uma postura idealista que não é própria da obra de Vigotski – haja visto seu grande interesse pelo estudo do cérebro humano, e seus importantes “*insights*” nesse sentido (ver e.g. Vigotski, 1989d; e 1996b), desenvolvidos posteriormente por Luria⁸⁵. Mas a questão é que, em última análise, nossa própria constituição biológica em suas potencialidades e limitações, solicita que nos ampliemos para além dela (ver Luria, 1984; Wallon, 1981). Fatores estritamente orgânicos, como os metabolismos próprios a uma determinada doença, por exemplo, que podem ser diagnosticados de modo geral mediante um sintoma, não podem ser fundamentos para definir como é determinada *pessoa* que está doente. A especificidade da personalidade e da obra de um Dostoiévski, por exemplo, não poderia derivar diretamente do fato dele ter sido epilético, pois a epilepsia, em si, não poderia ser um critério *concreto* para definir o que há de específico no caráter deste homem, muito menos no que há de específico na forma e no conteúdo de sua obra. Em última análise, para a compreensão das relações de uma pessoa com uma doença, por exemplo, o mais significativo não seria “que doença a pessoa tem”, mas “que pessoa tem a doença”, ou seja, qual o sentido que tal doença tomará no conjunto de sua personalidade, a partir dos múltiplos significados sociais a ela atribuídos.⁸⁶

Do mesmo modo, para Vigotski o decisivo na constituição do humano não se restringe à dinâmica funcional endógena do cérebro de uma pessoa, é preciso entender *que pessoa*

⁸⁵ Os trabalhos de Oliver Sacks, inspirados na obra de Luria, são um bom exemplo de que a explicação neuropsicológica não tem necessariamente que se fazer reducionista, nem mecanicista. Sacks manteve correspondência íntima com Luria de 1973 até a morte deste neuropsicólogo soviético em 1977. E relata ter se inspirado em trabalhos de Luria como “The man with a shattered world” entre outros. Para escrever seu livro “Uma perna para se apoiar”, que o próprio Sacks define como uma espécie de “romance ou conto neurológico” baseado em experiência pessoal e fato neurológico, este autor diz ter sido “muito ajudado e incentivado por Luria” (Sacks, 1988 – p. 10), que em uma carta pessoal lhe disse “Por favor publique suas observações (...). Farei qualquer coisa para alterar a abordagem ‘veterinária’ aos distúrbios periféricos e para abrir caminho a uma medicina mais profunda e humana” (Luria, *apud* Sacks, 1988 – pp. 10-11). Deste modo, Sacks, que nos parece ser um médico nada mecanicista e um antropólogo nada idealista, considera Luria, discípulo de Vigotski, como “um pioneiro de uma medicina nova e mais profunda” (Idem – p. 11).

⁸⁶ Na defectologia vigotskiana este conceito também está presente de modo bastante marcante, num diálogo com Adler: o que configura uma efetiva relação entre “defeito” e “compensação” não são apenas leis biológicas de vicariança (como quando um rim sadio tende a substituir e compensar a função do outro degenerado), mas sim a sua mediação por sentidos e significados sociais (ver Kozulin, 1990 – cap. 6; Valsiner e Van der Veer, 1996 – cap. 4; e Vigotski, 1997b e 1997c).

tem este cérebro, pois “não se pode entender a atividade de *qualquer* aparelho neurológico *sem o homem. Este cérebro é o cérebro de um homem. Esta a mão de um homem.*” (1989b – p. 64, grifos no original). Argumento semelhante ao de Rubinshtein “O cérebro é somente *órgão* da atividade psíquica; o homem é o *sujeito* dessa atividade. Os sentimentos, como os pensamentos do homem, surgem na atividade do cérebro, mas quem ama ou odeia, quem entra no conhecimento do mundo e o transforma, é o homem, não seu cérebro” (Rubinshtein, 1968 – p. 10, grifos no original). O homem só pode ser compreendido se considerado por inteiro, ainda que em sua incompletude. Só pode ser captado como tal, mediante o movimento pelo qual, de corpo inteiro, passa a atribuir sentido para o mundo, para os outros e para toda a sua existência. Este movimento, em sua radicalidade, não pode ser deduzido diretamente das suas estruturas genético-moleculares, tampouco de leis fisiológicas elementares, nem mesmo de toda a complexa dinâmica interna do fluxo neurológico, muito embora este mesmo movimento não exista senão nessa mesma materialidade orgânica. A proposta é a de nos inquirirmos sobre as qualidades que o conjunto da vida humana adquire em sua materialidade histórica e que não podem ser deduzidas a partir das leis biológicas elementares que a constituem. O homem é corpo, e não existe fora do corpo, mas seu corpo, em movimento, existe de tal modo que não pode se reduzir às mesmas leis que definem a existência de outros corpos não humanos – pois é própria à materialidade da vida humana a produção de significação mediante processos que extrapolam os limites internos do organismo, pois necessitam de nexos “extracorticais” (como diz Luria, 1984) para se realizarem. Esta noção de que o homem não é só seu cérebro, pode ser vista como complementar ou compatível com a de Bakhtin quando diz que na palavra o humano se coloca de *corpo inteiro* ⁸⁷. No entanto, se homem não se define como tal apenas pela dinâmica de seu próprio organismo, nem por conta daquilo que está sob sua própria pele, como definir então o que é um ser humano enquanto ser singular? O que é uma pessoa?

Numa abordagem histórico-cultural, como temos dito, a questão da consciência é crucial para a definição daquilo que é propriamente humano. Mas a consciência, por sua vez,

⁸⁷ Ver citação na página 130 do presente trabalho.

também não é algo dado ao humano a partir do seu interior – nem de um modo transcendental, nem como uma derivação funcional direta de seus códigos genético-moleculares. A consciência emerge das relações sociais materiais intrinsecamente vinculadas à constituição da palavra significativa, do signo humano por excelência. O humano é um ser que trabalha, fala e brinca, podendo tornar-se consciente de sua própria condição e sendo capaz de projetar-se para além dela. O homem existe enquanto movimento de “*tornar-se*”. Por isso não se define por aquilo que é “em si”, “um corpo em si”, “um cérebro em si”, “uma doença em si”, “um movimento em si”. O humano se distingue dos outros animais porque sua existência deixa de ser apenas uma realidade material em si, na medida em que torna-se uma realidade material para si. Nessa concepção recapitulamos algumas idéias hegelianas (ver Kozulin, 1990). Mas em Vigotski o conceito hegeliano nos parece ser redimensionado, porque o caminho que vai do *em si* ao *para si* passa inevitavelmente por um *para o outro* – pela mediação material de um processo de significação.

Este “outro”, quando pensamos na relação de uma criança com um adulto ou com alguém “mais experiente”, é porta-voz das tradições e contradições de uma cultura. Mas é durante toda a vida que o humano vai tornando aspectos *em si* de sua existência em aspectos *para si*, mediante a relação com os outros. Não sabemos como é em russo, não temos acesso ao texto original, mas este “para o outro”, no nosso entendimento, pode ter tanto o significado de “a partir do ponto de vista do outro” (no sentido de que antes de eu me definir tal como sou, um outro me define tal como ele interpreta que sou), quanto o significado de “na direção do outro” (no sentido de que me defino enquanto tal na medida em que me pronuncio e/ou me posiciono frente ao outro, em direção de um outro, como “Pedro” ao referir-se a “Paulo”⁸⁸). Desse modo, na perspectiva de Vigotski, um ser humano concreto define-se como “*a personalidade social de uma pessoa. Uma pessoa como um membro de um grupo social específico. Como uma unidade social definida. Como um ser em si próprio - para os outros e - para si próprio.*” (Vigotski, 1989b – p. 64, grifos no original). Para que se seja membro de uma “unidade social definida” é preciso que se esteja nela de corpo inteiro, no entanto, não é imanente ao próprio corpo de cada indivíduo a

⁸⁸ Ver páginas 105 e 106 do presente trabalho.

definição de todos os modos de relação possíveis nesta unidade social – a qual implica modos socialmente criados de estabelecimento e alternância de lugares e papéis sociais.

No nosso ponto de vista, toda a trama da psicologia concreta relaciona-se então com o modo pelo qual pode se estabelecer um movimento de transição do *em si* ao *para si* mediante um *para o outro*. Este *para o outro* implica relações sociais, de algum modo, já estabelecidas: modos de relacionamento entre as pessoas, socialmente criados e mantidos em/por determinados grupos e/ou instituições sociais. Mas torna-se importante pensar essa mesma trama não necessariamente como uma derivação mecânica de modos de relação reificados. Ao invés de dizer que o *para si* “deriva” do *para o outro*, a partir de relações sociais já existentes, pode ser mais apropriado dizer que o *para si* emerge na justa medida em que o humano passa a inserir-se e/ou a ser inserido nessas mesmas relações sociais, como integrante delas, e isto ocorre desde bem cedo na vida de cada um. Contudo, o problema está justamente em como podemos compreender essa transição “do *em si* ao *para si*”, passando pelo “*para o outro*”, ou melhor, em como podemos compreender o movimento em que: o modo pelo qual o “*em si*” se dirige “*para o outro*”, e é interpretado “*pelo outro*”, passa a definir uma relação em que o “*em si*” torna-se “*para si*”. Como pode o fato de “um outro” interpretar socialmente aquilo que alguém “é” ou “vem a ser”, contribuir para que esse alguém passe também a interpretar-se “naquilo que se é” ou “naquilo em que vem a ser”? De fato, nem tudo o que é interpretado por alguém poderá passar a interpretar-se por si mesmo. Há realidades em si que não podem tornar-se realidades para si, por mais que sejam realidades “para alguém” ou para um “outro” – há realidades que só podem ser interpretadas mas não podem interpretar-se

O problema está em compreender esta composição do “para si” a partir do “para outro”, e também em compreender como se constitui a “unidade social definida” pela qual a pessoa se define enquanto membro de um grupo social específico – na conjunção destas três dimensões “em si; para o outro; e para si”. Podemos dizer que em 1934, principalmente em “pensamento e palavra”, a ênfase de Vigotski na compreensão dessas transições do “para o outro” ao “para si” e vice-versa será prioritariamente tratada em termos da mediação do significado da palavra: um signo que era “para o outro” torna-se signo “para

si”; uma fala cuja origem só pode ser social, torna-se fala interior e assim tornando-se, continua sendo ainda social em sua própria dinâmica de funcionamento, embora a “fala interior” venha a apresentar transformações estruturais importantes com relação à “fala exterior” (em seguida trataremos dessa abordagem). Contudo, a contribuição da psicologia concreta pode ser melhor explorada em termos do estabelecimento das relações no interior da “unidade social definida” de que falamos, e que se coloca como uma unidade contraditória no posicionamento de diferentes papéis sociais. E a pergunta que se coloca nesse momento é a de como entender estes papéis, como entender essa dinâmica de uma unidade social que possibilita que um ser humano singular passe a enxergar-se enquanto tal, passe a atribuir sentido à sua própria existência, a constituir um sentido “*para si*”.

Nossa interpretação é a de que um “papel” como tal, implica a constituição de uma “palavra” que se dirige a alguém, enquanto “ação significativa”. Uma palavra “de corpo inteiro”, por assim dizer, ou o corpo inteiro como o significante da palavra, como o “em si” do signo (que como tal não pode ser apenas *em si*, mas é sempre também: *para um outro*, um intérprete; *com relação a algo*, a um referente; e *de alguma forma*, por intermédio de algum modo de generalização). Um “corpo inteiro” não como corpo-coisa, corpo-máquina, ou corpo-objeto, mas antes como uma unidade subjetivo-objetiva, num movimento que produz significação, ou melhor: que se produz enquanto significação. Seria na palavra e enquanto palavra que os papéis dos outros diante de nós vão configurando e solicitando um possível lugar para nós diante deles, tanto quanto é na palavra e enquanto palavra que o nosso posicionamento diante dos outros vai nos possibilitando um posicionamento diante de nós mesmos, num grupo social, num determinado horizonte cultural. E assim vamos constituindo nossas visões de mundo, o conjunto de nossas personalidades enquanto tramas de sentidos possíveis. No nosso modo de entender, o jogo de um papel só se torna possível na medida em que envolve a criação de significados e sentidos, na própria ação humana que se realiza na palavra e pela palavra.

Podemos pensar esta questão mediante os estudos de Vigotski (1989a) sobre a brincadeira das crianças, na gênese da imaginação. No jogo opera-se a constituição de um conceito, ou melhor, de uma *generalização*, que possibilita fazer de uma vassoura um

cavalo, sem que este se confunda com aquela. O geral e o específico acontecem ali ao mesmo tempo, ocorre uma duplicação que só é possível como signo, sendo este um dos modos pelos quais se realiza o processo da consciência como conhecimento do conhecimento. No entanto, no exemplo da brincadeira, isso não ocorre apenas com relação à transição para a predominância do significado sobre o objeto, mas também com relação à transição para a predominância do significado sobre a ação realizada com relação àquele objeto, e/ou com relação a outras pessoas. A rigor, trata-se sempre de uma ação com relação a pessoas. Mesmo ao brincar com o “cavalinho”, trata-se de assumir uma ação humana com relação ao objeto, uma ação de “cavalgar”, de “cuidar”, “dar ração”, etc. No caso das irmãs que brincam de irmãs, é um significado o que está em jogo, numa palavra de corpo inteiro: “vou ser a irmã”. Enquanto brincam as crianças não confundem o “ser irmã” na brincadeira, com o ser “irmã” fora da brincadeira. Não confundem mas relacionam, e relacionam porque num signo isso se faz possível. Para Vigotski, ainda que um jogo possa realizar um desejo ou proporcionar um prazer, sua essência não reside na satisfação de um desejo irrealizado, nem na sensação de prazer, mas em criar uma situação imaginária, pois trata-se antes de mais nada, da emergência de um novo processo sócio.

O jogo é um movimento semiótico que pode permitir que nós nos desloquemos de nossas experiências imediatas, e das funções mais icônicas ou indiciárias de nossas palavras e ações, ou dos objetos ao nosso redor – ainda que nunca nos dissociemos totalmente de tais funções. No jogo emerge um símbolo, um signo arbitrário, uma opção e uma substituição definidas culturalmente, e no símbolo, como diz Peirce, caracteriza-se o humano. Recorrendo às notas de Vigotski enviadas a Elkonin em abril de 1933, encontramos uma conclusão mais direta do que esta nossa relação “jogo–símbolo, símbolo–homem”. Vigotski diz simplesmente: “no jogo *ecce homo*”^{*} (1980 – p. 277). Deste modo, retornando da questão da brincadeira, enquanto jogo de papéis, para a questão geral do processo de representação de papéis, pode-se dizer que a leitura vigotskiana o concebe, na criação das personalidades individuais, como um movimento semiótico. No entanto, não se trata apenas disso, pois na medida em que cada ser humano vai se posicionando no mundo

* No jogo “eis o homem”.

com relação a outras pessoas de modo a assumir diante delas e diante de si determinados papéis, não apenas na brincadeira (“vou ser a irmã”) como também fora dela (“vou ser mãe”, “eu sou o pai”, “sou seu filho”), vão se estabelecendo relações de conflito para uma mesma pessoa e também, indissociavelmente, para uma mesma e polissêmica palavra.

Um outro exemplo, proposto por Vigotski, tão paradigmático quanto o das irmãs que jogam o papel de irmãs, mas neste caso aparentemente fictício, é o de “um juiz com relação a sua esposa”. Trata-se de uma demonstração muito contundente do conceito de “drama” tal como concebido na psicologia concreta vigotskiana. Neste exemplo, uma mesma pessoa precisa se posicionar quanto a uma mesma situação a partir de dois papéis distintos. Mas não apenas distintos como também opostos, e não apenas opostos como também antagônicos, inconciliáveis. Um juiz precisa julgar sua própria esposa. De um lugar, *assumindo um papel profissional*, as paixões de um juiz subordinam-se ao seu pensamento: “como uma pessoa, eu compreendo, como um juiz, eu julgo” (Vigotski, 1989b – p. 70). De outro lugar, *assumindo um papel familiar*, a hierarquia se inverte e suas paixões passam ao primeiro plano “eu sei que ela é má, mas eu a amo” (Vigotski, idem – idem). No teatro e na literatura, o drama⁸⁹ é um gênero em que o trágico e cômico se misturam configurando algo mais próximo da vida tal como ela é. No caso da constituição da personalidade do juiz, o “drama” se configura no cruzamento tenso entre aquelas hierarquias discrepantes numa mesma pessoa: “eu sei que ela é má, mas eu a amo; eu a compreendo, mas a condeno. O que prevalecerá?” (Vigotski, idem – idem).

Pode tratar-se de um exemplo um tanto formal ou artificial, mas não deixa de ser uma metáfora muito produtiva para pensarmos a constituição real da vida de todas as pessoas e de cada ser humano singular. A diversidade de relações que estabelecemos, das posições que precisamos assumir, e os limites imanentes à nossa própria condição na impossibili-

⁸⁹ “Drama: 1. Nome genérico de uma composição literária dialogada, em que se representa uma ação pelos personagens eleitos pelo poeta. 2. Ação lastimosa destinada a ser representada no teatro, em verso, ou em prosa. 3. Gênero misto entre a tragédia e a comédia. 4. Acontecimentos complicados e desgraçados, que logram ter como consequência uma catástrofe. Etimologicamente, drama deriva de δράμα, ação, por oposição aos recitais da epopéia e aos cantos do gênero lírico. O drama se distingue da tragédia e da comédia pela mescla que faz com os elementos de uma e de outra. Provoca riso e lágrimas. Contrapõe o sublime e o grotesco. Excita as emoções dolorosas e agradáveis. Ou seja, apresenta aos espectadores *a vida mesma*, pois nesta não apenas há dores nem apenas gozos, nem sempre bondades, nem sempre maldades; de tudo um pouco; e resumindo tal mescla, realismo, humanidade” (Sanz de Robles, 1949 – p. 370)

dade de darmos conta de todos os fatores que determinam nossos lugares no mundo apresenta-se como algo real e irrefutável. Dentro dessa concepção, uma das contribuições fundamentais das notas de 1929 é a de marcar uma dinâmica de *tensões* que são constitutivas do jogo de papéis sociais, e portanto das personalidades individuais. É nestas tensões, e apenas nelas, que nossas personalidades podem se constituir. Estas tensões são então simultaneamente imanentes às palavras que marcam nossos lugares no mundo. Estes lugares se sobrepõem e entram em choque, alguns hegemonomizam e outros se subordinam, nunca poderão estar totalmente dissociados nem plenamente conciliados. De modo que se a vida social é luta, nossas personalidades também o são, tanto quanto o são todos os signos mediante os quais elas se constituem. Nessas lutas se confrontam “sistemas de valores”, e se constituem “visões de mundo” materializadas em diferentes modos de construir, manter ou transformar realidades humanas.

Estas tensões entre papéis são então inerentes aos próprios *sentidos* que a eles vamos atribuindo, e que para nós mesmos nos atribuímos ao assumi-los. Até porque os próprios papéis, enquanto tais, só existem como significados sociais contraditórios. Nossos signos vão sendo o lugar, por excelência, do conflito – entendido este conflito como algo também propriamente humano. De modo que o homem realiza o seu *para si* como uma tensão tão intensa quanto aquela que se produz na sobreposição de diferentes lugares em que se posiciona *para o outro*, e/ou em que é posicionado “*pelo outro*”. Na verdade, o posicionamento não é algo determinado de fora dele próprio, o posicionamento só ocorre enquanto nos posicionamos. Ainda que sempre haja modos de relações sociais mais ou menos cristalizados em diferentes instituições públicas e/ou privadas, e ainda que a discussão sobre a constituição desses modos certamente seja de vital importância epistemológica, ética e política, a questão é que eles não se estabelecem senão estabelecendo-se. Mas o que nos importa discutir nesse momento, é uma tensão constitutiva na própria significação que alguém passará a atribuir para si. E desse modo a luta se coloca como algo que é imanente à própria significação humana. As tensões entre nossos signos, ou de nossos próprios signos com eles mesmos, seriam assim tão vivas e tão reais quanto as tensões que emergem de qualquer posicionamento social concreto, frente a outras pessoas de carne e osso que nos interpelem e a quem simultaneamente passamos a interpelar. Ao mesmo

tempo, as tensões reais, no sentido propriamente humano, entre as pessoas, só podem existir como confrontos entre diferentes significações. Para Vigotski, esta tensão é propriamente humana (ora, nenhum animal passaria pelo mesmo que passa o juiz com relação à sua esposa): “*um drama verdadeiramente cheio de conflito interior é impossível nos sistemas orgânicos*” (Vigotski, 1989b – p. 67, grifo no original). Essa elaboração é fundamental, pois se está justamente buscando uma psicologia *humana* do homem (não física, não biológica, nem metafísica) – este é um significado redundante e fundamental da Psicologia Concreta.

Tais lutas e conflitos não têm paralelo entre os outros animais, não se reduzem aos nossos aparatos neurofuncionais elementares, nem podem se restringir ao equilíbrio ou desequilíbrio de nossas energias endógenas, sejam elas tomadas no seu aspecto de energias sexuais, ou não. Sendo assim, a psicologia se humaniza. Ao desprender-se da “zoopsicologia”, na qual buscou legitimidade enquanto discurso científico, o conhecimento psicológico poderá tornar-se “psicologia concreta”. Segundo Vigotski, “este é o sentido do artigo de Politzer. Esta é a essência do ‘drama’ (...). Para Politzer, não existe uma fórmula comum para a psicologia dos animais e a dos humanos. *Ecce homo*” (1989b – p. 72). No drama, “eis o homem” – como no jogo de papéis, e o drama é também jogo de papéis. De modo que a chamada dinâmica sistêmica das funções psíquicas superiores implica um confronto, uma luta, tão intensa em cada pessoa, quanto as lutas e tensões que se estabelecem entre pessoas reais em diferentes situações. Isso não acontece desse modo porque o indivíduo seja um reflexo direto de um meio, mas porque é ele mesmo parte constitutiva de seu próprio meio, na dinâmica de contradições que este meio possui enquanto jogo de estabelecimento e alternância de papéis, em relações micro ou macro políticas, em relações que envolvem jogos de poder e nas quais podem configurar-se combates e alianças.

Segundo Vigotski, as “relações geneticamente sociais, *relações reais entre as pessoas*, subjazem a todas as funções superiores e suas relações” (1989b – p. 58 – grifo nosso). De modo que as funções psíquicas passam a existir como luta em cada um de nós, na mesma medida em que participamos de diferentes relações sociais que se configuram como luta –

numa dinâmica interconstitutiva. No entanto, as contradições que vivemos não são exatamente apenas discrepâncias entre “discursos” e “realidade”, são discrepâncias da realidade consigo mesma e dos discursos com eles mesmos enquanto constituídos e constitutivos de uma mesma, múltipla e contraditória unidade social. Se entendermos assim, não será preciso inserir *ad hoc* uma “resistência” do indivíduo ao social, para nos esquivarmos de um determinismo sociológico, pois o próprio mundo social comportará também lutas, alianças, resistências, rendições e acordos. E o próprio ser humano singular só se posiciona enquanto indivíduo na trama das relações sociais, o indivíduo, entendido como tal é, ele mesmo, um desdobramento de relações sociais – as quais não existem senão enquanto atividade significativa, concreta, dinâmica e contraditória.

A linguagem como contraponto ao paralelismo sócio-psíquico

A relação fundante entre as “funções psíquicas superiores”, ou seja, propriamente humanas, e as “relações sociais” (em seus diversos planos) não se pauta num simples paralelismo, nem se reduz a uma simples comparação formal. Não se trata apenas de que uma função, tal como tradicionalmente concebida, como a memória, por exemplo, inverta sua relação de predominância frente a uma outra como o pensamento, da mesma maneira que um “escravo” pode inverter sua posição tornando-se “senhor”. Esta comparação, enquanto metáfora não só é possível como pode ser pertinente, mas também corre o risco de configurar uma espécie de paralelismo sócio-psíquico, ou psico-social, postulando que “o psíquico é tal e qual o social”, contudo sem deixar de afirmar uma *dualidade* em que o psíquico continua sendo “inerentemente psíquico” e o social continua sendo “inerentemente social”, ambos concebidos como instâncias autônomas e impenetráveis ainda que semelhantes. Entendemos que a concepção de Vigotski possibilita-nos contrapor este paralelismo na mesma medida em que não atina com um conceito tradicional de “função psicológica” (ou “função psíquica”). Neste autor, as funções psíquicas não são vistas como capacidades inerentes ao indivíduo que porventura funcionam “do mesmo modo” que as relações entre pessoas, inerentes à sociedade. Pelo contrário, as funções ou processos

psíquicos não são pessoas, nem as pessoas são uma simples soma de funções (ou “processos mentais”, tal como tradicionalmente entendidos). Além disso, as pessoas como tais não são exatamente “sociedades”. A questão, ao que nos parece, é posta de um modo mais radical: as funções psíquicas, em Vigotski, são tomadas como movimentos que se constituem “em função” de relações sociais, e inalienáveis destas relações.

É na própria relação social que a “memória”, o “raciocínio”, a “atenção” ou a “percepção” ganham forma e/ou tornam-se relevantes (ou não) para uma pessoa concreta, sendo elas mesmas processos semioticamente mediados e constituídos *como* práticas culturais, e sendo também elas mesmas processos que podem ser mais ou menos favorecidos em função das configurações ideológicas de cada cultura. Para exemplificar isso vale lembrar o exemplo de Vigotski (1989b; 1996b) quando fala do cafre, que quando vai tomar uma decisão não diz “vou pensar”, ou “vou refletir”, mas sim “vou sonhar”, ou melhor “verei isto em sonhos” (Vigotski, 1996b – p. 115). O sonho só ganha função, assume um papel, no contexto de uma “unidade social definida”, onde ele se coloca, antes de mais nada, como o sonho de alguém, um sonho que tem um significado para os outros e para a própria pessoa. Em determinadas práticas psicoterapêuticas, um sonho pode assumir o papel de dizer algo essencial sobre a vida de alguém, em outras práticas o “mesmo” sonho pode ser tomado de um modo bem distinto e não ganhar nenhum destaque especial, em outras ainda poderá ser tratado como sinal de sorte, de mal agouro, ou como pista para uma aposta, uma conquista, um empreendimento. Um mesmo sonho nunca será o mesmo, porque as relações sociais serão outras. O que é mais relevante, nesta perspectiva, não é um “sonho”, um “delírio”, ou um “chiste” em si, mas o papel que tais coisas tomam na dinâmica da personalidade, sendo esta entendida como uma unidade contraditória, num drama concreto. O que é mais relevante é o que as coisas significam para os seres humanos numa dada cultura.

A concepção vigotskiana quanto ao entrelaçamento das linhas biológicas e culturais no desenvolvimento humano enfatiza a transição genética do domínio de funções imediatas (ditas “inferiores” ou “elementares”) ao domínio das funções mediadas (ditas “superiores” ou “complexas”) – James Wertsch dá uma explicação bastante clara e detalhada sobre

isso (ver Wertsch, 1989). E um exemplo clássico disso, no discurso vigotskiano, é o de que no início, para uma criança, “pensar é lembrar”, mas posteriormente “lembrar será pensar”, em função de um movimento que transforma tanto a memória quanto o pensamento mediante o signo (Vigotski 1989a – cap. 3). Mas este modo de pensar, por si só, ainda não configura uma psicologia concreta, pois a questão não pode se esgotar na idéia de que “uma luta entre pessoas implica uma luta entre funções” – não se estas funções forem tomadas de um modo tradicional, nem se esta afirmação for tomada como um paralelismo. Trata-se antes de atribuir um significado novo para as funções psíquicas, pois elas não se dão no vazio, não são formas universais estabelecidas por leis metafísicas ou por códigos genético-moleculares, às quais os conteúdos sociais se encaixariam ou deixariam de se encaixar, de um modo ou de outro.

Para Vigotski os próprios conteúdos também estão implicados na constituição das funções, pois não há pensamento puro ou sem conteúdos: “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). O pensamento é sempre preenchido de uma dimensão semântica e sensível, relativa a determinado universo social materialmente tangível, no qual as palavras existem, de onde surgem e no qual se movimentam em diferentes direções. As palavras não são apenas uma forma de generalização, mas um modo de generalização socialmente criado que opera sempre com determinados conteúdos historicamente situados:

“Com efeito, os conceitos não são senão percepções processadas e idéias. Em suma, o pensamento é precedido de sensações, percepções, idéias, etc., e não o contrário. Até mesmo o próprio pensamento, no sentido de uma capacidade superior de formar conceitos e categorias, é um produto do desenvolvimento histórico.” (Vigotski, 1989b – p. 67)

Se é assim, duas formulações essenciais se conjugam de modo indissociável: (a) a de que as próprias formas de raciocínio, de generalização do real, de memorização, cálculo, escrita, entre outras, são constituídas histórica e culturalmente de/por relações sociais; e (b) a de que estas formas não podem existir senão operando com um determinado material e remetendo e/ou sendo atravessadas por um determinado conteúdo, que na trama das

relações sociais possui um determinado valor ideológico e/ou cultural, sendo este conteúdo também constitutivo das formas e não simplesmente a elas adequado *a posteriori*.

As formas de pensamento implicam procedimentos que não nascem com cada ser humano, em suas estruturas neurofuncionais elementares, mas são criadas em relações que se dão *para além* das fronteiras de cada cérebro (individualmente considerado), em relações das quais nos apropriamos na mesma medida em que nelas vamos nos posicionando, de corpo inteiro e em contigüidade e confronto com outros corpos. Nos inscrevemos em relações que o próprio humano cria e recria culturalmente, na fala, na escrita, na arquitetura, na física, na matemática, no mundo do trabalho e das artes, na filosofia, na política, nas religiões, em/enquanto diferentes instituições sociais. Também são criadas e recriadas culturalmente as diferentes formas de construir nossos argumentos (como os silogismos e o “*modus ponens*”, entre tantas outras), tanto quanto diferentes práticas mnemotécnicas, e os diferentes modos de operar com quantidades (quipos, contas, cálculos), ou ainda os procedimentos formais da arte literária (como a métrica, a rima e toda a organização sintática da poesia e da prosa), entre tantas outras formas de produzirmos e reproduzirmos a cultura. Isto porque não há como o *Homo sapiens* garantir sua própria existência sem tais realidades criadas culturalmente, compostas por inumeráveis e anônimos criadores, artífices, operários, retóricos, narradores, ao longo de incontáveis gerações. São realidades que não podem se inscrever em nossos códigos genético-moleculares, nem podem transformar-se num *a priori* do desenvolvimento de cada indivíduo de nossa espécie.

E, assim sendo, na perspectiva da teoria histórico-cultural, não há formas *a priori* para as funções propriamente humanas. Tudo que se faz propriamente humano deriva justamente de nossa radical abertura ao que há de vir e compõe-se em tramas de sentido, historicamente produzidas principalmente mediante a “palavra”, se ela puder ser concebida não como um “lógos” abstrato e transcendente, mas como movimento material imanente às relações sociais em suas contradições. De modo que a criação e recriação, histórica e cultural, de diversos procedimentos e formas de funcionamento psicológico é indissociável dos seus próprios conteúdos semióticos, semânticos, ideológicos (no sentido bakhtiniano do

termo). Não é importante apenas o modo de funcionamento da memória como tal, ou um modo de raciocínio como tal (embora sem um modo de lembrar ou pensar não haja como pensar ou lembrar), mas também, e fundamentalmente, o que se pensa, e do que se recorda. A própria percepção do mundo mediante a palavra, está relacionada com o conteúdo e relevância daquilo que está sendo categorizado dentro de determinada cultura (vide o exemplo das várias palavras para “branco” entre os esquimós). E o próprio modo de realizar uma argumentação é mais ou menos valorizado em função do lugar social em que ela se coloca: uma exposição formal silogística entre camponeses uzbéks no período pós-revolucionário na União Soviética, não era, a rigor, “incompreensível”, mas antes tomada como inaceitável, posto que desprovida de valor (ver Luria, 1992). Sendo assim, as próprias formas, culturalmente criadas, de funcionamento psicológico, são elas mesmas constituídas e reconstituídas de modo indissociável com o seu conteúdo, sua semântica, seu valor ideológico – que se constitui numa determinada “unidade social definida”, situada mediante a palavra num posicionamento de papéis, relações de trabalho e de poder.

Tudo que no humano é função de sua consciência, ou seja, tudo que no seu psiquismo passa a ser mediado por uma significação só possível pela palavra e na palavra, é por conseguinte função de relações sociais, de modo que este é o estrato da realidade do qual a consciência é função. Mediante a materialidade e a dinâmica da palavra (em sua forma, material e conteúdo), as relações sociais se realizam (em seu caráter situado, múltiplo e contraditório) fazendo com que as ditas funções psicológicas sejam necessariamente investidas de sentido. Se é assim, a função das palavras não pode se restringir às relações sintáticas, aos contornos morfológicos, nem mesmo apenas a uma simples função de “convenção social”⁹⁰, pois as palavras estão amalgamadas à gênese de todas as funções psíquicas propriamente humanas, as quais não existem sem conteúdo semântico, nem fora de relações políticas e/ou micropolíticas entre as pessoas. O conteúdo é um critério inalienável de constituição de uma palavra, tanto quanto o estabelecimento de relações, posições e papéis sociais, na medida em que a palavra materializa-se com a função de

⁹⁰ Não se a afirmação do caráter “convencional” for uma forma de dizer que as palavras são apenas “rótulos” para coisas, ações ou processos cuja compreensão real só poderia residir em leis estruturais que conformam uma dinâmica sistêmica endógena.

mobilizar um outro em alguma direção. Ao mesmo tempo, esta função se constitui num ato tenso de nos posicionarmos diante de diferentes “outros”, de modo a passarmos a nos posicionar conseqüentemente também diante de nós mesmos. Nas palavras significativas se estabelecem ou se invertem papéis, estabilizam-se ou desestabilizam-se áreas do sentido. Elas solicitam réplicas e apreciações, são atos de coerção e de emancipação e, nesse sentido, constituem o “drama” da vida propriamente humana.

Para darmos este lugar central à palavra, dizendo que o homem concreto reside nela e apenas nela, é preciso tomá-la em toda sua materialidade, na constituição de tramas inter-semióticas que se realiza numa enunciação concreta. Uma vez que o fazemos, torna-se necessário radicalizar a questão da vinculação entre os conteúdos das relações sociais e o modo de organização das funções psíquicas propriamente humanas. Deste modo não haverá apenas um paralelo abstrato, “metafórico”, entre as relações sociais e as funções mentais, mas uma relação concreta, “literal”, de interconstituição. Na medida em que os jogos de papéis estão amalgamados aos próprios conteúdos das palavras, não há como assumir papéis sem que se designe com palavras estes mesmos papéis. Papéis sociais seriam tomados assim como significações em luta, sendo essas mesmas significações aquilo que conforma, ou enforma, as chamadas funções psíquicas, as quais não podem existir no vazio como formas puras ou *a priori*. As relações sociais, por sua vez, também não existem no vazio, como algo abstrato a cada ser humano real. Tanto as relações sociais quanto as funções psíquicas que delas/nelas se desdobram, participam de uma mesma concretude, tensa, múltipla, inacabada, enquanto processo de significação, enquanto processo semiótico, constituído historicamente. A luta inerente à alternância de papéis, e portanto à própria constituição do significado das palavras nas quais estes papéis podem se definir, é constitutiva: de nossa *consciência* como “diálogo”, como “dialogia”, como “dupla” palavra (múltipla e contraditória); de nossa *personalidade* como “drama”; e de nossa *visão de mundo* como “composição de sentido”. Se pudermos falar da questão de uma “singularidade” possível para cada ser humano em sua “personalidade”, isso significará falar desta singularidade como luta e movimento entre papéis numa mesma pessoa, luta que por sua vez estrutura as próprias funções mentais – que não preservam mais uma independência formal como se propõe nas psicologias tradicionais, funcionalistas,

estruturalistas ou mentalistas. Coloca-se assim uma possibilidade de tratar a singularidade de um modo distinto daquele hegemônico no discurso moderno.

Desta maneira, no nosso modo de entender, a abordagem histórico-cultural postula, de um modo radical, as relações interconstitutivas entre conteúdo, forma e material nas funções psíquicas propriamente humanas. O psíquico se constitui numa dinâmica indissociável entre: (1) diferentes conteúdos ideológicos e (2) diferentes modos de operar com eles; ambos só realizáveis nas (3) diferentes materialidades sógnicas postas em jogo numa relação social real. E esta indissociabilidade é fundamental, pois uma precedência do primeiro aspecto poderia levar a uma visão “idealista” do processo de significação, enquanto a precedência do segundo poderia levar a uma visão “formalista” deste mesmo processo e a precedência do terceiro poderia levar a uma visão “instrumentalista”. Em busca de uma contraposição tanto ao idealismo quanto ao formalismo e ao instrumentalismo, coloca-se a necessidade de se pensar uma relação dialética entre os conteúdos em luta que configuram a dinâmica da personalidade e os chamados processos psíquicos, na dinâmica da materialidade do signo. Nas notas de 1929, Vigotski, na esteira de Politzer, pretende propor uma psicologia que opte prioritariamente por conteúdos concretos e não por processos abstratos. Isto parece nos colocar diante do conceito de que por mais que tratemos dos *processos* mentais como sistemas funcionais abertos e inter-cambiantes, isto ainda não é suficiente para definir o que de fato é, ou vem a ser, um homem ou uma mulher.

Mas como falar dos processos psicológicos e de seus conteúdos ideológicos, se aqueles são constituídos por estes, mas estes também não existem fora daqueles? Uma saída pode residir no fato de que o próprio *modo pelo qual os processos se constituem* não precisa ser tratado como uma estruturação lógica e/ou como forma abstrata e universal. Não precisaríamos cair nem num reducionismo semântico nem num reducionismo sintático, mas seria interessante pensarmos num movimento integrado entre sintaxe e semântica, ou seja, num movimento pragmático⁹¹, entendido como acontecendo no interior de uma relação de

⁹¹ A palavra “pragmática”, aqui implica não a noção de “utilitarista”, ou “instrumentalista”, mas é tomada no sentido, sistematizado por Moris (1976), de “pragmática” como respeitante à relação entre o “signo” e o “interpretante”; do mesmo [continua na próxima página]

interlocução situada, na qual a significação propriamente humana se constitui, onde palavra se materializa e onde as pessoas vão assumindo determinados papéis. Cabe perguntar não só “de que lugar se pronuncia a palavra” mas também, e fundamentalmente “a quem ela se dirige”, “a que ela se refere” e em “que condições”, pois estes lugares e direções não são fixos, não estão estruturados de uma vez por todas. Quem primeiro valoriza ou desvaloriza o pensamento, a memória, ou um sonho não é um sujeito transcendente ao mundo e/ou imanente a si próprio, pelo contrário é antes uma dinâmica de relações sociais, que envolve instituições e grupos de pessoas reais. A individualidade não é um fundamento primeiro para a vida social, mas também não se opõe ontologicamente a ela, posto que nela e dela se desdobra e se constitui. As relações entre um ser humano singular e a trama social em que se constitui como tal, enquanto “para si”, não são simplesmente relações de “interação” entre instâncias duais. Pelo contrário: a consciência individual emerge no próprio surgimento do reconhecimento de um “outro”, na relação social enquanto tal, enquanto papel, enquanto palavra, na dinâmica de uma “unidade social definida”. Tal como entendemos, coloca-se assim uma postura que confronta e se diferencia radicalmente de um simples paralelismo psico-social ou sócio-psíquico.

modo que a “semântica” diz respeito à relação entre o “signo” e o “objeto”, e a “sintaxe” diz respeito às relações do “signo” com o próprio “signo” (ver Teixeira Coelho, 1990). Nesse sentido, se o significado (e/ou o interpretante) proporciona uma ligação entre significante e referente, atrevemo-nos a dizer que o movimento pragmático (isto é, de constituição do significado e/ou de interpretação e formação do sentido) articula o semântico e o sintático. Contudo, em alguns casos a própria noção de “semântica” pode ser tomada justamente num sentido próximo àquele que estamos propondo. Trata-se de definir, em cada caso, o que se está entendendo por “semântica” e o que se está entendendo por “pragmática”. Tendemos a preferir o termo “pragmática” no sentido de que implica um conceito triádico de signo, marcando uma distinção com relação às concepções estruturalistas mais convencionais que tendem a tratar o signo de modo binário, nas relações entre significante e significado, excluindo a possibilidade de ser o referente algo pertencente ao que é próprio da linguagem, e preferindo tratar a linguagem em suas formas gerais e abstratas. Em função de não atinarmos com essa concepção (criticada intensamente por Bakhtin, 1992b – em todo o livro mas principalmente no capítulo 4) temos preferido falar de “pragmática”, contudo não é a questão terminológica por si só o que nos importa prioritariamente, pois entendemos que os próprios termos só ganham sentido num horizonte mais amplo de práticas sociais, e portanto, de significação. No mais, não cremos que esta discussão, tanto quanto todas aquelas que vimos esboçando, esteja fechada.

A linguagem e a dinâmica dos sistemas psicológicos

Uma melhor conceituação sobre o caráter semiótico dos papéis sociais, no nosso modo de entender, permitirá, com o curso do desenvolvimento de pesquisas neste campo, dar maior materialidade e inteligibilidade à noção de constituição social da personalidade de cada ser humano concreto. E, ao mesmo tempo, nos encaminhará para dar mais densidade a uma discussão sobre como contrapor-nos e diferenciar-nos de uma formulação apenas estereotipada de que “as funções psíquicas são sociais em sua origem e funcionamento”. Isso não quer dizer que tenhamos a pretensão de extrapolar um pensamento que parta de determinadas premissas (o que no limite seria impossível), nem que neste momento já tenhamos a capacidade de estar indo mais fundo e mais alto em cada nuance dessa discussão (sequer nas principais). No entanto, os caminhos apontados pela psicologia concreta nos parecem ser produtivos, abrindo os horizontes do debate. Sempre com um intuito aproximativo em busca de abrir possibilidades de diálogo, vemos também umnexo importante entre a constitutividade semiótica e social das chamadas “funções psicológicas superiores” e a questão da chamada “estrutura semântica da consciência”. A constitutividade social e semiótica das funções superiores articula-se com o problema do desenvolvimento sistêmico da consciência, e este desenvolvimento sistêmico por sua vez só pode se dar como semanticamente estruturado, ou seja: semioticamente mediado. Faremos algumas breves considerações sobre o conceito de organização sistêmica das funções psíquicas, pois sua formulação está mais diretamente relacionada às considerações que acabamos de fazer sobre o caráter social semiótico das funções psicológicas. E em seguida passaremos a tratar da questão da organização semântica da consciência mediante a dinâmica funcional das relações entre sentido e significado, entre outros aspectos próprios a esta mesma discussão.

Para Vigotski (1996b), num texto intitulado “Sobre os sistemas psicológicos” (transcrição de uma comunicação sua realizada em 9 de outubro de 1930), a noção de “sistema psicológico” refere-se ao aparecimento e à dinâmica das relações entre as funções psicológicas, relações estas que são mutáveis de acordo com as situações concretas (sociais, situadas) em que se dá a vida humana. Segundo este autor não existe uma fórmula fixa que determine, por exemplo, as relações entre pensamento e linguagem, e que seja válida para

todos os “níveis de desenvolvimento”⁹² e/ou para todas as formas de alteração patológica do psiquismo humano. Em cada um destes “níveis de desenvolvimento” e “formas de alteração” poderemos encontrar diferentes conexões concretas constituídas e/ou desintegradas ao longo de um curso genético específico (ver Vigotski, 1996b – p. 105). Deste modo, a análise de Vigotski nesse momento vai colocar uma ênfase maior no desenvolvimento das relações inter-funcionais (i.e. desenvolvimento das relações entre as funções no conjunto da personalidade humana), do que no desenvolvimento intra-funcional (i.e. desenvolvimento específico de cada função em particular). Deste modo, passa a destacar que o que muda no desenvolvimento não são tanto as funções enquanto tais (ainda que estas, de fato, também mudem como tais), mas antes, e principalmente, os nexos das funções entre elas. No curso da vida de cada ser humano singular vão surgindo “novos grupamentos desconhecidos” (Vigotski, 1996b – p. 105). Desse modo, talvez confirmando ou dando um significado mais consistente ao que procuramos dizer anteriormente (ao falar do papel do sonho):

“o decisivo não é a memória, ou a atenção, mas até que ponto o homem faz uso dessa memória, que papel ela desempenha”. Já vimos que os sonhos podem desempenhar um papel central para o café. Para nossa vida psicológica são parasitas que não desempenham papel algum de importância. O mesmo ocorre com o pensamento (...)” (Vigotski 1996b – p. 133)

Aqui, o mesmo que discutimos anteriormente sobre a questão do cérebro, de uma doença, de um traço físico, pode ser dito com relação às chamadas “funções psicológicas”.

⁹² A tradução brasileira aparece a palavra “níveis”, na versão espanhola da qual originou-se a brasileira, lê-se “niveles de desarrollo” (Vigotski, 1991f – p. 72) e não sabemos como é no original. Na nossa interpretação, nesse caso, quando Vigotski fala em “níveis” parece estar se referindo mais a “momentos” ou “planos” do desenvolvimento do que a fases estanques e/ou que se sucedam numa progressão linear. E, no nosso ponto de vista, isto não significa necessariamente que coloque uma hierarquia, ou um juízo de valor, na relação entre estes diferentes momentos, nem que veja a transição de um para outro como processo estrutural pré-determinado, e/ou como seqüência causal restrita. Ao mesmo tempo, se os “níveis” também puderem ser interpretados como “planos” não precisamos nos restringir à metáfora de uma seqüência progressiva, como uma “escala” ou uma “escada” na passagem de um “nível” para o outro, pelo contrário: poderíamos imaginar vários movimentos de intercruzamento, oposição, distanciamento, fusão, interseção entre planos, numa dinâmica multidimensional e não linear. Em outros momentos, como no projeto de qualificação (Delari Jr., 1998), chegamos a falar de “níveis”, imaginando que pudéssemos imprimir a esta palavra um significado não hierárquico nem linear, mas isso acabou gerando contradições e confusões indesejáveis, de modo que agora, quando necessário, temos preferido falar de “planos” e/ou “momentos” conforme o caso. Por certo, isto ainda é insuficiente e resta toda uma discussão a ser feita sobre a questão da concepção de desenvolvimento em Vigotski: a questão das idades e do tempo no desenvolvimento, e mesmo dos chamados “períodos” e/ou “fases”, pois embora a concepção de Vigotski rejeite a noção de fases universais, não parece prescindir da idéia de uma “seqüência genética” (tal como Wallon, ainda que numa concepção bastante distinta de um maturacionismo e/ou de uma visão estruturalista estreita).

O que importa não é a “memória”, a “atenção” ou a “capacidade de raciocínio” que um homem ou uma mulher têm, mas o homem ou a mulher que têm esta “memória”, esta “atenção” ou esta “capacidade de raciocínio”. E o homem ou a mulher, não são definidos como nenhuma instância superior à sua materialidade orgânica, funcional, mas implicam toda a sua materialidade configurada de um modo que só se define no interior de uma unidade social concreta, na medida em que assume determinados papéis sociais, amalgamados às palavras mediante as quais se definem e que condensam sua ação significativa num dado contexto histórico e cultural. O que importa na dinâmica da personalidade de um ser humano singular real não são, por exemplo, suas emoções ou sua cognição enquanto tais, enquanto uma lei biológica universal, ou enquanto formas abstratas de raciocínio. Mas as relações que passam a se estabelecer entre a cognição e as emoções num dado contexto cultural. O próprio Vigotski produz um exemplo muito claro disso:

“nossos afetos atuam num complicado sistema com nossos conceitos e quem não souber que os ciúmes de uma pessoa relacionada com os conceitos maometanos da fidelidade da mulher são diferentes dos de outra relacionada com um sistema de conceitos opostos sobre a mesma coisa, não compreende que esse sentimento é histórico, que de fato se altera em meios ideológicos e psicológicos distintos apesar de que nele reste sem dúvida um certo radical biológico, em virtude do qual surge essa emoção” (Vigotski, 1996b – p.127)

Se é assim, os sistemas se constituem em relações mutáveis, mas tão importante quanto esta mutabilidade como tal é o modo pelo qual as estas relações vão se estabelecendo ou deixando de se estabelecer. E elas só se estabelecem ou se dissolvem na medida em que determinados aspectos da vida são colocados em uma posição predominante com relação a outros. Mas essa posição, ou esse papel, define-se também e necessariamente com base em significações sociais, históricas e culturais. Por um lado, os princípios predominantes são mutáveis, por outro lado a “significação social” não deixa de ser fundamental em todos os momentos e em cada momento, ainda que esta significação se constitua ela mesma de maneiras diferentes ao longo dos diferentes momentos do desenvolvimento da vida de cada ser humano. É possível tomar os processos de significação como um princípio geral nessa organização sistêmica, desde que não tomemos a própria significação como um *a priori* (como um “verbo que se faz carne”), e desde que consideremos que cada momento

qualitativamente distinto no desenvolvimento da personalidade esteja relacionado a modos específicos, funcional e estruturalmente distintos de significação.

James V. Wertsch (1989) faz uma análise, de nosso ponto de vista muito densa e perspicaz, com relação a abordagem metodológica de Vigotski, na qual procura mostrar a contraposição deste autor às concepções psicológicas que buscam explicação para o fenômeno humano com base em um único conjunto de princípios explicativos, e numa única força motriz ao longo de toda a ontogênese, ou mesmo ao longo de outros planos genéticos (filogênese, história social, e microgênese). E coloca que a saída para Vigotski é a de que as grandes mudanças no desenvolvimento ontogenético são caracterizadas por “saltos qualitativos” e estão relacionadas às próprias mudanças nas relações de predominância entre diferentes forças motrizes (fisiológicas, emocionais, histórico-culturais⁹³) às quais por sua vez estão em função de diferentes princípios explicativos⁹⁴. Na leitura de Wertsch, Vigotski relacionaria tais mudanças com as próprias mudanças nas formas de mediação predominantes.

O confronto de Vigotski (1991b) com as explicações dominantes na psicologia de sua época já é claro em seu texto de 1927 “Sobre o significado histórico da crise da psicologia”, onde se contrapõe a reducionismos de toda a sorte, por tentarem explicar processos extremamente distintos pelos mesmos princípios, apagando suas diferenças qualitativas. É o que ocorre, por exemplo, quando se diz que a produção de um quadro de Leonardo Da Vinci se realiza com base nos mesmos princípios de repressão da energia sexual presentes em determinados quadros clínicos, ou quando se busca explicar o raciocínio de um matemático pelos mesmos princípios estruturais presentes no comportamento das aves, ou quando tanto um texto de Dostoiévski quanto a salivação dos cães num experimento de

⁹³ No texto a que estamos nos referindo, Wertsch (1989) não explicita quais seriam estas forças motrizes que se alternariam em suas relações de predominância. O conceito de “força motriz” em Vigotski está relacionado à crítica metodológica (epistemológica) em psicologia, ao lado do conceito de “princípio explicativo” – segundo ele, na psicanálise, por exemplo, a “sexualidade” ocuparia o lugar de “força motriz”, enquanto o “inconsciente” o de “princípio explicativo” (ver Vigotski, 1991b).

⁹⁴ Estas observações são muito interessantes, principalmente no sentido de que podem ser teoricamente respaldadas pelas considerações explícitas de Wallon, por exemplo, para quem a noção de alternância na relação de predominância entre domínios funcionais é paradigmática e central na compreensão da gênese de toda a vida mental propriamente humana (ver Wallon, 1981 – especialmente o capítulo VIII: “Domínios funcionais, estádios e tipos”).

laboratório se explica com base num mesmo princípio reflexológico. Também fica claro no texto “Sobre os sistemas psicológicos” que Vigotski busca compreender a importância das relações inter-funcionais, o que pode nos mostrar a sua busca de conjunção entre diferentes princípios explicativos e forças motrizes. No entanto, entendemos que isso não configura, na abordagem histórico-cultural, um ecletismo ou uma ausência de princípios explicativos próprios.

Wertsch (1989) não está ocupado exatamente deste problema, como também não chega a desenvolver a questão de se Vigotski, ao destacar as “relações sociais” semioticamente mediadas, como um princípio explicativo para a conexão e interdeterminação entre outros diferentes princípios e forças motrizes, não acabaria também caindo, de algum modo, numa indesejável redução a um novo princípio “unificador”. E aquele autor também não explicita (neste seu texto sobre o método em Vigotski) quais seriam exatamente as diferentes formas de mediação que se fazem predominantes nos diferentes momentos da ontogênese segundo a concepção de Vigotski – ainda que essa alternância entre diferentes formas de mediação seja de fundamental importância na contraposição às várias formas de reducionismo. De qualquer modo, o que entendemos ser fundamental para nós, nesse momento, é que Vigotski não trata simplesmente de unir todos os princípios numa concepção eclética, mas busca pensar, a partir de uma determinada posição epistemológica, o próprio movimento pelo qual se constitui o humano no conjunto contraditório e indissociável de sua personalidade (em seus aspectos emocionais, motores e cognitivos). O privilégio das relações sociais e das diferentes formas de mediação semiótica, que nelas se produzem, caracteriza um modo geral de discutir o desenvolvimento histórico das “funções psíquicas superiores”, enquanto amalgamado à gênese (origem e devir) da consciência⁹⁵.

O caráter sistêmico da constituição da personalidade humana faz com que ela caracterize-se como um todo contraditório, múltiplo e inter-funcional, e ao mesmo tempo

⁹⁵ Não queremos dizer que a abordagem de Wertsch aos princípios metodológicos de Vigotski negue isso, apenas estamos constatando que neste seu texto sobre “o método em Vigotski” (Wertsch 1989 – cap. 2), ao qual nos estamos referindo aqui, algumas questões ficam ainda por ser levantadas. Embora não estejamos também propondo que o simples fato de levantá-las permita esgotá-las (o que consideramos impossível e indesejável).

unitário, sistemicamente estruturado por um conjunto de significações sociais. Estas significações, sendo também mutáveis, ao mesmo tempo possibilitam a constituição de uma determinada “visão de mundo”, mediante a qual cada ser humano pode passar a situar-se com relação aos outros e a si mesmo. Como no exemplo sobre o “ciúme”, são tais significações sociais que permitem o surgimento de determinados confrontos e articulações possíveis entre as funções psíquicas – as quais, por sua vez, também são funções de relações sociais. Desta problematização, que entendemos ser consonante com as preocupações que já vínhamos esboçando anteriormente, podemos derivar ainda questões relativas a mais dois outros temas indissociáveis: (a) o modo pelo qual as funções produzidas enquanto relações sociais, para além dos limites de cada ser humano singular, passam a compor a constituição desse mesmo ser humano; e (b) o papel dos processos de significação neste processo constitutivo e, por conseguinte, na gênese social da consciência e nas transformações qualitativas de sua dinâmica inter-funcional.

Não pretendemos discutir a legitimidade ou não do conceito de “internalização”, nem, nesse sentido, a precisão e/ou adequação semântica e epistemológica desta palavra. Nossa tendência é a de ver a discussão que se estabelece ao redor desse conceito como relativa à própria necessidade epistemológica de contraposição aos modelos mecanicistas, na compreensão da gênese do psiquismo propriamente humano. Uma teoria que não veja diferenças qualitativas entre subjetividade e objetividade enquanto aspectos distintos da mesma substância, não necessita falar de “internalização”: ou reduz-se o objetivo ao subjetivo, no caso do idealismo, ou reduz-se o subjetivo ao objetivo, no caso do materialismo mecanicista. Contudo, ao mesmo tempo, entendemos que uma cisão cartesiana entre os chamados planos “interno” e “externo” da existência humana também deporia contra a própria proposta epistemológica da teoria histórico-cultural. Sendo assim, o problema da “internalização”, seja qual for o nome que a ele se dê, continuará sendo um desafio necessário para teorias que procurem se pautar numa concepção monista, materialista, histórica e dialética.

Desse modo, o que entendemos nos ser essencial, neste momento, em termos teórico-metodológicos, são aqueles dois indissociáveis problemas, que acabamos de citar, e que, no

nosso ponto de vista, podem ser desdobrados de problemas levantados pela chamada análise sistêmica das funções psíquicas propriamente humanas: (a) o da transformação da dimensão do “*para o outro*”, em dimensão do “*para si*”, sendo este “*para si*”, de algum modo, também sempre ainda “*para o outro*”; e (b) o do caráter semiótico desse mesmo processo na transição entre diferentes planos e, portanto na gênese da consciência, como processo constantemente aberto a refazer-se. A discussão sobre estes dois problemas nos parece ser uma chave para nos contrapormos tanto à cisão dualista entre subjetividade e objetividade, quanto à desconstrução reducionista de quaisquer diferenças qualitativas entre estes aspectos distintos da materialidade que compõe a vida humana.

Nas próprias palavras de Vigotski podemos encontrar um incentivo para nos colocarmos estas questões como essenciais. No primeiro caso, porque este autor diz que qualquer dos *sistemas*, a que se refere, percorre três momentos: “inicialmente, a etapa interpsicológica: eu ordeno, outra pessoa cumpre a ordem; logo, a etapa extrapsicológica: começo a falar para mim mesmo; mais tarde, a etapa intrapsicológica: dois pontos do cérebro, excitados exogenamente, têm tendência a atuar em um sistema único e se convertem em um ponto intracortical” (Vigotski, 1991f – p. 91). E, no segundo caso, porque, ao entender o desenvolvimento do psiquismo humano como unidade e contradição sistêmica, inter-funcional, no jogo de funções que permite a própria emergência da consciência e que passa a ser também mediado pelo fluxo da consciência, entende-se também que “a análise semiótica é o único método adequado para estudar a estrutura do sistema e o conteúdo da consciência” (1996a – p. 188).

A transição entre diferentes modos de se estabelecerem as funções psicológicas, se dá fundamentalmente enquanto um processo de mediação semiótica (“eu ordeno”, “eu começo a falar”) um processo que se realiza quando um signo é posto em jogo. De início, como já dissemos, o lugar do signo na mediação das “funções psíquicas superiores” é visto por Vigotski de um modo que poderíamos chamar de “instrumental”. Mas posteriormente este autor vai re-elaborando suas explicações sobre a transição entre diferentes modos de significação, procurando demonstrar que a trama de relações entre “sentido” e “significado” modifica-se na transição da “fala social” para a “fala interior”, transição esta que poderia

ser estudada, por exemplo, mediante a chamada “fala egocêntrica”, a qual na concepção vigotskiana nada tem de “egocêntrica” e que pode ser vista como um daqueles momentos *extrapsicológicos*. O próprio signo verbal, em seu caráter plástico e reversível, ao mesmo tempo em que viabiliza um vínculo e uma diferenciação entre pessoas, vai viabilizando um vínculo e uma diferenciação da pessoa consigo mesma. O humano age semioticamente sobre/com o outro passando então a agir semioticamente sobre si mesmo e consigo mesmo. Ao agir sobre/com o outro só pode fazê-lo em relação a modos de interpretação historicamente constituídos, formados pelo conjunto das lutas sociais entre determinados valores culturais e determinadas visões de mundo, que entram em confronto e/ou em aliança na arena da palavra. Mas os modos de interpretação historicamente constituídos não se de dão de forma pronta e acabada para cada ser humano em sua inscrição na cultura, mas precisam ser eles mesmos recompostos, reconstituídos, em/por cada pessoa, no próprio processo social pelo qual sua personalidade vai se constituindo e se reconstituindo.

Sendo assim, entendemos ser possível encontrar em Vigotski umnexo fundamental entre a psicologia concreta da personalidade humana e a análise da gênese semiótica da consciência. Pois a psicologia concreta diz respeito à luta entre papéis na constituição da personalidade enquanto drama, mas estes papéis só podem existir enquanto ações significativas que se destacam e se configuram pela mediação da palavra. E os papéis de um ser humano num determinado horizonte de relações sociais, histórica e culturalmente constituídas, implicam na constituição da dinâmica sistêmica de suas próprias funções psíquicas como um processo necessariamente atravessado por significações sociais (a relevância “sonho” na decisão sobre as ações cotidianas, como no caso do cafre, a relevância das leis morais no dimensionamento das emoções, como no caso do “ciúme”). Se tomamos os papéis como ações significativas, e a organização sistêmica das relações inter-funcionais como composta de conteúdos semânticos culturalmente constituídos, a análise genética e funcional da organização semiótica da consciência torna-se importante na compreensão da constituição histórica e social das funções que se tornam próprias a cada ser humano singular.

Nessa direção, a argumentação de Vigotski nos convida a discutir a dimensão do “sentido”, como amalgamada à própria dinâmica inter-funcional da consciência, uma vez que “*A consciência, em seu conjunto tem uma estrutura semântica. Julgamos a consciência em função da estrutura semântica da consciência, já que o sentido, a estrutura da consciência – é a atitude para com o mundo*” (Vigotski, 1996a – p.186 – grifo no original). Nossos papéis em luta, na dinâmica contraditória de nossa personalidade, implicam ao mesmo tempo, a constituição de uma “atitude para com o mundo” e também, necessariamente, de uma atitude com relação a nós mesmos. Atitude que se compõe como unidade tensa e contraditória, posto que múltipla e unitária ao mesmo tempo – como luta e “drama”. Tal atitude se compõe semanticamente, de modo que essa discussão, no nosso modo de ver, implica também um debate sobre a própria dinâmica da composição semiótica da consciência, convidando-nos a trabalhar, por exemplo, as relações entre e “significado” e “sentido” da palavra e na palavra, nos diferentes modos de articulação destas relações. Entendemos que este possa ser um caminho produtivo para pensar tanto as transições e transformações entre diferentes modos de relação social, quanto para pensar o movimento funcional da consciência em sua origem e em alguns de seus desdobramentos.

A linguagem na constituição de suas relações funcionais

Em função do que acabamos de dizer, procuraremos passar agora a uma discussão sobre algumas das diferentes funções da palavra na origem e desenvolvimento da consciência, com base em considerações de Vigotski, tal como postas no texto “O problema da consciência” (Vigotski, 1996a) e no texto “Pensamento e palavra” (Vigotski, 1987d; 1989e). Um modo possível de se articular esta discussão, embora também não isento de contradições, é o de trabalharmos com as distinções e aproximações vigotskianas entre os diferentes modos de significação, denominados como “fala exterior” e “fala interior”. Sabemos que é bastante difícil operar com estes conceitos, posto que toda fala “exterior” não pode deixar de conter, ao mesmo tempo, aspectos “interiores”, isto é, toda a palavra pronunciada, para ser “palavra”, não pode se restringir aos seus aspectos estritamente fonológicos (ou fásicos), já que tem como um critério essencial seu aspecto significativo

(ou semântico). Por outro lado, não há como existirem significados ou significações prévios ou abstratos com relação à materialidade do signo, e é apenas nesta materialidade que a significação pode ocorrer. De qualquer maneira não é possível falar literalmente de uma total precedência da “fala exterior” com relação à “fala interior” na medida em que toda fala (enquanto ação significativa) só existe na conjunção de aspectos “exteriores” e “interiores”. Talvez fosse mais adequado falarmos de *aspectos* “internos” e “externos” da fala, no entanto isto também seria complicado na medida em que poderíamos estar omitindo o fato, do nosso ponto de vista bastante relevante, de que no percurso de nossas vidas, logramos *passar* a “falar conosco”, e de que é a partir dessa “passagem” (necessária posto que não nascemos falando) que continuamos a estar “sempre falando”, mesmo quando não pronunciamos uma só palavra (como disse Heidegger⁹⁶).

O fato de falarmos conosco, por sua vez, não pode ser tomado como um dado *a priori* para nosso desenvolvimento. Para Vigotski “a palavra ao crescer na consciência, modifica todas as relações e todos os processos” (1996a – p. 185), mas a dinâmica de organização da consciência e de suas funções, não pode ser tomada como algo presente de antemão, no interior do psiquismo humano. Sempre há uma conjunção de aspectos “internos” e “externos”, mas a possibilidade de uma diferenciação mais clara entre eles da perspectiva do próprio indivíduo em seu desenvolvimento histórico-cultural só pode ser posterior. Não fosse assim, teríamos que falar de um “plano psíquico interno” precedente à inserção do humano num determinado jogo de relações sociais semioticamente mediadas, o que implicaria cairmos em alguma forma de idealismo ou inatismo – algo que é frontalmente combatido pela abordagem histórico-cultural. Nesse sentido, é preciso admitir que a “fala exterior” e/ou “fala para um outro” (enquanto “fala social”), é geneticamente anterior à emergência da “fala interior” e/ou “fala para si” (enquanto movimento que implica uma reorganização sistêmica geral das funções psicológicas, possibilitando que se tornem mediadas por significações culturalmente criadas).

⁹⁶ Martin Heidegger (1879–1976).

De qualquer maneira, pesando tais dificuldades e sem termos a intenção de apagá-las ou dissimulá-las, a discussão vigotskiana sobre as diferenças qualitativas entre “fala interior” e “fala exterior”, nos permite tratar questões importantes relativas a determinados critérios semânticos e sintáticos dessas duas modalidades de fala distintas e relacionadas no processo de significação. É possível que seja mais produtivo entender essas duas modalidades antes como aspectos inalienáveis de um mesmo movimento que se constitui enquanto processo social de significação do que como “momentos sucessivos do desenvolvimento ontogenético da significação” (ainda que esta possa ser uma possibilidade importante na medida em que se pretenda ver a relação social como geneticamente precedente com relação aos processos intrapsicológicos). Contudo, aqui não trataremos diretamente desta questão, pois ela, por si só, já exigiria outros estudos que não nos propusemos desenvolver. Por ora, gostaríamos apenas de destacar alguns conceitos vigotskianos que se referem às diferenças funcionais entre duas determinadas modalidades de fala – as quais, seguindo uma convenção aparentemente adotada pelo próprio Vigotski, chamaremos de “fala exterior” e “fala interior” (dizemos “aparentemente” pois, como temos dito, não temos acesso aos textos originais). Entendemos que a distinção entre estes conceitos, ainda que não esteja isenta de contradições, pode nos auxiliar a pensar a constituição semiótica da consciência, enquanto nos movemos em meio a estas mesmas contradições.

Um primeiro ponto a destacar nesse sentido é que Vigotski (1989d) mostra que diferentes modos de conceituar a “fala interior”, como “memória verbal”, “fala sub-vocal”⁹⁷, ou “experiência interior não articulada”, foram ineficazes por não darem conta de sua especificidade genética e funcional. Para compor uma explicação mais coerente sobre a “fala interior” seria preciso evidenciar parâmetros específicos de sua formação, suas próprias leis, e não dissimular suas relações complexas com outras formas de fala reduzindo-as a um denominador comum. Para Vigotski, a fala interior não poderia ser encarada propriamente apenas como um antecedente inespecífico da fala exterior (como em Goldstein⁹⁸), nem como reprodução da fala exterior na memória (como é concebida por

⁹⁷ Para Watson “fala sub-vocal”; para Müller “fala sem som”; para Bekhteriev “reflexo da fala inibido em sua parte motora” (ver Vigotski, 1989e - pp. 112 e 113).

⁹⁸ Kurt Goldstein (1878–1965).

Charcot⁹⁹), e além disso o declínio da vocalização não seria seu traço fundamental (como em Müller¹⁰⁰, Watson¹⁰¹ e Bekhteriev¹⁰²) mas apenas uma consequência de sua especificidade funcional e estrutural. Ao invés de postular uma equivalência qualitativa entre “fala interior” e “fala exterior”, Vigotski explora o conceito de que a “fala interior” é antes “o contrário da fala exterior” (1989d – p.113), já que a “fala exterior” traduz, materializa, o pensamento em palavras, e a “fala interior” interioriza a fala em pensamento. Para pensar esta dinâmica funcional de transições de um plano ao outro, é preciso admitir que as estruturas da fala interior e exterior não apenas não coincidem como são divergentes, contudo suas divergências não fazem com que sejam independentes ou paralelas, pelo contrário: tais divergências são o próprio modo pelo qual realizam-se suas relações recíprocas. Dois caminhos básicos apontam para essa divergência caracterizando a especificidade da “fala interior”. Um deles é o de uma tendência à *predicação* como sua forma sintática psicológica fundamental, ainda que não seja a única. E o outro é o da *predominância do sentido sobre o significado*, como sua característica semântica fundamental, a qual por sua vez conduz a outras peculiaridades semânticas como a “aglutinação” e o “influxo de sentido”. Ainda que estas diferenças “sintáticas” e “semânticas” estejam numa relação de estreita interdependência, falaremos de cada uma delas em separado, tal como o faz o próprio Vigotski (1989e), com a finalidade de organizar melhor as nossas formulações. Tomaremos primeiramente a principal característica semântica da chamada “fala interior”, em seguida falaremos do seu principal traço sintático, e finalmente teceremos algumas breves considerações sobre as relações gerais entre estes aspectos.

Para Vigotski (1989e), o principal *aspecto semântico* da “fala interior” é a *predominância do sentido sobre o significado*, o qual remete a outras peculiaridades semânticas como a “aglutinação” e o “influxo de sentido”. Na chamada “fala exterior”, ao

⁹⁹ Jean Charcot (1825–1893).

¹⁰⁰ Georg Elias Müller (1850–1934).

¹⁰¹ John Watson (1878–1958).

¹⁰² V. M. Bekhteriev (1857–1927).

contrário ocorre a predominância do “significado” sobre o “sentido”. “Sentido” e “significado” são aspectos indissociáveis da palavra tanto no momento em que ela se materializa em fala exterior, quanto no momento em que se interioriza em pensamento, não existem fora da materialidade do signo – mas também não são aspectos idênticos. De modo geral: o significado define-se como a estrutura interna de operação do signo, ou ainda como o modo pelo qual a palavra realiza uma generalização – seria, por assim dizer, a “forma” do signo, pela qual seu “material” logra remeter a determinado “conteúdo” e/ou pela qual seu “material” passa a portar determinado “conteúdo”; enquanto o sentido define-se como relativo aos aspectos gerais provocados por um signo e/ou que compõem o processo de formação de um signo – o sentido implica todo um agregado de fatos psicológicos, ideativos, emocionais, que decorrem da compreensão do significado de uma palavra e/ou que produzem o horizonte no qual este significado pode passar a existir. Na psicologia vigotskiana o significado é como que uma “região” mais estável do próprio sentido, mas ao mesmo tempo tem como seu *resultado* a “formação do sentido” (Vigotski, 1996a – p. 186).

Tanto “significado” quanto “sentido” são fenômenos próprios da “fala” e do “pensamento”. Mas na fala, enquanto “fala exterior” ocorre a predominância do “significado”, enquanto no pensamento, entendido como processo inter-funcional mediado e atravessado pela “fala interior”, ocorre a predominância do “sentido”. De um modo geral, o conceito de “sentido” remete a um processo mais amplo e inespecífico, enquanto o conceito de “significado” remete a um processo mais restrito e específico. Mas toda palavra, tal como a temos definido, implica, nela mesma, uma tensão e uma aliança entre sentido e significado. Dialogando com Paulhan¹⁰³, Vigotski evidencia algumas diferenças e relações entre o “significado” e o “sentido” das palavras¹⁰⁴.

“O sentido de uma palavra, é um agregado de todos os fatos psicológicos que surgem em nossa consciência como resultado da palavra. O sentido é uma formação dinâmica, fluida e complexa, que têm várias zonas que oscilam em sua estabilidade. O significado é apenas uma das zonas do sentido que a palavra adquire no contexto da fala. É a mais estável, unificada e precisa daquelas zonas. Em diferentes

¹⁰³ Frédéric Paulhan (1856–1931).

¹⁰⁴ Segundo Benjamin Lee (1985) essa distinção também teria base nos trabalhos de Edmund Husserl (1859–1938), mais especificamente em suas “Investigações Lógicas”.

contextos, o sentido de uma palavra modifica-se. O significado por sua vez, é o ponto comparativamente fixo e estável, que permanece constante com todas as mudanças do sentido da palavra que estão associadas com seu uso em diferentes contextos. A mudança no sentido da palavra é um fator fundamental na análise semântica da fala. O significado real* da palavra é inconstante. Em uma operação a palavra aparece como um significado, em outra adquire outro significado. O caráter dinâmico do significado nos conduz ao problema de Paulhan, à questão da relação entre significado e sentido. A palavra, tomada de forma isolada, no léxico, tem apenas um significado. Mas este significado não é mais que um potencial, que só pode ser realizado na fala viva, e na fala viva o significado é apenas uma pedra no edifício do sentido” (Vigotski, 1987d – pp. 275-276).

Neste momento, Vigotski prioriza o fato de que o significado só se realiza como uma esfera mais restrita do sentido, e esta definição nos parece ser interessante porque trata o sentido como algo que envolve uma dimensão mais ampla de significação do que aquela mais convencional, mais estável no contexto de determinadas regras sociais para a utilização das palavras “corretas” em situações “adequadas”, com relação a referentes mais precisos, e assim por diante. Se o sentido é o mais amplo, o significado como sendo específico só tem função com relação ao mais amplo: o tijolo não tem valor se tomado de modo isolado, o que importa é toda casa em seu conjunto. Mas ao mesmo tempo, e justo por isso, o significado mais convencional, institucionalizado num dicionário, tomado por determinados grupos como o mais correto, adequado para uma dada palavra, não é o único significado possível – sendo o “significado real” (“actual meaning”) algo inconstante, variável, dependente do próprio processo de interlocução, da própria alternância entre os interlocutores. Esta instabilidade do próprio “significado”, em dado momento tido como a “região mais estável”, conduz ao problema do “sentido”, que pode talvez ser considerado como uma rede ampla e móvel de significações passível de diferentes possibilidades de estabilização, as quais, por sua vez, não deixam de estar constantemente sujeitas a se desestabilizarem novamente – refazendo-se constantemente.

*“The **actual** meaning of the word is inconstant”. Optamos aqui por traduzir “actual” por “real”, tal como na popular distinção entre “desenvolvimento real” (actual development) e “desenvolvimento potencial” (potential development), cuja distância define uma “zona de desenvolvimento proximal” (zone of proximal development) (ver Vigotski, 1978 e 1989a). É possível que “actual” e “potential” remetam ao par aristotélico “ato e potência”, ainda que a interpretação de Vigotski seja distinta colocando o potencial num horizonte aberto de relações sociais. De qualquer modo, o desenvolvimento real (“actual development”, segundo os americanos) diz respeito ao desenvolvimento “em ato”. É provável que “actual meaning” seja antes o “significado em ato”, ou a fala em uso, ou talvez a “parole” que Saussure secundariza. Não temos acesso à versão russa.

Contudo, esta metáfora “topológica” do sentido, entendido como o “campo” mais vasto da significação e do significado como uma estabilização ou “demarcação” de “áreas” mais estáveis, ainda que sempre cambiantes, no interior daquele “campo” mais vasto e fluido, não é a única aproximação possível a esta discussão. Em outro lugar, Vigotski (1996a) ao dizer que o significado “é próprio do signo” (ora, não há signo sem significado nem significado sem signo), diz também que “o sentido é o que faz parte do significado (é resultado do significado) mas não foi fixado pelo signo” (Vigotski 1996a – p. 186). Aparentemente trata-se do mesmo: “o sentido da palavra não se reduz ao seu significado”, “o sentido é uma área mais ampla que a do significado”. Mas ao dizermos que o sentido “faz parte”¹⁰⁵ do significado, nos fica a noção de que ele também está, em parte, contido no significado, o qual, há pouco, definimos como uma área restrita e mais estável do sentido (ainda que nunca de modo definitivo). O que nos coloca o paradoxo de que o “mais amplo” parece estar contido no “mais restrito”, ainda que este por si só já resida num espaço no qual aquele não se pode aprisionar: já que o sentido faz parte do significado, o significado está no signo, mas o sentido não está fixado no signo! Talvez seja como dizer que o sentido está já no signo, ainda que não tenha sido fixado nele, ou que está “potencialmente” no signo, isto é, reside nele como possibilidade de realizar-se enquanto tal. Deste modo, a partir de um tijolo talvez seja possível reconstituir uma casa¹⁰⁶.

Por paradoxal que tudo isso possa ser, e ainda que possa parecer que se trate apenas de uma sobreposição de metáforas inconseqüentes ou de algum “problema de tradução”, entendemos que haja nestas afirmações conceitos bastante pertinentes, na medida em que a “formação do sentido” é colocada como “*resultado, produto do significado*” (Vigotski, 1996a – p. 186, grifo no original) mas de tal modo que “o sentido é mais amplo do que o significado” (Vigotski, idem – idem). Ou, como se disse há pouco, o sentido é um agregado de fatos que surge em nossa consciência como “resultado da palavra”, mas se o sentido é

¹⁰⁵ Nesta tradução brasileira, feita a partir do espanhol, aparece assim: “é o que faz parte” (em espanhol: “es lo que forma parte” 1991f – p. 128). Não conseguimos outra referência e não conseguimos saber se a tradução produz alguma distorção.

¹⁰⁶ Não é isto o que tentam fazer os arqueólogos? Se pudéssemos dizer que todo o significado, de certo modo, permite ou pode permitir a reconstituição de um sentido, toda a significação, da perspectiva do intérprete, poderia ser vista como tendo algo de “arqueológico”.

mais amplo, ao mesmo tempo se apresenta como um efeito do significado. O produto é algo mais amplo do que aquilo que o produz, no entanto necessita daquilo que o produz para que possa ser produzido em sua própria amplitude, quase como se fosse o resultado de uma “explosão”. O significado seria como uma “mina” pronta para explodir e o sentido como toda a catástrofe causada pela explosão. Nesta metáfora estaríamos fazendo um movimento inverso àquele feito por Vigotski, quando diz que “*O pensamento é uma nuvem, da qual a fala se desprende em gotas*” (1996a – p. 182). No reverso, poderíamos dizer que a palavra pronunciada, mediante o significado que lhe é um critério inalienável, também é capaz de formar “nuvens”.

Metáforas aparte (se é que é possível), o que mais nos importa é que se, por um lado, o sentido é mais amplo do que o significado, e este só pode realizar-se numa “fala viva” como um dos múltiplos potenciais daquele, enquanto breve e precária estabilização, por outro lado, o significado também está envolvido na “formação do sentido” e a tem como consequência necessária. Dito de outro modo: se uma palavra não conduz a uma “formação de sentido”, é porque não possui significado e, portanto, não é, de fato, uma palavra: trata-se apenas de um “som vazio”. Se o sentido ainda assim “faz parte do significado”, que só existe como próprio ao signo, é possível deduzir que, nesta perspectiva, um mesmo signo não pode ser concebido como apto a produzir todo e qualquer sentido, ou que nem todas as palavras podem estar sujeitas a todo e qualquer tipo de interpretação, ainda que toda e qualquer palavra necessite sempre ser interpretada¹⁰⁷. O que nos sugere que o modo pelo qual o significado realiza, na palavra, uma determinada generalização acaba sendo também bastante relevante para a constituição do modo pelo qual o sentido se constitui. No entanto, e ao mesmo tempo, esta generalização não se dá no vazio, não é desprovida de referentes, de conteúdos ideológicos, nem de uma dimensão estética, sensível, nos próprios aspectos “icônicos” e “indiciais” da palavra, de tal modo que sem “o agregado de todos os fatos

¹⁰⁷ Por um lado Michel Foucault (1995) em “As palavras e as coisas” discute os limites da representação mostrando que uma suposta transparência da linguagem cai por terra, restando-nos sempre e inevitavelmente a necessidade de “interpretar”. Por outro lado Umberto Eco (1995), dedica toda uma obra aos “limites da interpretação” – em função de entender existir, em determinadas concepções, um exagero com relação às possibilidades da interpretação, na medida em que, de seu ponto de vista, nem sempre algo pode significar qualquer coisa. Essa discussão, no nosso modo de entender, é extremamente importante, contudo não poderemos explorá-la aqui, sequer de modo inicial e/ou aproximativo.

psicológicos que surgem em nossa consciência como resultado da palavra” também não há como existir o significado.

Para Vigotski, “conhecer o significado” implica “conhecer o singular como universal” (1996a – p. 186), significa tratar o específico de um modo genérico. Quando digo “este é um ser humano”, trato *este* ser humano particular como um representante de algo mais genérico, como representante de uma generalidade humana. Este movimento de duplo remetimento entre o particular e o genérico nos parece estar relacionado, em Vigotski com a própria emergência da consciência. No entanto, a consciência nunca será total ou universal. O que se chama de “universal” não é aquilo que esgota as possibilidades de leitura do mundo, pois o significado não fecha o universo da locução, pelo contrário, ele tem como efeito novas possibilidades de sentido, e também não pode solapar as sutilezas da especificidade de cada experiência, ainda que esta mesma só possa ser reconhecida enquanto tal no confronto com a alteridade e na constituição de uma generalidade. O significado também não se realiza senão numa trama *situada* que tem como conseqüência uma determinada “formação de sentido” e que também não pode deixar de ser ao mesmo tempo o resultado de uma “formação de sentido”, inalienável de um conjunto de características próprias a um acontecimento específico, situado, único e inguálável em todas as suas sutilezas.

O significado em sua generalidade não pode tornar-se uma abstração autônoma, formal, desprovida de conteúdos concretos, de conteúdos sensíveis e/ou de “referentes” (tanto no sentido do “objeto dinâmico” quanto no de “objeto imediato” na terminologia peirceana). E não pode ser pura estabilidade, puro e rígido conceito ou forma lógica, já que está constitutivamente relacionado com o sentido. Em toda a sua função de generalidade e inespecificidade, o significado é ao mesmo tempo um aspecto mais preciso e restrito da significação. Mas este aspecto preciso e restrito não realiza uma significação real sem se relacionar com uma dinâmica de “formação de sentidos” que não é tão precisa, e certamente não tão restrita. A dinâmica do sentido, por sua vez, é inesgotável e incapturável em sua totalidade, o sentido de uma palavra, a “explosão”, é sempre um motivo de outras possibilidades de significação. Essas inesgotáveis possibilidades constituem-se, simultanea-

mente, como um horizonte sem o qual a compreensão do significado mais preciso e contundente de qualquer enunciado não pode se realizar. O sentido não só implica múltiplas e contraditórias possibilidades inespecíficas e gerais, como também configura um horizonte possível para uma maior especificidade e concretude de um dado significado social, já que o sentido é ao mesmo tempo inesgotável e circunscrito à unidade contraditória da “visão de mundo” de uma determinada pessoa historicamente constituída.

“De acordo com Paulhan, o sentido da Terra é o sistema solar, o sentido do sistema solar é a Via Láctea, e o sentido da Via Láctea... Nós nunca conheceremos o sentido completo de algo, incluindo aquele de uma dada palavra. A palavra é uma fonte inexaurível de novos problemas. Seu sentido nunca é completo. Em última análise, o sentido de uma palavra depende da visão de mundo como um todo de uma pessoa e da estrutura interna de sua personalidade” (Vigotski, 1987d – p. 276).

Esta relação entre sentido e “estrutura interna da personalidade” de uma pessoa, coloca problemas importantes que nos remetem à dinâmica da própria formação social das personalidades individuais. Se o sentido depende da “visão de mundo”¹⁰⁸, isto não pode significar que esta seja um antecedente ou pré-requisito do processo contraditório pelo qual o próprio sentido da palavra vem a se constituir no drama das relações sociais, mediante o significado dos diferentes “papéis” que cada ser humano passa a assumir. É mais coerente dizer que não só a “formação do sentido” depende da “visão de mundo”, como também a constituição de uma “visão de mundo” depende de “formação de sentidos”, sendo ambos possivelmente um mesmo movimento – que não se produz a partir de seu próprio interior mas no curso de relações sociais, situadas cultural e historicamente.

De qualquer modo, a questão que emerge é a de que a generalidade social do significado da palavra pode colocá-lo, e de fato o coloca, como algo que se produz e se projeta para além das experiências individuais, singulares. Mas, ao mesmo tempo, a dinâmica da personalidade de um determinado ser humano singular, constituída social e

¹⁰⁸ É sabido que em língua russa podemos encontrar um modo de designar o conceito de “visão de mundo” com uma única palavra, que é “mirovozzrieniie” (мировоззрение) – que pode ser traduzida ainda com “concepção do mundo” ou “filosofia” – no sentido lato do termo (ver Voinova e Starets, 1986 – p. 163) e que corresponderia à tradução russa do termo alemão “*weltanschauung*”. Em português temos a palavra “cosmovisão” – embora não seja uma tradução tão comum para “*weltanschauung*”. Entretanto nesse caso, como em muitos outros ao longo do nosso trabalho, não sabemos qual é exatamente a palavra colocada em jogo no texto original.

historicamente, é também responsável pelo movimento no qual uma palavra pode ganhar sentido, dando maior inteligibilidade a um dado significado mais generalizado e mais restrito. Mais generalizado porque o significado de uma palavra como “livro”, por exemplo, não se refere a “este ou aquele livro específico”. Mas também mais restrito porque o significado de “livro” destaca, recorta uma realidade de inúmeras outras que lhe são interiores, contíguas, análogas, conseqüentes e/ou adjacentes: “papel”, “letras”, “tinta”, “cores”, “luz”, “sombra”, “autor”, “intenção”, “conteúdo”, “vozes”, “som”, “silêncio”, e assim até o infinito. É difícil, mas ao mesmo tempo essencial, não dissociar os aspectos sociais e individuais, gerais e particulares, abstratos e concretos dessa relação entre “sentido” e “significado” entendidos como aspectos diferentes e indissociáveis em cada palavra e portanto em cada ato de significação propriamente humano.

Isto nos parece ser bastante importante na medida em que a palavra pronunciada na direção de alguém, tanto materializa todo um caminho que vai do processo geral do pensamento à fala numa situação social específica, quanto viabiliza um caminho que vai da fala ao pensamento. Se o pensamento pode ser visto como uma “nuvem da qual a fala se desprende em gotas”, a fala talvez também possa ser vista como uma “mina da qual o pensamento se desdobra numa explosão”¹⁰⁹. O processo de pensamento mediado pela “fala interior” (ainda que não coincidente com ela) e a “fala exterior” (posta em jogo numa relação real entre pessoas situadas numa “unidade social definida”) são movimentos que realizam-se de modos distintos mas relacionados, como dois aspectos de um mesmo e contraditório processo social. Segundo Vigotski (1996a), o pensamento, que implica a mediação das chamadas “funções psíquicas” pela chamada “fala interior”, está estruturado

¹⁰⁹ Estamos tomando uma certa liberdade para falar deste modo, mediante metáforas, mas isso não quer dizer que entendamos que estas metáforas, como tais, possam simplesmente substituir a reflexão analítica às quais elas se referem – ou que possam ser tomadas de um modo literal e restrito. Se assim fosse as metáforas deixariam de cumprir sua função, pois estão aí para amplificar as possibilidades de diálogo e de interpretação e não para estancá-las. Além disso, certamente seria prejudicial reduzir toda a discussão teórica a uns poucos enunciados metafóricos por mais ricos e emblemáticos que possam ser – muitas vezes é isso o que realmente acontece, de modo que aquilo que deveria ser um problema se torna uma resposta definitiva e/ou aquilo que deveria ser resultado de uma discussão se torna um chavão ou um dogma. A discussão mais analítica, que no nosso ponto de vista é condensada e/ou deslocada para essas metáforas foi feita, dentro dos nossos limites, nas páginas anteriores. Além disso, aqui é preciso destacar que estes movimentos da fala ao pensamento e do pensamento à fala não podem ser sempre tomados como algo necessário: nem todo o pensamento se materializa em fala, e talvez nem toda a fala se interiorize em pensamento. O que nos coloca ainda outros problemas a serem discutidos em trabalhos posteriores.

de modo diferente de sua “expressão”, ou “materialização” através da fala, e por este motivo não pode ser “expresso” diretamente na palavra – é necessária uma transição do “processo de pensamento” à “fala exterior”. Ao mesmo tempo, a “fala exterior” tal como posta em jogo na relação entre pessoas reais, socialmente situadas, não pode ser transparente, não tem como ser compreendida de um modo direto, unívoco, exigindo sempre um determinado processo de interpretação.

“Na fala oral, nós geralmente nos movemos dos elementos mais estáveis e constantes do sentido – do significado da palavra – às suas zonas mais fluidas, isto é, ao seu sentido como um todo. Na fala interior, pelo contrário, a predominância do sentido sobre o significado que nós encontramos em situações não usuais aproxima-se de seu limite matemático. Ela é manifesta em forma absoluta. A prevalência do sentido sobre o significado, da frase sobre a palavra, e do contexto todo sobre a frase é a regra mais do que a exceção na fala interior” (Vigotski, 1987d – p. 277)

Apoiado na constatação dessa divergência entre os aspectos “exteriores” e “interiores” da fala, do processo de pensamento e da significação de um modo geral, ou ainda procurando dar uma maior inteligibilidade à discussão, Vigotski recorre a idéias de Stanislávski, lembrando que, para este autor, “por trás do texto está o subtexto” (Vigotski, 1996a – p. 182). E nesse sentido o próprio Vigotski afirma que “*Toda expressão tem uma segunda intenção. Todo discurso é uma alegoria*” (Vigotski, idem – idem, grifo no original). Isto tem implicações importantes tanto no movimento que vai da “fala exterior” (a fala em jogo num processo efetivo de interlocução) ao “pensamento” (processo interfuncional geral mediado pela “fala interior”), quanto no movimento que vai do pensamento à fala exterior. São dois movimentos que não podemos dissociar temporalmente, vão em direções opostas mas são simultâneos: pronuncio uma palavra num movimento que vai do pensamento à fala mas, no mesmo instante, também ouço minha própria palavra pronunciada num movimento que vai da fala ao pensamento. Quando fala-se em separado de cada um destes processos apenas procura-se mostrar, mediante uma “análise funcional” (ver Vigotski, 1989e – p. 108) que cada qual realiza-se de um modo oposto e não coincidente, mas que justamente por isso são complementares e indissociáveis.

Na perspectiva da transição do “processo de pensamento” à “fala exterior”, ao aspecto “fásico” da fala, tem-se em consideração as dificuldades de materializarmos o pensamento

em palavras. Dificuldades que foram retratadas por artistas como Tiutchiev¹¹⁰: “Como poderá o coração exprimir-se? Como poderá um outro compreendê-lo” (apud Vigotski, 1989e – p. 129), ou como Dostoiévski: “Não existe no mundo tormento maior que a tortura da palavra, em vão, às vezes, lábios enlouquecidos exalam gritos: em vão, às vezes está a alma prestes a arder de amor, e nossa pobre linguagem é mísera e fria” (apud Vigotski, 1987b – p. 49). Em seu livro “A imaginação e a arte na infância”, Vigotski (1987b) identifica este movimento descrito por Dostoiévski com as chamadas “torturas da criação”. A questão que para Vigotski perpassa as chamadas “torturas da criação” é a de que a fala não pode ser expressão transparente do pensamento, já que não são coincidentes, não possuem uma relação de determinação mecânica, numa estrita relação de causa e efeito. Pelo contrário, há um movimento complexo do pensamento à fala. Para Vigotski, do pensamento à fala há a mediação do significado e a construção do significado é o que permite que o pensamento realize a sua tarefa, o seu trabalho, ou sua função. Sendo assim, o movimento geral do pensamento é o que vai: de um desejo vago (ou das “sensações da tarefa”) até o seu aperfeiçoamento na fala (ou o “desenvolvimento do próprio pensamento”), mediante (através da) construção do significado (ver Vigotski, 1996 – pp. 182).

Justo por isso, também é importante dizermos que, para Vigotski, o pensamento não pode ser considerado como algo já acabado que simplesmente seja “rico demais” para que possa ser “expresso”, o que implicaria uma concepção idealista, que não é própria à abordagem histórico-cultural. Pelo contrário, “o pensamento não apenas se expressa na palavra mas nela se realiza” (Vigotski, 1996a – p. 182). Ao “precipitar-se” na palavra (como uma nuvem em gotas de chuva), o pensamento “realiza certa função, um certo trabalho” (Vigotski, idem – idem) no qual ele pode completar-se enquanto tal, ganhar forma, realizar-se. Sem a palavra o próprio pensamento também não chega a se tornar exatamente pensamento, o que se enuncia emblematicamente na citação por Vigotski de versos do poema “A andorinha”, da obra “Tristia” de Mandelshtam¹¹¹: “Esqueci a palavra que pretendia dizer, e meu pensamento, privado de sua substância, volta ao reino das

¹¹⁰ Fiodor Ivanovitch Tiutchiev (1803–1854).

¹¹¹ Ossip Emilievitch Mandelshtam (1891–1942).

sombras” (apud Vigotski, 1989e – p. 103)¹¹². Vigotski não diz exatamente, mas seria como se nos permitisse dizer, metaforicamente, que a nuvem de cuja palavra é apenas uma gota, também não nos importa apenas como algo vago e inespecífico, pois ela mesma só pode realizar-se na tempestade, pois ali é capaz de realizar uma função, encharcando o chão.

Sendo assim, o significado, em suas relações com o sentido (sem as quais a significação sequer poderia existir como tal), torna-se uma peça chave no estudo das transições da fala exterior para a interior e vice-versa. E o significado das palavras não tem como ser construído por cada pessoa individualmente, ele é elaborado num conjunto de relações sociais, nelas se estabiliza e, no limite, nelas institucionaliza-se: em leis, normas, ou regras, em procedimentos, fórmulas, conceitos científicos, teses, teoremas, enfim. O sentido é amplo, múltiplo, contraditório, integral, incompleto e descontínuo. Mas o significado da palavra em suas estabilizações provisórias pode nos prover de coordenadas que nos orientam nas relações com o mundo, com os outros e conosco a partir das solicitações de nossa cultura e de nosso tempo histórico. Instabilidade e estabilidade tornam-se duas faces de um mesmo processo. Ainda que a estabilidade maior ou menor em torno de determinados temas seja sempre necessariamente também uma questão política, e uma questão de relações de poder – aspecto que Vigotski nem sempre explora¹¹³.

¹¹² Na edição americana das Obras Escolhidas de Vigotski, encontramos a seguinte versão: “I forgot the word that I wanted to say / And thought, unembodied, returns to the hall of shadows” (apud Vigotski, 1987d – p. 243)

¹¹³ Do nosso ponto de vista, o fato de dizermos que, de um modo geral e por princípio, a significação é “sempre aberta” não implica em que não haja atores sociais que trabalhem com todas as suas forças em favor da preservação da estabilidade de determinados significados para as coisas, para a vida, para as próprias relações entre as pessoas. A Igreja Católica, por exemplo, num dado período de sua história, tudo fez para preservar intocável a física do “divino Aristóteles”, entre outros tantos dogmas, como nos mostra a peça “Galileu” de Bertolt Brecht (1898–1956). E todas as ditaduras, de todos os tempos, também tiveram e têm seus mecanismos para preservar estáveis os significados daquilo que lhes interessava e interessa. Certamente até a palavra de um ditador é, por princípio semiótico, sempre “dialógica”, no sentido de que é aberta a diferentes interpretações e sujeita às mais diversas contraposições, entretanto isso não quer dizer que ela sempre possa ser publicamente questionada e/ou confrontada. Uma análise interessante da redução dos significados das palavras a suas funções mais doutrinárias e dogmáticas pode ser encontrada, por exemplo, em Herbert Marcuse (1898–1979) que critica fortemente aquilo que chama de “fechamento do universo da locução”, como uma característica importante da construção da unidimensionalidade da sociedade industrial. Tal fechamento diz respeito ao apagamento das contradições, quando começamos a tomar enunciados absurdos como tranqüilos e sem tensão, o que ocorreu, por exemplo, na imprensa norte-americana no tempo da guerra fria, com propagandas sobre “abrigos nucleares confortáveis”. No limite esse fechamento semântico implicaria a própria redução léxica como na “Novíngua” que aparece em “1984” de George Orwell (ver Marcuse, 1978 - cap. 4). A ideologia das sociedades industriais dissimula tensões e pronuncia palavras como “liberdade” e “democracia” de um modo unidimensional. Se todos somos livres e iguais perante Deus e a Justiça, não há por que lutar nem contra que se rebelar. A esta tendência à homogeneização, caberia contrapor uma visão crítica, desdobrando os sentidos em luta dentro das palavras mais consensuais, evidenciando contradições e abrindo o universo da locução. Entendemos que este siga sendo um problema fundamental na

[continua na próxima página]

Contudo, no plano da ontogênese, tanto quanto no plano da história das sociedades, Vigotski procura mostrar que os significados não são formas fixas, pois possuem uma gênese, uma história, um desenvolvimento. Isto é, a própria estrutura interna de operação de um signo, o próprio modo pelo qual uma determinada palavra realiza uma generalização, ou um conceito socialmente criado e recriado, não se realizam sempre de uma mesma maneira. Então o problema, mais uma vez, não é apenas o modo pelo qual uma determinada generalização já se realiza no plano de uma dada relação social historicamente circunscrita, mas também o modo pelo qual essa generalização vai se tornando possível na dinâmica da personalidade de cada ser humano singular, surgida ela própria na trama não linear daquela mesma relação. Quando uma criança pronuncia pela primeira a vez uma palavra com determinado significado, o desenvolvimento dos modos pelos quais esta palavra realiza um processo de significação não se concluiu, mas apenas iniciou-se. O desenvolvimento do significado está implicado no próprio desenvolvimento da consciência, no movimento pelo qual nos tornamos humanos, já que, como já lembramos acima: “a palavra ao crescer na consciência, modifica todas as relações e todos os processos” (Vigotski, 1996a – p. 185). O estudo do desenvolvimento dos significados na ontogênese aparece em Vigotski principalmente em seus trabalhos com L. S. Sakharov sobre o desenvolvimento dos conceitos e com Josefina I. Shif sobre as relações entre conceitos científicos e cotidianos. Mas, neste momento, não retomaremos estes estudos, pois estamos ocupados prioritariamente de retomar conceitos sobre a discrepância e a interconstitutividade funcionais entre a chamada “fala exterior” e a chamada “fala interior”.

Se nesta análise funcional o principal aspecto semântico na distinção entre aquelas duas modalidades, ou aspectos, da fala, é a discrepância nas relações de predominância entre sentido e significado, é preciso lembrar também questões colocadas por Vigotski relativas aos *aspectos sintáticos* em que a “fala interior” difere da “fala exterior”. Vigotski (1989e), chega a dizer que o “principal traço distintivo” da fala interior “é sua sintaxe especial” (p. 119), a qual envolve uma estrutura abreviada e/ou simplificada e uma tendência progressiva à predicação – tal tendência, por sua vez, é vista, ainda por este autor,

contemporaneidade, não teremos como aprofundá-lo aqui, mas ele se coloca como um desafio urgente para uma abordagem histórico-cultural.

como a forma sintática fundamental da “fala interior” (ver também Vigotski, 1989e – p. 119). Deste modo, podemos dizer que para Vigotski, o principal traço distintivo, ou o aspecto que melhor caracteriza a fala interior é o fato dela ser *predicativa*. Contudo é preciso que trabalhemos com o próprio conceito de “predicação” pois ele não é trabalhado por Vigotski nos mesmos termos em que se trata a questão da predicação nas análises gramaticais (*stricto sensu*), e também pelo fato de que a abreviação envolvida na predicação própria da “fala interior” não é um aspecto simplesmente quantitativo, mas fundamentalmente qualitativo e funcional, já que, de um modo ou de outro, estamos sempre falando, e o que muda nas transições entre as diferentes modalidades de fala não é necessariamente apenas a quantidade de palavras mas antes e prioritariamente sua qualidade e sua função.

A questão da predicação em Vigotski, remete à idéia de que há discrepâncias entre a sintaxe gramatical e a sintaxe psicológica. Tal como alguns formalistas russos, posteriormente componentes da Escola de Praga (ver Bruner, 1985), Vigotski trabalha com a idéia de “sujeito” e “predicado” psicológicos em suas relações com “sujeito” e “predicado” gramaticais. Em termos gramaticais “sujeito” refere-se ao elemento que realiza ou sofre uma ação, e o “predicado” é tudo o que se diz sobre o “sujeito” ou tudo aquilo que o “sujeito” realiza ou sofre. Mas em termos “psicológicos” o “sujeito” (ou tema)¹¹⁴ indica um conteúdo que já é conhecido por alguém, e/ou compartilhado entre os interlocutores, sendo o “predicado” uma novidade, um acontecimento novo, um comentário que se acrescenta àquilo que já conhecemos. Deste modo, nem sempre a sintaxe gramatical coincide com a sintaxe psicológica. Um exemplo claro é colocado por Vigotski, analisando

¹¹⁴ É quase como uma das acepções para “subject” em inglês: o tema, o assunto do qual se fala, mas considerando o assunto como aquilo que já é conhecido, ou o “objeto” da discussão, e o que se fala sobre ele seria o “predicado”, mas não haveria coincidência com estas funções tal como formalizadas gramaticalmente. É importante lembrar nesse caso, que a idéia de um “sujeito psicológico” entendido como *sujeito na sintaxe psicológica* não pode ser aqui equivalente ao conceito de “sujeito psicológico” enquanto sinônimo de ser humano singular, ou “sujeito empírico”, nem tampouco como o “sujeito cartesiano”, nem nenhuma dessas acepções. Por certo a polissemia e o intercruzamento entre estes temas são inevitáveis, mas é preciso dizer que tratam-se de planos ou modos de discussão bastante distintos. Talvez seja mais adequado procurarmos pensar o par sujeito-predicado na sintaxe psicológica apenas enquanto categorias de análise para a constituição da fala interior predicativa, pois nos permitem elementos para desdobrar as relações entre sentido e significado. A questão da subjetividade é bem mais ampla e será retomada em seguida. Há quem trate do par “tema” e “rema” como sinônimo destes conceitos “sujeito” e “predicado” no contexto da abordagem da Escola de Praga, contudo, nossos estudos não foram suficientes para confirmar esta terminologia, e não temos condição de fazer esta discussão, neste momento.

a frase “o relógio caiu” em dois contextos bem diferentes. No primeiro caso, uma pessoa, percebendo que o relógio parou, pergunta “o que aconteceu?” e alguém diz “o relógio caiu”. No segundo caso, alguém ouve um barulho no quarto ao lado, então pergunta “o que aconteceu?”, e um outro responde “o relógio caiu”. Segundo Vigotski, tratam-se de sintaxes psicológicas distintas ainda que coincidam totalmente em termos gramaticais. No primeiro caso “o relógio” é a primeira idéia na consciência de quem faz a pergunta, “caiu” é o que se diz do relógio. No segundo exemplo “o relógio” completa a idéia, e “caiu” é algo conhecido, sabia-se que algo havia caído, e era sobre isso que se falava. O sujeito e o predicado da sintaxe psicológica invertem-se, ainda que a sintaxe gramatical permaneça a mesma. A novidade é diferente em cada caso, logo o predicado da sintaxe psicológica modifica-se, no primeiro caso “caiu” assume esta função, no segundo caso “o relógio”. Para Vigotski qualquer parte de uma frase pode tornar-se predicado psicológico, ou seja a idéia adicional, a parte que carrega a “ênfase temática”¹¹⁵.

Sendo assim, o remetimento da discussão sobre a significação às questões da “gramática” não tem aqui a função de repor uma reflexão meramente formal. Pelo contrário, trata-se de encontrar nas próprias contradições da sintaxe, pistas de que o processo de significação é algo mais complexo, mais vivo e mais amplo do que a simples normatização gramatical. O fato de alguém dominar uma forma gramatical não significa que necessariamente logre dominar ou capturar de um modo mais denso o sentido de um determinado enunciado, esta discrepância e/ou choque entre a “sintaxe gramatical” e “sintaxe psicológica” nos coloca certamente o problema da interpretação, o problema do “subtexto”, o qual por sua vez nunca deixará de ser também um “texto” sob o qual residirá ainda outro “subtexto”, e assim infinitamente¹¹⁶. Vigotski (1989e) apresenta vários

¹¹⁵ Em línguas como o russo tal ênfase vincula-se em alguns casos também com própria entonação – cuja flutuação caracteriza mudanças importantes no significado de determinados enunciados, como no caso de algumas perguntas cotidianas. Por exemplo quando perguntamos “Mama doma?” (Мама дома?): “Mamãe está em casa?”, com a ênfase em “Mama”, a resposta poderá ser por exemplo: “Dá, mama” (Да, Мама): “Sim, Mamãe” ou “Niet, Papa” (Нет, папа): “Não, Papai”. Enquanto que se, com outra entonação perguntamos “Mama doma?” (Мама дома): “Mamãe está em casa?”, com a ênfase em “doma”, a resposta poderá ser por exemplo “Dá, doma” (Да, дома): “Sim, está em casa” ou “Niet, v universitietie” (Нет в университете): “Não, está na universidade” (ver Konstomárova, 1988 – p. 9 e 10). Talvez este fato esteja relacionado, em certa medida, com a importância dada pelos formalistas a esta questão. Contudo ela não deixa de estar presente em outras línguas, mesmo em português.

¹¹⁶ Trata-se de mais uma questão polêmica, no entanto, do nosso ponto de vista, não sabemos até que ponto esta idéia de “subtexto” se sustenta, a não ser como metáfora, já que o subtexto é sempre novamente texto. Mas talvez a metáfora
[continua na próxima página]

exemplos para explicar a dinâmica de não coincidência entre a sintaxe gramatical (normatizada, institucionalizada em determinadas regras sociais mais ou menos fixadas por acadêmicos), e a “sintaxe psicológica” – mostrando que esta duplicação da função sintática ocorre não apenas para “sujeito” e “predicado”, mas também para gênero, número, caso e grau. Fundamentalmente, evidencia-se a discrepância entre estes dois planos, de modo que a fala nunca traduz uma total harmonia entre seus aspectos gramaticais e psicológicos. É nesse sentido, que para Vigotski, “um enunciado espontâneo, errado do ponto de vista gramatical pode ter seu encanto e valor estético” (1989e – p. 110). A própria organização sintática de nossa fala passaria assim a concordar antes com uma dinâmica de constituição de sentidos do que com normas gramaticais abstratas. Estas, por sua vez, deixam de ser vistas como uma base universal de sustentação da fala, e passam a ser concebidas como áreas de estabilização do sentido, pois só em função dele tais normas podem cumprir uma função significativa real.

Por seu caráter predominantemente predicativo, a “fala interior” é discrepante com relação à “fala exterior” tal como posta em jogo numa determinada relação entre duas ou mais pessoas¹¹⁷. Poderíamos dizer assim, que há um movimento de transformação funcional e estrutural na transição do signo *para o outro* ao signo *para si*. Da perspectiva de Vigotski, esta discrepância no domínio da “sintaxe psicológica” na “fala interior” com relação ao domínio da “sintaxe gramatical” na “fala exterior” está intimamente vinculada à discrepância nas relações de predominância entre “sentido” e “significado” nestas duas modalidades de fala. “A fala interior opera com a semântica e não com a fonética. A estrutura semântica específica da fala interior contribui para a abreviação”

pudesse ser outra: a da compreensão de um enunciado não apenas como o descobrimento do que está “por baixo”, mas sempre também como uma sobreposição de uma outra palavra, ou “contrapalavra”. A interpretação não exatamente apenas como uma “escavação” mas também e principalmente como uma “avalanche”. É Foucault, ao analisar a questão da interpretação em Nietzsche, quem diz que “se o intérprete deve ir pessoalmente até ao fundo como um escavador, o movimento de interpretação é pelo contrário, o duma avalanche cada vez maior, que permite que por cima de si se vá despregando a profundidade de forma cada vez mais visível; e a profundidade torna-se então um segredo absolutamente superficial de tal forma que o vôo da águia, a ascensão da montanha, toda essa verticalidade tão importante em Zarathustra, não é em sentido restrito, senão o revés da profundidade, não é senão um jogo e uma ruga da superfície. À medida que o mundo se revela mais fundo aos olhos do homem, damos-nos conta de que o que significou profundidade no homem, não era mais do que uma brincadeira de crianças” (Foucault, 1997 – p. 19).

¹¹⁷ Para Vigotski (1989e), o elo genético que as vincula reside numa “fala exterior” que de início é estruturada de modo desdobrado mas que vai se tornando cada vez mais predicativa, trata-se da chamada “fala egocêntrica”, que tem uma origem social e o destino de ser constitutiva com relação ao psiquismo consciente.

(Vigotski, 1989d – p. 125). Vigotski diz que com a sintaxe reduzida, os aspectos semânticos passam cada vez mais ao primeiro plano.

O reverso também parece ser verdadeiro: a dinâmica dos aspectos semânticos influencia a própria organização sintática, já que a sintaxe a que nos referimos não se inscreve na ordem das leis gramaticais tornadas estanques numa determinada institucionalização oficial de uma determinada língua¹¹⁸. A organização semântica (dos sentidos e significados) da “fala interior” apresenta peculiaridades tanto quanto a sua organização sintática. Vigotski coloca a *predicação* como o principal traço distintivo na sintaxe da fala interior, mas não deixa de apontar características semânticas que também configuram sua especificidade funcional. A principal destas características, como já dissemos, seria a *predominância do sentido sobre o significado* que, por sua vez, remete a outras duas peculiaridades semânticas traduzidas pelos conceitos de *aglutinação* e de *influxo de sentido*. Este movimento complexo de transição da fala externa para a fala interior, permite visualizarmos uma dinâmica de transformações qualitativas pela qual um signo alheio é tornado o signo de uma pessoa.

Na “fala interior” há assim um predomínio do sentido sobre o significado da palavra, as zonas de estabilidade são menores, e a sua sintaxe é de uma ordem distinta da sintaxe que predomina na chamada “fala exterior”. A chamada “fala interior” constitui-se então como uma mediação fundamental do psiquismo humano, todo o sistema de funções se altera concomitantemente às alterações que se operam nos movimentos próprios a esta modalidade de fala. Ocorre que a “fala interior”, tal como definida por Vigotski, entrelaça-se a outros modos de fala interior¹¹⁹, tanto quanto à imaginação, à percepção, à atenção, à memória, e ao raciocínio, colocando a dimensão do sentido como o modo pelo qual a

¹¹⁸ Bakhtin (1992b) vai mais além, e mostra que a semântica influencia a própria constituição das formas sintáticas gramaticalmente estabilizadas num dado momento histórico, o que se verifica na formação do discurso indireto. As regras sintáticas não podem preceder totalmente a semântica e a pragmática, como no “objetivismo abstrato”, pelo contrário elas seriam da ordem de uma estabilização *a posteriori* e sempre provisória.

¹¹⁹ Vigotski não nega a existência da fala sub-vocal ou da memória verbal, contudo não vê nelas as características essenciais da fala interior que prefere situar *numa fala predicativa*, onde predomina o sentido sobre o significado, onde ocorrem aglutinações semânticas das palavras, e onde um sentido influencia o outro.

consciência (psiquismo propriamente humano) se estrutura e realiza suas funções. A “formação do sentido”, enquanto relativa à constituição de uma “visão de mundo”, na dinâmica sistêmica de uma relação inter-funcional, configura um horizonte para a gênese e as funções da consciência, mediante as generalizações que se realizam no significado das palavras. Esta “visão de mundo”, esta “atitude” diante do mundo, a partir da qual cada pessoa real se pronuncia, conforma e é conformada pelos significados mediante os quais precipitam-se, completam-se, materializam-se suas palavras. A descontinuidade e multiplicidade do sentido, tal como constituída socialmente em cada ser humano singular, pode ampliar-se e/ou alterar-se mediante a apropriação de “palavras alheias”. Deste modo, uma dada “visão de mundo” está sempre aberta à possibilidade de entrar em crise diante da alteridade, em função da inserção de uma mesma pessoa em diferentes relações sociais, as quais, por definição, são mediadas por palavras significativas.

É evidente que determinadas pessoas podem manter-se mais fixas em suas próprias visões de mundo. Contudo, poderíamos dizer que, da perspectiva vigotskiana, isso não seria devido a nenhuma característica estrutural definitiva, seja de origem inata ou adquirida, mas ao modo pelo qual se realizam as relações sociais nas quais essa pessoa vai sendo inscrita e reinscrita ao longo de toda sua vida. De fato, é preciso admitir que em diversas experiências da humanidade, ainda que se tenham mudado os cenários sociais mais imediatos, determinadas relações de poder tiveram como repetir algumas de suas características básicas mesmo quando se modificaram certos aspectos mais superficiais – de modo a manter a hegemonia de uma determinada “visão de mundo”, relacionada a determinadas tramas políticas e econômicas. Este é um fato real, bastante significativo em termos éticos e políticos e certamente precisa ser discutido com mais rigor. Entretanto, a questão fundamental aqui está em vermos que mesmo uma “visão de mundo” que se coloca como a mais “estável” e/ou como “hegemônica” num determinado contexto, só pode realizar-se enquanto prática social significativa – como um determinado modo de operar com significados e de compor sentidos, o que implica relações entre material, forma e conteúdo, na dinâmica da palavra. Entendendo a palavra sempre como uma ação humana de corpo inteiro e a ação propriamente humana como necessariamente significativa.

A linguagem no processo de desenvolvimento do significado

No texto “pensamento e palavra”, ou “*michlenie i slóvo*” (мышление и слово), tido como o último texto de Vigotski, este autor coloca o “significado da palavra”, “palavra significativa”, ou simplesmente “palavra”, como a *unidade de análise* para o estudo da consciência, como o seu “microcosmo”. Numa edição brasileira deste texto lemos que: “Uma palavra é um microcosmo da consciência humana” (Vigotski, 1989e – p. 132). Enquanto na edição americana das Obras Escolhidas, lemos “The meaningful word is a microcosm of human consciousness” (Vigotski, 1987d – p. 285). Esta proposição é possível porque o “significado da palavra”, ou “a palavra em seu significado”, sempre realiza, como já dissemos, uma generalização, o que faz com que seja um fenômeno, ao mesmo tempo, da “fala” e do “pensamento” – podendo assim ser tomada como a “unidade de análise” para o estudo da consciência. Na seção anterior, atentamos prioritariamente para alguns dos chamados aspectos funcionais da palavra (significado-sentido, sujeito-predicado). Contudo, segundo Vigotski, a principal contribuição de suas investigações sobre as relações entre a “fala” ou “*rietch*” (речь) e o “pensamento” ou “*michlenie*” (мышление) teria sido evidenciar o fato de que elas têm um desenvolvimento. O que nos dá a entender que a própria consciência tem um desenvolvimento, um “*devenir*”, um “*tornar-se*”, não sendo um pressuposto ou um *a priori*. O próprio Vigotski, referindo-se aos “estudos experimentais” (“experimental studies”) realizados por seu grupo, diz que eles:

“mostraram que tomando o significado da palavra como uma unidade do pensamento verbal nós criamos o potencial para investigar seu desenvolvimento e explicar sua característica mais importante nos vários estágios de desenvolvimento. O resultado principal deste trabalho, contudo, não é esta tese por ela mesma mas uma conclusão subsequente que constitui o centro conceitual de nossa investigação, qual seja, a conclusão de que o significado da palavra *desenvolve-se*. A descoberta de que o significado da palavra muda e se desenvolve é nossa maior e fundamental contribuição à teoria do pensamento e da fala. É nossa principal descoberta, uma descoberta que tem nos permitido superar o postulado da constância e imutabilidade do significado da palavra que garante os fundamentos das teorias anteriores do pensamento e da fala” (Vigotski, 1987d – pp. 245-245)

No sétimo capítulo de “Pensamento e Linguagem” Vigotski procura mostrar como diferentes abordagens desde as associacionistas às gestaltistas desconsideram esse fato, aparentemente simples, de que o significado das palavras muda e se desenvolve. Não se

trata realmente de algo óbvio, pois a questão não é apenas a de que uma mesma palavra pode remeter a realidades diferentes, a questão é que o modo pelo qual uma mesma palavra remete a diferentes realidades não é sempre o mesmo. Uma criança pequena e um adulto podem até usar uma mesma palavra referindo-se a um mesmo objeto e ainda assim isso não implicar em que o significado (tampouco o sentido) seja o mesmo para ambos – seus signos podem coincidir em termos de significante e de referente, sem necessariamente coincidirem em termos de significado (e sentido). Entretanto, neste mesmo capítulo, Vigotski parece priorizar mais a análise funcional da palavra do que análise de seu desenvolvimento, isto é, a análise genética. Ele mostra as relações entre fala interior e fala exterior, e destaca suas distinções tal como as descrevemos acima, mas as afirmações sobre o desenvolvimento do significado das palavras e/ou da relação entre pensamento e fala são mais de caráter geral do que relativos a uma discussão mais clara sobre as nuances do processo de significação na ontogênese. Isto tanto pode ser tomado como uma virtude do autor quanto como uma insuficiência. Virtude na medida em que não coloca uma proposta estanque para pensarmos o desenvolvimento do significado na ontogênese; e insuficiência porque aquilo que é colocado como sendo a principal contribuição de seus estudos talvez permaneça ainda um tanto inacessível para quem tenta se apropriar deles.

Buscando uma aproximação a esta questão, que Vigotski entende ser a principal contribuição de seus estudos sobre as relações entre “pensamento” e “fala”, retomaremos algumas de suas considerações genéticas gerais (feitas em “pensamento e palavra”) sobre: (a) a distinção entre as chamadas “raízes genéticas” do pensamento e da fala; (b) a distinção na direção do desenvolvimento dos aspectos “fonéticos” e “semânticos” da fala significativa; (c) a precedência genética da apropriação de determinadas formas gramaticais com relação ao desenvolvimento de uma distinção consciente entre estas formas e o seu conteúdo semântico; e (d) as relações destes processos com a concepção geral de desenvolvimento dos sistemas inter-funcionais. Em seguida, recordaremos algumas das contribuições talvez mais específicas sobre o desenvolvimento dos significados, a partir alguns de seus estudos realizados com L. S. Sakharov e J. I. Shif.

Em termos gerais, um dos pontos de partida para tratar do desenvolvimento das relações entre “pensamento” e “fala” em Vigotski, é o de que estas relações não são pressuposto do desenvolvimento humano mas algo que emerge deste mesmo desenvolvimento. Segundo Vigotski o significado da palavra é um fenômeno ao mesmo tempo da “fala” e do “pensamento”, mas somente sob algumas condições que qualificam qual o “pensamento” e qual a “fala” a que estamos nos referindo. Nesse sentido: “o significado das palavras é um fenômeno do pensamento apenas na medida em que o pensamento ganha corpo por meio da fala, e só é um fenômeno da fala na medida em que ela está ligada ao pensamento, sendo iluminada por ele. É um fenômeno do pensamento verbal, ou da fala significativa – uma união da palavra e do pensamento” (Vigotski, 1989e – p. 104). No entanto, um dos pontos de partida da análise genética de Vigotski é o de que essa união não é um pressuposto, não é um *a priori* do desenvolvimento histórico da consciência humana, já que “o pensamento e a palavra não são ligados por um elo primário” (Vigotski, 1989e – p. 103). As linhas de desenvolvimento da “fala” e do “pensamento” não seriam equivalentes. Para Vigotski, de início, estas linhas preservariam uma certa autonomia em suas “raízes genéticas”, e só posteriormente passariam a se amalgamar na gênese da “palavra significativa”. Contudo este “amalgama”, uma vez formado, não se constitui como algo homogêneo, cristalizado, ou definitivo, pois as relações interconstitutivas das duas linhas seriam diferentes em cada momento do desenvolvimento.

Com uma terminologia um tanto questionável Vigotski diz que anteriormente à interseção de “pensamento” e “fala” numa “fala significativa” e/ou num “pensamento verbal”, haveria tanto um “pensamento pré-verbal” vinculado à chamada “inteligência prática” (que Wallon¹²⁰ chama de “inteligência das situações”¹²¹), tanto quanto uma “fala pré-intelectual”, constituída de movimentos como o choro e o balbucio (os quais estariam mais próximos de uma função afetiva do que intelectual). Seria em função do desenvolvimento das relações sociais que estas diferentes linhas genéticas passariam a se sobrepor e a transformarem-se mutuamente permitindo a emergência do significado da

¹²⁰ Henri Wallon (1879-1962).

¹²¹ Ver Dantas 1992, e Wallon, 1979 e 1981.

palavra – gerando, simultaneamente, uma “fala intelectual” e um “pensamento verbal”. Estes conceitos de Vigotski não são muito “precisos” e, tanto quanto muitos outros, podem estar sujeitos a diversas críticas. É possível que um “pensamento pré-verbal” não possa ser considerado exatamente como “pensamento”, talvez fosse melhor nos referirmos apenas a algo como uma forma não discursiva e portanto também não reflexiva de “intelecto” ou “inteligência”. E uma “fala pré-intelectual” tampouco nos parece poder ser considerada exatamente como “fala”, e talvez fosse melhor nos referirmos a uma forma não discursiva e portanto também não reflexiva de “fonação” ou de “articulação de sons”. Além disso não ficam claros os processos pelos quais a inteligência prática afetaria as primeiras formas de articulação sonora de modo a “transformá-las” em “fala significativa”, nem que modo as primeiras formas de articulação sonora afetariam a inteligência prática de modo a “transformá-la” em “pensamento verbal”.

Contudo, o que entendemos ser essencial nesse caso é a possibilidade de operar com o conceito de que domínios funcionais não coincidentes podem passar a ter relações interconstitutivas, em função do curso de determinadas relações sociais. Tanto quanto isso, cabe ressaltar a importância de se dizer que as relações entre “pensamento” e “fala” não implicam algo que se coloca para o ser humano como um pressuposto biológico, evolutivo e/ou genético-molecular. Outras espécies tem o aparelho fonador desenvolvido, no entanto, os sons que produzem não passam a relacionar-se com seu intelecto, outras ainda têm um intelecto relativamente desenvolvido mas isto não implica em que desenvolvam a fala. Por certo há um fundamento neuropsicológico para estas diferenças entre os seres humanos e os outros animais, contudo o essencial é que a “palavra”, com todos os requisitos que a definem como tal, é um aspecto próprio da espécie humana, mas ao mesmo tempo não é um pressuposto inato e só pode surgir a partir de uma relação social. Parece-nos ser isso o essencial nessa primeira consideração geral em termos da análise genética – ainda que as contradições quanto a esta definição sobre as chamadas “raízes genéticas” não devam ser apagadas e não deixem de solicitar novos debates.

O surgimento do “significado da palavra”, da “palavra significativa”, ou da “fala propriamente dita”, implicaria assim uma “fusão” (parcial) de linhas genéticas até então re-

lativamente independentes, compondo uma nova organização sistêmica das funções psíquicas. Contudo, esta “fusão”, na qual emerge a “palavra significativa” diz respeito apenas ao início de seu desenvolvimento, o qual implicará ainda diversas mudanças nas relações entre os seus diferentes aspectos. Tais mudanças dirão respeito basicamente às transformações nas relações entre os aspectos “semântico” e “vocal” da “palavra significativa” ou da “fala” (propriamente dita) – partindo do princípio de que uma “fala pré-significativa” e/ou “pré-intelectual” não seria ainda realmente “fala”. Nesse sentido, Vigotski faz uma distinção entre dois planos da “fala” como tal: (a) o “semântico e significativo”; e (b) o “fonético” (1989e – p. 108). Distinção esta que parece corresponder à diferenciação que este mesmo autor faz em outro lugar com relação aos aspectos “semiótico” e “fásico” da fala (1996a – p. 182). De um modo geral, entendemos que está em jogo, fundamentalmente, uma discussão sobre as relações de discrepância e complementaridade entre a materialidade do *significante* (aspecto “vocal”, “fonético”, ou “fásico”) e processo de generalização que nele se realiza, ou o seu *significado* (aspecto “semântico”, “significativo” ou “semiótico”). Por certo, não é possível que a significação aconteça sem a conjunção de ambos, entretanto Vigotski procura dizer que isto não implica em que apresentem uma correspondência mecânica, sendo preciso distinguir estes planos e estudar as diferentes maneiras pelas quais eles se relacionam.

A não coincidência nas raízes genéticas do “pensamento” e da “fala”, ou melhor nas raízes dos aspectos semânticos e fonéticos da palavra significativa, enquanto processo simultaneamente do “pensamento” e da “fala” (os quais também podem ser tomados em Vigotski, como aspectos “interiores” e “exteriores”), implica ainda outras considerações genéticas gerais. Como a de que o desenvolvimento dos aspectos semânticos ocorre em um caminho oposto ao do desenvolvimento dos aspectos fonéticos: são processos que “seguem direções contrárias” (Vigotski, 1989e – p. 109). O desenvolvimento do pensamento vai “do geral para o particular”: de generalizações mais amplas, sincréticas e indiscriminadas para generalizações mais restritas, analíticas e específicas. Enquanto o desenvolvimento da fala vai “do particular para o geral”: de breves palavras-frase, como um “ma” de um bebê, para todo o conjunto de um discurso articulado, como um conto ou uma dissertação.

Ora, em cada caso Vigotski usa as noções de “geral” e de “particular” de um modo bem distinto, mas a sua metáfora nos parece inteligível no sentido de que: *de início* uma palavra breve, elementar, em seu aspecto fonético e/ou fásico, pode agregar todo um conjunto de pensamentos possíveis em seu aspecto semântico, e/ou semiótico – ainda que isto ocorra de um modo sincrético, “desorganizado”, pouco preciso, e bastante restrito a um contexto perceptual imediato; mas *posteriormente*, com a própria diferenciação das possibilidades da fala articulada, será possível compor toda uma linha argumentativa, num conjunto mais amplo em termos fonéticos e/ou fásicos, para tratar de um tema bem específico, mais restrito em termos semânticos e/ou semióticos – ainda que isto ocorra então de um modo mais organizado, e analítico e que pode mesmo proporcionar maiores possibilidades de abstração e autonomia com relação ao contexto perceptual imediato. Desse modo, o curso geral de desenvolvimento das relações entre “pensamento” e “fala” iria do predomínio de formações mais sincréticas e circunscritas às situações imediatas ao predomínio de formações mais analíticas capazes de proporcionar uma maior capacidade abstração e generalizações mais precisas.

Para Vigotski, de início, a fusão entre o plano semântico e vocal é de certa forma maior, a criança não diferencia tanto a palavra da função que ela esta realizando, e pode mesmo tomar a própria palavra como uma das características do próprio objeto que ela designa. Segundo este mesmo autor

“a fusão dos dois planos da fala, o semântico e o vocal, começa a declinar à medida que a criança cresce, e a distância entre ambos aumenta gradualmente. Cada estágio no desenvolvimento dos significados das palavras tem a sua própria inter-relação específica entre os dois planos. A capacidade que tem uma criança de comunicar-se por meio da linguagem relaciona-se diretamente com a diferenciação dos significados das palavras na sua fala e na sua consciência. Para compreender isto, é preciso que nos lembremos de uma característica básica da estrutura dos significados das palavras. Na estrutura semântica de uma palavra fazemos uma distinção entre referente e significado; de modo correspondente distinguimos o nominativo de uma palavra de sua função significativa. Quando comparamos essas relações estruturais e funcionais nos estágios primitivo, intermediário e avançado do desenvolvimento, descobrimos a seguinte regularidade genética: a princípio só existe a função nominativa; e, semanticamente, só existe a referência objetiva; a significação independente da nomeação e o significado independente da referência surgem posteriormente e se desenvolvem ao longo de trajetórias que tentamos rastrear e descrever. Só quando este desenvolvimento se completa é que a criança se torna de fato capaz de formular o seu próprio pensamento e de compreender a fala

dos outros. Até então, a sua utilização das palavras coincide com a dos adultos em sua referência objetiva, mas não em seu significado” (Vigotski, 1989e – pp. 112)

Algo pode ser bastante similar em termos “vocais” para um adulto e uma criança, sem que necessariamente o seja em termos semânticos. No entanto, o fato de ser possível uma correspondência entre o que uma criança e um adulto dizem em termos da “função referencial da palavra”, permitindo que se comuniquem de um modo adequado com relação a aspectos importantes no cotidiano, pode nos causar a falsa impressão de que não há um desenvolvimento semântico relevante após a “aquisição” das palavras pelas crianças. O que mostra que a “comunicação” não é exatamente o único critério para pensarmos a significação, ou melhor, que pode haver diversas formas de “comunicação” em função dos modos de significação próprios às diferentes relações que vão se estabelecendo entre “pensamento” e “fala”. E talvez ignorar este fato tenha sido uma das principais limitações nas teorias do pensamento e da fala contrapostas por Vigotski. Deste modo, de início temos um predomínio do “geral” sobre o “particular” no campo do pensamento, e do “particular” sobre o “geral” no campo da fala, o que está relacionado a um predomínio da função referencial da palavra, na qual a relação do significante com o referente é ainda muito estreita e muito limitada ao campo perceptual imediato. Com o curso do desenvolvimento estas relações poderão mudar de modo que passe a haver um predomínio do “geral” sobre o “particular” no campo da fala e do “particular” sobre o “geral” no campo do pensamento, relacionado ao desenvolvimento da função significativa da palavra (de generalização, classificação e abstração) que passa a predominar sobre a função referencial da palavra.

Isto está relacionado com o que Vigotski (1989e) chama de precedência da “gramática” com relação à “lógica”. Uma vez que aquilo que se “fala” não necessariamente coincide com o que se está “pensando” enquanto se fala, as relações entre a sintaxe e a semântica não podem ser unívocas, nem tampouco transparentes. Um “mesmo” enunciado, idêntico da perspectiva “gramatical”, pronunciado por duas pessoas diferentes pode implicar processos de significação bastante diferentes, e tratar-se a rigor, em última análise, de um enunciado distinto. Isto também pode ser dito com relação a um “mesmo” enunciado, pronunciado por uma “mesma” pessoa em diferentes momentos de sua vida. Num dado momento do desenvolvimento a criança já se torna capaz de dominar formas gramaticais

relativamente complexas, sem no entanto ter um maior domínio dos seus significados. Uma criança pode saber “usar” corretamente a palavra “porque” numa frase cotidiana, no entanto quando colocada numa situação em que o “uso” da palavra solicita maior reflexão pode não conseguir, por exemplo, completar corretamente uma frase como “Pedro caiu da bicicleta porque...”, confundindo relações de causa/efeito e respondendo: “porque... quebrou o braço”, ou algo assim (ver Vigotski 1989e – cap. 6). Talvez esse seja um exemplo de um momento “intermediário” no processo de desenvolvimento da função significativa da palavra. O fato é que, de um modo geral, o curso do desenvolvimento das relações entre pensamento e fala, e portanto o curso do desenvolvimento do significado da palavra, tal como definido por Vigotski, é entendido como um processo que vai de momentos em que predomina um contexto perceptual imediato, a momentos em que pode predominar uma maior autonomia com relação a este contexto. Trata-se daquilo que Wertsch (1989) chama de um movimento de “descontextualização”.

Simultaneamente, este processo está relacionado a um movimento que leva ao predomínio das chamadas “funções psíquicas superiores” ou “mediadas”, sobre as chamadas “funções psíquicas elementares” ou “imediatas”. As funções ditas “elementares” implicam relações mais diretas do humano com o seu meio enquanto as ditas “superiores” implicam relações indiretas, mediadas pelos significados sociais constituídos historicamente no âmbito de determinada cultura. Segundo Luria (1986) o desenvolvimento semântico, que envolve tanto o desenvolvimento da chamada função significativa da palavra quanto o da chamada função referencial (as quais segundo o próprio Vigotski precisam ser diferenciadas), está relacionado com o chamado desenvolvimento sistêmico das funções superiores. E como vimos anteriormente, o próprio Vigotski enfatiza esta relação na medida em que os processos de significação emergentes das relações sociais passam a mediar e a refazer todas as relações inter-funcionais. Por outro lado, é neste mesmo movimento pelo qual as relações inter-funcionais se refazem que os processos de significação podem se desenvolver para cada ser humano singular. Os movimentos mais sutis pelos quais estes processos se

dão, nem sempre são melhor explorados pelos autores da abordagem histórico-cultural, pelo menos não na maioria dos materiais a que tivemos acesso¹²².

Há estudos mais detalhados de Luria (1986) sobre o desenvolvimento da chamada função referencial (ou “referência objetal”), os quais não temos o objetivo de retomar aqui, mas nem sempre ficam claros os nexos concretos entre o desenvolvimento da função referencial da palavra e o desenvolvimento da função significativa, nem tampouco de ambos com o desenvolvimento sistêmico das relações inter-funcionais. Talvez esta questão esteja ligada ao debate sobre a necessidade ou não de se pensar o desenvolvimento em termos de seus diferentes momentos qualitativamente distintos, isto é, em termos de períodos ou fases com características mais ou menos peculiares. Por um lado é certo que a concepção histórico-cultural não se esgota numa teoria do desenvolvimento infantil, e coloca-se a abordagem genética não como uma teoria de fases de desenvolvimento mas fundamentalmente como uma atitude dialética geral diante dos fenômenos estudados, tomando-os sempre como processo, como história, como devir. Não se tem uma preocupação em postular “estágios” rígidos de desenvolvimento, uma vez que o próprio curso do desenvolvimento daquilo que é propriamente humano em nós ocorre necessariamente em função das relações sociais como sua força motriz principal, e das relações semióticas cujo conteúdo não pode ser determinado senão numa dada cultura e num dado contexto histórico. Entretanto, por outro lado, há vários momentos em que diferentes autores da abordagem histórico-cultural, principalmente o próprio Vigotski, tocam no problema dos diferentes períodos do desenvolvimento qualitativamente distintos ao longo da ontogênese, os quais estariam relacionados com saltos de qualidade determinados pelas mudanças nas formas de mediação predominante, como diz Wertsch (1989). Outro indício de que havia uma certa preocupação com a questão da periodização está na existência de diversos textos de Vigotski, aos quais ainda não tivemos acesso, sobre a questão das idades infantis, e das principais crises que levam aos principais “saltos qualitativos” no curso do desenvolvimento¹²³. O que nos conduz a levantar esta discussão não é um desejo de

¹²² Uma exceção é o texto de Elkonin (s/data).

¹²³ O índice geral das Obras Escolhidas de Vigotski, que aparece no primeiro volume da edição espanhola, permite-nos ver os títulos destes textos que seriam principalmente: “O primeiro ano” e “O problema da idade” de 1932; e “A crise do [continua na próxima página]

visualizarmos uma “escala” ou um “quadro estrutural” completo e acabado do desenvolvimento humano, o que de nosso ponto de vista não só é impossível como também indesejável e contraproducente, mas sim um interesse em visualizar com mais detalhes o modo pelo qual Vigotski buscou deslindar as nuances e contradições do chamado desenvolvimento do significado, que é segundo ele próprio, a principal descoberta de seus próprios estudos.

Nesse sentido, é que podemos tentar relacionar as concepções genéticas gerais sobre o desenvolvimento das relações entre “pensamento” e “fala”, a algumas contribuições mais específicas, que encontramos nos chamados estudos sobre o desenvolvimento dos “conceitos”. Uma vez que o significado da palavra é uma generalização, ou um conceito, é plausível entendermos que o estudo do desenvolvimento dos conceitos esteja relacionado com o estudo do desenvolvimento do significado da palavra, ou da “função significativa” da palavra. Infelizmente, talvez tenha havido poucos estudos que busquem uma aproximação mais profunda destes temas, de modo que aqui também não teremos condições de fazê-lo. Um dos maiores problemas com os quais nos deparamos nesse sentido é o de que ora se omite quase que totalmente a questão dos períodos, ora ela é destacada de um modo um tanto isolado com relação aos postulados semióticos mais gerais da teoria. Contudo, levantaremos aqui algumas possibilidades, que continuarão em aberto para estudos posteriores. Há duas referências que nos parecem interessantes nesse sentido: em primeiro lugar os estudos que Vigotski realizou com Josefina I. Shif sobre a gênese do

primeiro ano”, “a crise dos três anos” e “a crise dos sete anos” de 1933. Todos estes textos permaneceram inéditos até 1983, quando foram publicados no quarto volume das Obras Escolhidas na versão russa – volume este ao qual não tivemos acesso nem inglês ou em espanhol. Segundo Valsiner e Van der Veer, o conceito de transição nos períodos de desenvolvimento, para Vigotski, estaria ligado à idéia de “saltos qualitativos” num movimento “revolucionário” de contradições entre “evolução” e “involução”, as quais teriam sua “síntese dialética” em um “ponto de culminância” – “kulminatsionnaia tochka” (кульминационная точка). Para aqueles autores “o processo de involução domina sobre o de evolução durante os períodos etários de ‘crise’. Contudo, cada ‘crise’ tem seu próprio ‘ponto de culminância’ (kulminatsionnaia tochka) que é o locus no qual a síntese dialética se completa” (Valsiner e Van der Veer, 1991 – p. 9). Além disso, estes mesmos autores também explicam que “os pontos exatos de início e fim das crises não podem ser noticiados de modo exato, mas os períodos durante os quais as transformações atuais das estruturas psicológicas têm lugar podem ser definidos por causa de sua aparência desorganizada e natureza caótica. Seis períodos de crise no desenvolvimento da criança foram sublinhados por Vigotski: aquele da idade dos recém-nascidos, o primeiro, o terceiro, o sétimo, o décimo terceiro, e o décimo sétimo anos. É durante estes períodos que a emergência de níveis mais elevados de organização psicológica têm lugar” (1991 – p. 8). Ao pensarmos sobre este modo geral de se conceber o desenvolvimento, presente no discurso vigotskiano principalmente a partir de 1933, é interessante lembrar que Henri Wallon também trabalhava com uma noção de “crises” na transição entre os principais estágios de desenvolvimento (ver Dantas, 1992; Wallon, 1979, 1981, 1989 e 1995; e Zazzo, 1978).

significado da palavra, no campo do desenvolvimento dos chamados “conceitos cotidianos” confrontados com os chamados “conceitos científicos” (ver Vigotski 1989e – cap. 6); e, em segundo lugar, os estudos realizados com L. S. Sakharov, sobre os chamados conceitos artificiais (ver Vigotski 1989e – cap. 6). Cada um destes estudos aprofundou-se mais em determinados aspectos do desenvolvimento das generalizações realizadas pela palavra significativa.

O primeiro (Vigotski e Shif) discute mais a fundo o chamado “sistema de coordenadas” que caracteriza as significações realizadas pelos conceitos, no caso os “científicos” e os “cotidianos”, tal sistema envolveria duas “coordenadas” conjugadas: o “grau de generalidade” de um conceito e o seu “conteúdo concreto”. O segundo (Vigotski e Sakharov) discute mais a fundo as chamadas “estruturas tipificadas” de generalização realizadas pelos conceitos, no caso os “conceitos artificiais”, tais estruturas estariam categorizadas em três organizações básicas: o sincretismo, os complexos, e os conceitos propriamente ditos. Ainda que cada estudo tenha abordado conceitos distintos, o primeiro conceitos “reais” (“científicos” e “cotidianos”) e o segundo conceitos “artificiais” (palavras criadas especificamente com a finalidade de realizar um estudo experimental, e que não existem na língua materna, indicando um conjunto de traços e/ou características que não possuem palavra já existente para designá-lo), entendemos que ambos os parâmetros encontrados se articulam na explicação sobre como se organizam todos os conceitos. Não há conceitos sincréticos apenas artificiais, mas também na vida cotidiana e mesmo no processo pelo qual nos apropriamos de determinadas teorias científicas, além disso não há grau de generalidade e conteúdo concreto apenas para conceitos “científicos” e “cotidianos” – pois estes parâmetros estão presentes em qualquer processo de generalização, inclusive nos chamados conceitos artificiais.

Nos estudos de Vigotski com Shif, podemos encontrar uma discussão sobre a tensão entre significados mais abertos da fala cotidiana, e as solicitações de se realizar uma organização mais categorial e sistemática, como no caso dos discursos filosóficos ou científicos. Eles indicam uma reflexão sobre o movimento pelo qual passamos, ao transitarmos das formas mais instáveis e ao mesmo tempo, por vezes, mais circunscritas da

produção do sentido aos conceitos mais definidos e ao mesmo tempo mais generalizantes, com os quais em geral a educação formal trabalha e/ou deveria trabalhar. Desse modo, há contradições importantes na própria gênese dos modos sociais de significação tidos como mais estáveis. Vigotski (1989d - cap. 6) diz assim que os conceitos cotidianos avançam do concreto ao abstrato, mediante a influência dos conceitos científicos, e estes, por sua vez, avançam do abstrato ao concreto, ganhando consistência com os conceitos cotidianos. Cada conceito é tido como uma generalização, e nele se realiza a função significativa da palavra, num conceito abstraímos, categorizamos e generalizamos traços, aspectos, características, próprias a determinados objetos, movimentos, ações, relações e processos. Mas cada generalização implica também necessariamente o remetimento a um determinado conteúdo concreto sem o qual não pode realizar-se generalização alguma – a princípio os conceitos cotidianos seriam mais ricos em “conteúdo concreto” do que na organização de seu “grau de generalização” enquanto os conceitos científicos seriam mais ricos na organização de seu “grau de generalização” do que em seu “conteúdo concreto”. Para Vigotski, a relação entre ambos possibilita avanços recíprocos.

Deste modo, segundo Vigotski (1989e), os parâmetros que nos possibilitam pensar diferentes modos de constituição de um conceito científico e/ou cotidiano poderiam ser colocados como referentes a um “sistema de coordenadas”, cujas demarcações são seu “grau de generalidade” e seu “conteúdo concreto”. A primeira coordenada indica o quão geral pode ser uma palavra: a palavra “animal”, por exemplo, quando tratada de modo sistemático, ou “científico”, tem um grau de generalidade maior do que as palavras “mamífero” ou “réptil”. A segunda coordenada diz respeito ao extrato da realidade ao qual a palavra remete, e que talvez pudéssemos relacionar com seu “referente”: a palavra “animal”, por exemplo, tratada de um modo sistemático ou “científico”, estaria no mesmo grau de generalidade que “vegetal”, no entanto estas palavras teriam um conteúdo concreto distinto. Isto também ocorreria, por exemplo, com as palavras “mamífero” e “réptil”: situam-se num mesmo grau de generalidade mas possuem conteúdos concretos distintos. Por outro lado, “animal” e “mamífero” podem estar numa mesma região de referência e seus conteúdos concretos não são excludentes, uma mesma realidade material pode ser ao mesmo tempo animal e mamífero (todo mamífero é animal, ainda que nem todo animal seja

mamífero). Um mesmo conteúdo concreto pode conter diferentes graus de generalidade, e diferentes conteúdos concretos podem possuir um mesmo grau de generalidade. Transitamos assim pelo campo da lógica formal e das classificações e das ordenações sistemáticas das relações entre as palavras e as coisas. Classificações que poderíamos chamar de aristotélicas.

Contudo, num conceito cotidiano nem sempre este sistema de coordenadas está organizado deste mesmo modo. Uma palavra tida como mais específica pode ser tomada como sinônimo de algo mais geral, como quando se toma uma marca por sinônimo de um produto: “Bom-Bril” por palha de aço, “Gillette” por lâmina de barbear; e assim por diante. E uma palavra tida como mais geral pode ser tomada como sinônimo de uma mais específica, por exemplo como quando uma criança diz “quero ir para a cidade”, quando já está na cidade mas está se referindo ao desejo de ir passear no “centro da cidade”. Wallon, ao analisar o desenvolvimento da função intelectual, também opera nesta região de definições clássicas para o que venha a ser um conceito, ou antes uma “categoria”, quando o pensamento da criança volta-se predominantemente para a explicação da realidade. Para Wallon, explicar envolve definir, e o processo de “definição” é entendido em termos clássicos: definir é atribuir qualidades específicas a um objeto, integrando-o numa classe maior e diferenciando-o de classes vizinhas. A definição então envolve basicamente os processos de diferenciação e integração (ver Dantas, 1992). Trata-se do próprio procedimento lógico aristotélico, que opera pela articulação entre gênero próximo e diferença específica, situando os seres num sistema hierárquico de coordenadas.

Contudo, tanto Wallon quanto Vigotski solicitam parâmetros para além da lógica aristotélica, pois ambos se questionam quanto à gênese histórica dos conceitos. Os “graus de generalidade” e “conteúdos concretos” não estão estabilizados de antemão, nem permanecem estáveis para sempre, pois sua articulação deriva da atividade humana. Em Wallon, para além da “definição” podemos chegar à “explicação”. Se a explicação em termos aristotélicos identifica-se com o estabelecimento das “condições de necessidade de um fato” (Dantas, 1992 – p. 43), em termos wallonianos ela implica a constituição de uma vasta trama de relações que determina existências num devir permanente: explicar implica

estabelecer relações, e estas relações são inesgotáveis. Vigotski, por sua vez, em seus trabalhos com Sakharov, acrescenta mais um parâmetro à compreensão da constituição de um conceito: suas “estruturas tipificadas”, ou seja, modos típicos pelos quais articulam-se, misturam-se, separam-se, confundem-se, organizam-se, diferentes graus de generalidade transitando por múltiplos conteúdos concretos. Uma criança vai configurando sua “rede de categorias”, no jargão walloniano, ou seu “sistema de coordenadas”, em termos vigotskianos, mediante um processo genético que envolve deslocamentos, flutuações, estabilizações, alternâncias e contradições.

Para Vigotski e Sakharov, tal processo genético constitui-se em diferentes modos de se articular as palavras e outras realidades às quais elas podem remeter. Modos que não se excluem nem se sucedem de maneira linear, mas cujas *relações de predominância* modificam-se ao longo da ontogênese. Tais modos de generalização, também denominados “estruturas tipificadas”, são classificados basicamente em três tipos distintos: sincretismo; pensamento por complexos¹²⁴; e conceitos (ver Vigotski, 1989e - cap. 5). No *sincretismo*, as relações entre a ordem das palavras e a ordem das outras coisas é bastante fluida e indiscriminada, uma mesma palavra pode dizer tudo e nada. As conexões “subjetivas” predominam sobre as “objetivas”, os critérios de vinculação do signo com outras realidades são circunstanciais, dependentes da configuração do campo perceptual imediato (exteroceptivo) e da flutuação imprevisível dos estados interoceptivos e proprioceptivos. Já no *pensamento por complexos*, os traços dos próprios objetos começam a ser abstraídos e generalizados nas palavras, mas os critérios destas generalizações são ainda bastante móveis. Estabelecem-se relações “frouxas” e que seguem rumos pouco previsíveis, as palavras vão de um lugar para outro em movimentos mais analógicos do que lógicos. Uma criança pode chamar uma poça d’água de mar, tomar um bairro pelo nome de sua cidade, confundir “almoço” com “jantar”, ou “ontem” com “amanhã”. Ela atravessa as coordenadas semióticas de seu mundo cultural por caminhos incertos, o geral e o específico não estão

¹²⁴ Vigotski (1989e – cap. 5) diferencia cinco tipos de pensamento por complexos: “complexo associativo”, “complexo de coleções”, “complexo em cadeia”, “complexo difuso” e “pseudo-conceito”. Este último pode ser considerado como uma categoria a parte, sendo uma forma transitória entre os complexos e os conceitos propriamente ditos. Não nos ateremos aqui a esta especificidade, mas cabe dizer que cada um destes tipos implica um modo distinto de organizar as relações entre os significantes e os seus referentes – i.e. um modo distinto do **significado**, ou generalização, realizar-se.

estabilizados do mesmo modo que se estabilizam nos modos mais oficiais de operar com as relações entre as palavras e aquilo a que elas podem se referir. Os *conceitos* por sua vez, implicam generalizações mais estáveis, com graus de generalidade e conteúdos concretos mais bem definidos. São modos sistemáticos e hierarquizados de organizar as relações entre as palavras e as outras realidades que elas comportam ou produzem. São organizações próprias à ciência e à filosofia, à lógica e à matemática – em suas versões mais oficiais.

Algumas leituras tendem a encontrar, nestas categorias referentes a diferentes “estruturas tipificadas” de generalização, indícios da elaboração de uma teoria de fases de desenvolvimento na abordagem vigotskiana. Contudo Vigotski e Sakharov elaboraram estas categorias a partir do estudo de conceitos artificiais, e não parecem propô-las como uma periodização geral do desenvolvimento humano. Entendemos que o essencial não seja discutir se Vigotski identifica ou não determinadas fases na gênese das relações entre a palavra e as funções psíquicas conscientes – de fato, seria difícil negar que em diferentes contextos este autor se refere a períodos de desenvolvimento, inclusive no que diz respeito ao desenvolvimento da função “significativa da palavra”, ou seja, ao desenvolvimento do significado. Mas a questão fundamental nos parece ser antes o modo pelo qual se concebe esta gênese. Para Vigotski (1989e), a ordem genética apresentada por tais estruturas tipificadas não se dá como sobreposição de processos superadores ou excludentes, nem como uma seqüência linear em que uma coisa deriva fisicamente de outra, mas como um movimento de ruptura e de mudança nas relações de predominância entre diferentes linhas genéticas e domínios funcionais – gerando alterações nas relações inter-funcionais. No caso do desenvolvimento do significado da palavra, trata-se de um movimento que vai do *predomínio* das formas mais sincréticas ao *predomínio* das formas mais conceituais. Contudo, em diferentes momentos microgenéticos, que atravessam o fluxo geral do desenvolvimento de cada ser humano singular, cada apropriação de uma nova palavra pode envolver simultaneamente sincretismos, pensamentos por complexos, e/ou organizações conceituais. Haveriam assim diferentes modos de organização em confronto, tanto quanto diferentes conteúdos concretos e múltiplos e variáveis graus de generalidade.

De qualquer modo, é importante destacar que a tendência à predominância das formas de generalização propriamente conceituais é algo característico da nossa cultura – da cultura ocidental, dita “civilizada”, herdeira da hegemonia de determinadas tradições de pensamento e de determinados modelos de ciência. Como vimos, um cafre diz “verei isto em sonhos”, e um camponês uzbék desconfia de um silogismo que não traz nenhuma prova empírica. Nenhuma estabilização categorial pode estancar, por si só, as possibilidades de composição do sentido, porque é apenas no âmbito destas possibilidades mais amplas que as categorias podem emergir e estabilizarem-se, como discutimos anteriormente. Até mesmo os conceitos, enquanto tais, como modo generalizado e/ou sistematizado de compor as possibilidades de significação, não podem ser uma forma *a priori*. Eles necessitam se relacionar com outros aspectos da significação, pois é só nesta relação que a significação realmente acontece como um processo que diz respeito à dinâmica real da vida de cada ser humano concreto.

Há sempre vários modos diferentes e mesmo contraditórios, divergentes ou antagônicos de se dizer algo. Existem sempre várias referências em choque. Diversas posições e generalizações parecem ser o que permite o próprio surgimento dos conceitos e não o contrário. Esta realmente é uma discussão ampla, pois nos suscita uma série de perguntas para as quais caberiam outros estudos. Por que uma sociedade ocidental civilizada precisa de *conceitos*? Por que os gregos criaram um modo “conceitual” de pensar e outras culturas criaram outros modos de organizar suas visões de mundo? Como os chineses, os egípcios, os persas, os árabes, e outras tantas civilizações constituíram modos distintos de viver, de situarem-se no mundo, construindo suas tradições, referências e auto-referências, sem remeterem à lógica grega? Em que se pese nossa impossibilidade de discutir mais e melhor estas perguntas, poderíamos concluir, a partir das contribuições de Vigotski, que as diferentes formas organização da vida humana têm sempre a ver diretamente com diferentes modos de constituir significados e sentidos, e que nenhum ser humano pode escapar da sina de precisar constituir sentido de algum modo. Do nosso ponto de vista, estudar estes diferentes modos, em relação com seus conteúdos, seria um dos maiores desafios que podemos extrair das contribuições de Vigotski. Ainda que ao procurarmos estudar tais coisas estejamos sempre um tanto fadados a fazê-lo já de dentro

de um modo “conceitual” – que busca um determinado jeito de ordenar as coisas, de classificá-las, por vezes mortificando-as, por vezes padecendo de um excessivo desejo de dominá-las. Uma linguagem mais aberta, mais “poética”, menos “categorial”, no campo dos discursos ditos acadêmicos tendo sido ainda uma aspiração impossível para a maioria daqueles que, como no nosso caso, buscam conhecimentos que não têm como alcançar.

No entanto, o que nos importa neste momento é que as contribuições de Vigotski podem nos permitir pensar que mesmo aqueles modos de organização da significação tidos como mais estáveis, mais precisos, mais organizados e sistemáticos, também se produzem numa trama que envolve vários outros modos de generalização em luta. Pois se não há transparência nem correspondência direta entre “pensamento” e “fala”, não pode haver também nenhuma fala que se coloque totalmente clara, ou que seja capaz de produzir-se numa organização sintática, por mais sistemática que seja, isenta de ser compreendida de um modo sincrético, analógico, assistemático, pré-conceitual, ou mesmo preconceituoso. E ao falarmos de “preconceitos”, não estamos apenas fazendo um jogo de palavras, pois a questão do “preconceito” também tem a ver com as generalizações que fazemos, e com o modo pelo qual atribuímos sentido para as coisas a partir de determinados significados engessados, pré-concebidos. Isto por si só já nos colocaria uma série de outros problemas para investigação. De qualquer modo, um dos grandes méritos de Vigotski neste caso, nos parece ser o de dizer que nenhum significado, por mais estabelecido que esteja no âmbito de determinadas relações sociais, poderá ser considerado como algo condenado a ser sempre compreendido de uma mesma maneira. Os significados se desenvolvem, as generalizações realizadas pelas palavras estão em constante mudança, tanto quanto as formações de sentido com as quais elas se relacionam.

Alguns nexos possíveis

Como vimos tentando dizer, a linguagem, em Vigotski, coloca-se como o lugar do humano por excelência. Desde que entendamos a linguagem como processo que se realiza na

“palavra”, na “fala significativa”, e desde que estes conceitos de “palavra” e de “fala” comportem um movimento material realizado de corpo inteiro e em relação de contigüidade e de contraposição com outros corpos. Além disso, é preciso dizer que quando falamos da palavra como “lugar” do humano não estamos pensando exatamente apenas num lugar “*de onde*” ele se pronuncia, como se estivesse fixado num ponto circunscrito do qual emanariam ou para o qual convergiriam necessariamente os sentidos daquilo que diz. Pelo contrário, a palavra não é simplesmente um ponto do qual o humano se pronuncia, mas só existe no próprio movimento pelo qual ele se pronuncia. Então os lugares da significação não existem de antemão, não são ponto de partida, nem porto seguro para a chegada, tampouco podem ser marcados de uma vez por todas, uma vez que se estabilizam como determinado modo de caminhar. Os posicionamentos que permitem que o humano se constitua enquanto tal são móveis, porque referentes às relações sociais em que se inscrevem. Isso não quer dizer que determinados modos de relações entre as pessoas e, portanto, determinados modo de constituição de significação não tenham certa estabilidade em determinados grupos. Mas mesmo esta estabilidade é algo que precisa constantemente se recriar até para que se mantenha enquanto tal. A linguagem implica a composição de “lugares” cambiantes *de onde* nos pronunciamos, e também *por onde* transitamos, tanto quanto *para onde* nos projetamos. Mas estes “lugares” não são necessariamente formas “topológicas”, “campos”, “territórios”, no sentido literal, nem tampouco, “paisagens”, “cenários”, ou “*backgrounds*”. Se eles tomam características topológicas ou territoriais é como resultado de um movimento de composição de sentidos que se realiza na linguagem e por ela, e não como um pressuposto ou fundamento primeiro dos sentidos. Deste modo, se numa concepção histórico-cultural pudermos dizer que “a linguagem é o lugar do humano”, isto será pronunciado no sentido de que ela constitui-se no nosso próprio modo de nos movimentarmos, de nos relacionarmos com o mundo, com os outros, e conosco, e é somente neste movimento que os “lugares” passam a existir.

Discutindo, dentro de nossos limites, algumas relações da “palavra” com a dinâmica de constituição dos papéis sociais, e do drama da personalidade enquanto jogo tenso de diversos papéis num mesmo ser humano concreto, entendemos ter podido extrair algumas pistas para uma visão não cartesiana quanto à constituição da singularidade da experiência

humana. Se o “homem” moderno está morto, o “humano” na perspectiva vigotskiana ainda teria um fôlego de vida, pois sendo o humano aquele que produz sentido, o fato de nos nossos tempos ainda termos indícios da existência de “produção de sentidos” implica em que haja também indícios de humanidade. Contudo, diferentemente de uma perspectiva teleológica estrita, o sentido não é aquilo que diz respeito a uma seta que se dirige ao fim da história, ao juízo final, ao apocalipse, ao começo de um mundo perfeito, ou ao fim da espécie humana. O sentido implica sempre a possibilidade do que há de vir, posto que inesgotável. “Toda a palavra é fonte de novos problemas”, e assim sendo não pode ter um cunho necessariamente moralizante, nem atina com uma idéia religiosa de “sentido da vida” – pois nesse caso toda a existência se desloca para um único sentido, uma única direção. Mas não é assim na perspectiva de uma concepção histórico-cultural e dialética – pois, nesta abordagem, muitos e díspares são os sentidos para a vida e para a morte.

Algo semelhante pode ser dito quanto ao “humano”. Pois em geral quando falamos de “humano” pensamos num ingênuo “humanismo”. Isso fica evidente no fato de que quando pensamos os “grandes feitos da humanidade” facilmente nos lembramos das grandes obras arquitetônicas, grandes pinturas, peças musicais, mas raramente nos referimos ao que aconteceu em Auschwitz, ou em Hiroshima e Nagasaki. Mas estes últimos acontecimentos também são humanos. O humano não é só aquele que caminha em direção de algo em que se supere, o humano também joga muitas vezes contra sua própria existência. Os sentidos para a vida humana não são naturais, não são *a priori*, não são assegurados por nenhuma lei universal. Eles precisam ser criados e recriados historicamente, constantemente, estão sempre se refazendo e é inescapável, é inevitável que se refaçam. Se quisermos que Auschwitz, Hiroshima e Nagasaki não se repitam é preciso constituir as condições para que não se repitam. Se acaso desgraçadamente vierem a se repetir também será em função da constituição de sentidos propriamente humanos.

A bem da verdade, inúmeros fatos como estes já têm mesmo se repetido em sentidos distintos e semelhantes, em escalas diferentes e por outros mecanismos, ainda que não menos cruéis. Apenas no Brasil podemos recuperar muitas lembranças tristes e bastante recentes: Candelária, Vigário Geral, Carandirú, Corumbiara, Eldorado dos Carajás, entre

outras tantas vergonhas. Nossa ética não é algo natural, então nossa falta de ética também não pode sê-lo. Em Vigotski, tudo o que é humano passa a se humanizar radicalmente, e assim é possível dizer que o humano ainda vive pois ainda há composição de sentidos sobre o planeta e não porque nossas ações sejam necessariamente “humanitárias” – palavra já desgastada num tempo em que guerras sangrentas são tratadas eufemisticamente como “ações humanitárias” impetradas pelas chamadas “forças de paz”... De qualquer modo, se é assim, se o sentido é índice do humano, parece-nos ser ainda pertinente falar de possibilidades para a singularidade humana, ainda que sejam outras que não aquelas postas como hegemônicas no discurso moderno. Tanto quanto se torna pertinente e necessário falar de possibilidades de luta na construção de relações éticas em favor da vida humana, pois estas relações não descerão dos céus.

Mas a singularidade humana é tensa, porque é plural, e mais do que plural ela é contraditória, possui antagonismos interiores à sua própria unidade. A unidade da personalidade implica contradições, tanto quanto o sentido, enquanto horizonte de constituição de uma dada “visão de mundo”, não é um circuito fechado. O sentido se refaz em sua constante relação com os significados socialmente constituídos, e desse modo o próprio sentido é socialmente constituído, nossas próprias “visões de mundo” são socialmente constituídas, nosso próprio modo de sentir, de olhar, de ouvir, de pensar, de deduzir, de contar, só existe no interior de um jogo social de significações. Se para Vigotski “a arte é o social em nós” (Bezerra, 1999 – p. xii), podemos dizer também que “o sentido é o jogo social das significações em nós” ao mesmo tempo que “nós somos o sentido em um jogo social de significações”. A idéia de interioridade absoluta que forjou sua hegemonia num determinado discurso adequado aos interesses de uma modernidade européia ocidental burguesa, mostra ser ela mesma um conceito social, um determinado modo cultural pelo qual muitas pessoas passaram a mediar sua própria relação com o mundo, com os outros e com elas mesmas. Em Vigotski a mediação posta em jogo é outra, pois sua concepção contrapõe radicalmente o conceito de uma interioridade absoluta, pois só há interioridade na medida em que há abertura à alteridade. Sem alteridade não há identidade, sem outro não há eu, sem social não há individual, sem o “para o outro”, o “em si” não se torna “para si”. O próprio “*tornar-se*” humano, para cada ser humano singular, implica uma relação de

alteridade. Então é possível ainda uma singularidade, mas esta singularidade é plural, é unitária e contraditória. Mas não por uma contradição dual entre o interior e o exterior, ou entre o instintivo e cultural, mas por uma contradição imanente ao próprio drama da vida humana. Vigotski não contrapõe o racionalismo característico do discurso moderno hegemônico com um irracionalismo, e assim não repõe nenhuma espécie de dualismo. Recria-se o próprio conceito de razão e de consciência, sendo eles mesmos investidos de um sentido distinto do convencional, a razão em Vigotski (naquilo que há de mais pungente em sua teoria) não é um “lògos” abstrato, não é pura “lógica”: é diálogo, é discurso partilhado. E assim a própria consciência não é puro conhecimento, mas também desconhecimento, não é controle absoluto, mas movimento de alteridade de cada ser humano com relação a si mesmo. A consciência é também diálogo, é conhecimento partilhado entre muitos, e portanto não isento de fissuras, de tensões, de confrontos ou embates.

Deste modo, a dinâmica da significação enquanto amalgamada à dinâmica das relações sociais, implica, numa abordagem histórico-cultural, uma série de desdobramentos nos quais nos aproximamos de um discurso possível sobre a subjetividade enquanto movimento pelo qual o humano pode realizar-se como experiência singular. Pois o próprio conceito de singularidade é deslocado para outros princípios explicativos que não aqueles impostos pelo discurso moderno hegemônico, ora submetidos a diversos ataques e desconstruções. Quanto às possibilidades de uma maior intervenção de cada ser humano com relação ao seu próprio destino talvez não possamos avançar tanto quanto com relação a discussão sobre as possibilidades para a composição plural de uma singularidade. Todos nós, sendo múltiplos, seremos singulares, independente de nossa condição de “liberdade” ou de “escravidão” – então sempre é mais fácil falarmos de singularidade do que de autonomia ou de emancipação. A partir da visão vigotskiana é possível dizer que se contrapõe fortemente qualquer noção de uma autonomia absoluta; e toda a liberdade possível só pode ser vista com relação às condições materiais das relações sociais possíveis num determinado contexto histórico.

No entanto, as relações de determinação entre os contextos históricos em seus condicionantes macro-econômicos e sociológicos mais gerais também não podem ser

tomadas como absolutas, pois existem complexas mediações pelas quais as personalidades de cada ser humano singular se constituem socialmente. De nada do que ouvimos de Vigotski sobre a constitutividade social, histórica e cultural das tramas semióticas nas quais e pelas quais o humano realiza sua travessia, podemos tirar a conclusão de que se trate de um estreito determinismo sociológico. A sociedade não está dada para cada ser humano singular como uma realidade (im)posta de uma vez por todas. As próprias formas de linguagem nas quais as relações sociais propriamente humanas se constituem, não são definitivas, não existem hoje do mesmo modo que existiram em outros momentos, nem permanecerão como tais para sempre. Se podemos dizer que ainda há “história” isto se deve também ao fato de que nem tudo já foi dito, tanto quanto ao fato de que ainda há lutas entre diferentes modos de dizer, que podem ser suprimidos e/ou podem predominar sobre outros, mas que nunca poderão ser considerados totalmente mortos – não enquanto houver humanidade (no sentido mais literal e radical do termo e não no seu sentido moral mais superficial).

Nesse sentido, as estruturas sociais mais estáveis estarão sempre sujeitas também a re-interpretações por parte de diferentes grupos e por parte de cada ser humano singular que vai se inscrevendo nestes diferentes grupos. E talvez isso nos permita dizer que não cabe postular, a partir da abordagem vigotskiana, uma total determinação de cada personalidade singular pelos agenciamentos sociais mais gerais, por mais autoritários e repressivos que se apresentem. Não exatamente pelo fato de que seja inerente a cada ser humano singular uma força endógena de resistência e contraposição ao “mundo externo”, certamente não por isso, mas porque a própria emergência de qualquer “resistência” e de qualquer “mundo externo” implica sempre necessariamente relações complexas e contraditórias, porque os signos não têm apenas um significado, porque as “formações de sentido” que resultam de determinados significados não podem ser mapeadas e/ou controladas totalmente por nenhum tirano – por maiores e melhores que sejam seus aparelhos repressivos e/ou ideológicos. É bastante usual ouvirmos dizer da ausência de controle por parte de cada indivíduo sobre os desígnios da vida social, mas a abordagem histórico-cultural nos permite trabalhar com a noção nem sempre lembrada de que também não pode haver um controle total sobre os indivíduos por parte de nenhuma instituição social específica.

Certamente não podemos dizer isto de um modo leviano. Por certo, cabe estarmos alertas para o fato de que a dominação por conta dos aparelhos ideológicos aos quais nos referimos é algo extremamente sério, na medida em que se instaura mediante aparatos materiais que se constituem enquanto linguagem – de tal modo que os próprios grupos e pessoas submetidos à dominação e à opressão podem chegar a assumir sua condição como um fato dado. Mas também cabe colocar na “ordem do dia” o fato, poucas vezes discutido, de que isso não pode se dar de uma maneira absoluta. Cabe desconfiar de qualquer sentido tido como absoluto – cabe valorizar as diferentes brechas e fissuras mesmo nos discursos tidos como mais monolíticos, mais estáveis. Cabe contribuir para que tais fissuras se aprofundem e se espalhem. Pelo fato dos agenciamentos ideológicos dominantes necessitarem acontecer sempre em função de mediações complexas não é possível um total cerceamento das possibilidades contestatórias de cada grupo social definido e de cada ser humano singular que transita por estes diferentes grupos e que nesse trânsito se constitui enquanto tal. O próprio significado da “dominação” e da “contestação” permanece sempre aberto a se refazer e a história não chegou ao seu fim. Uma estabilização definitiva do significado social de que é impossível qualquer autonomia ou luta por emancipação humana seria tão falsa quanto a idéia de uma autonomia e de uma liberdade individuais absolutas, tal como foi “prometida” pelo discurso moderno hegemônico justamente para que não se realizasse plenamente. A partir das contribuições de Vigotski, talvez possamos dizer que a “autonomia” possível para qualquer ser humano singular sempre será necessariamente um tanto “heterônoma”, mas não no sentido de que será sempre “determinada totalmente por um outro”, mas antes no sentido de que é sempre produzida numa relação tensa – que define tanto a posição do “outro” quanto a posição do “eu” na determinação e indeterminação dos designios para a vida de cada um, e de cada coletividade.

Resta dizer que o caráter necessariamente social e histórico da constituição das possibilidades para a subjetividade, tanto da perspectiva da singularidade quanto do possível papel de cada ser humano numa eventual decisão sobre os destinos de sua própria vida, implica também a necessidade de uma reflexão sobre as condições coletivas para que se processe o desenvolvimento de personalidades mais autônomas e mais democráticas.

Toda a ideologia liberal coloca em aspectos individuais e/ou em características biológicas inatas, as possibilidades de cada ser humano conquistar sua própria liberdade. Na abordagem vigotskiana da constituição do humano e, portanto, da gênese semiótica da consciência, fica claro que se parte de princípios completamente opostos a estes consagrados na tradição liberal. Na abordagem histórico-cultural, toda a dinâmica de uma coletividade, incluindo aí suas prioridades políticas, éticas e morais, é que se coloca como o fator fundamental na constituição do próprio caráter de cada pessoa (ver Vigotski, 1997a), o qual não é tomado como uma realidade gerada a partir de leis interiores, nem pode ser abordado como uma instância fixa, imutável, definitiva. Se alguém logra conquistar ou não uma maior ou menor autonomia, ou logra tornar-se mais democrático ou autoritário, isto nada tem a ver com uma estrita determinação de princípios instintivos, biológicos, inatos, tanto quanto não pode ter a ver com condicionamentos ambientais mecânicos pautados em leis reflexológicas. Em Vigotski a questão é bem mais complexa do que a determinação da vida por leis físicas elementares ou por dinâmicas de conflitos instintivos, pois em sua abordagem a própria noção de conflito se humaniza, já que, como vimos, passa a ser entendida de um modo semiótico, histórico e cultural. E assim, no nosso modo de entender, humaniza-se também o significado das possibilidades e limites para a própria subjetividade.

V – ALGUNS DESAFIOS E PERSPECTIVAS

“Na futura sociedade, a psicologia será em realidade a ciência do novo homem. Sem ela a perspectiva do marxismo e da história da ciência seria incompleta. Entretanto, esta ciência do novo homem será também psicologia. Por isso hoje mantemos suas rédeas em nossas mãos. Não há necessidade de dizer que esta psicologia se parecerá tão pouco com a atual, como, segundo as palavras de Espinosa, a constelação do Cão se parece com o cachorro, animal ladrador (Ética, teorema 17, Escólio)”

— Liev Semionovitch Vigotski (1991b – p. 406)

Até aqui tentamos esboçar alguns contornos da contribuição geral de Vigotski sobre o tema da gênese da consciência, enquanto processo mediado pelo desenvolvimento do significado da palavra, com algumas das implicações que este desenvolvimento encerra em termos genéticos e funcionais. E buscamos tecer, ao longo do caminho, algumas aproximações ao debate sobre o tema da subjetividade, tal como entendemos nos ser possível fazer, com os recursos a que tivemos acesso e em relação aos aspectos do tema que prioritariamente nos preocupam. Ao fazê-lo, certamente produzimos mais lacunas e dúvidas do que conclusões ou postulados mais circunscritos e seguros. No entanto, caberá ao leitor avaliar as possibilidades e limites do nosso trabalho, na medida em que produza sua própria interpretação sobre ele. De nosso ponto de vista, caberia ainda, neste momento, não exatamente uma auto-avaliação do caminho percorrido mas a proposição de algumas considerações relativas aos nossos próprios limites e às buscas a que estes mesmos limites nos impulsionam, a partir das discussões que temos procurado realizar.

Fundamentalmente, é preciso dizer que se por um lado pudemos concluir que o tratamento dado por Vigotski ao tema da consciência em sua constituição semiótica é pertinente ao debate contemporâneo sobre a subjetividade, ainda que não isento de tensões e contradições, por outro lado ainda nos falta avançar muito na direção daquilo que este mesmo autor propõe como possibilidade de constituição de uma psicologia propriamente humana. Fica a necessidade de compreender e passar a trabalhar melhor a questão da

constituição concreta da “palavra”, numa perspectiva distinta daquela que se tem feito hegemônica e que tem girado em torno das contribuições de uma “psicologia profunda”. Importantes concepções teóricas contemporâneas, mesmo que bastante divergentes entre elas, tendem a aproximar-se das contribuições das psicologias profundas, como um recurso para tratar daquilo que compõe a dinâmica da subjetividade humana. Num tempo em que a desconstrução do conceito moderno de sujeito tem sido acompanhada de uma aparente desconfiança quanto a qualquer papel ativo do ser humano singular na constituição dos seus próprios caminhos, tanto quanto de um descrédito ainda mais evidente com relação a quaisquer possibilidades de luta social na direção da construção de uma sociedade democrática, a prerrogativa de buscarmos explicações conclusivas para a vida humana no campo do insondável, do incompreensível e do inalterável acaba se tornando bastante sedutora, para não dizer bastante cômoda e conivente com o atual estado de coisas.

O próprio Politzer¹²⁵, com quem Vigotski estabelece diálogos em suas anotações de 1929, foi buscar sua “psicologia concreta” nas contribuições da psicologia profunda, numa vertente psicanalítica. Não iremos aqui retomar as críticas de Vigotski (1991b – pp. 296-300 e p. 302) às tentativas de fusão metodológica (i.e. epistemológica) do marxismo com a psicanálise, nem nos importa repetir as discussões gerais sobre o caráter eminentemente liberal e dualista desta concepção, pois trata-se de algo já bastante evidente. Tampouco nos caberia enumerar elogios possíveis às inúmeras contribuições de Sigmund Freud ao debate contemporâneo, pois isto já tem sido feito repetidamente por diversos autores, dentre os quais o próprio Vigotski – para quem algumas questões levantadas pela psicanálise são bastante pertinentes ainda que suas respostas não necessariamente o sejam (ver Vigotski, 1991b – p. 303). Contudo, uma vez que Vigotski busca uma psicologia propriamente humana do homem, cabe colocarmo-nos diante um desafio: onde buscar a realização de uma “psicologia concreta” que seja propriamente histórico-cultural?

Para Vigotski é necessário criar uma “psicologia de culminâncias”, uma psicologia da linguagem em suas contradições materiais imanentes – já que a palavra, em sua concepção,

¹²⁵ Georges Politzer (1903–1942).

não é um acessório do humano, acoplada, justaposta ou contraposta a suas estruturas cognitivas e/ou instintivas: a palavra é o próprio humano. Neste autor, não há cisão radical nem dualismo entre a palavra e o humano, há cisões próprias e necessárias à palavra e portanto próprias e necessárias ao humano, ou vice-versa. Contudo, temos a impressão de que o desafio maior que se coloca para uma tal “psicologia humana” é avançar em termos das práticas sociais possíveis para uma abordagem histórico-cultural na contemporaneidade. Haja visto que outros discursos psicológicos como os das psicologias profundas, em suas diversas vertentes, juntamente com outras concepções não históricas, não materialistas e não dialéticas, encontram-se hoje muito mais difundidos e disseminados em diferentes instituições sociais do que a teoria histórico-cultural. Tais discursos vêm mediando de um modo hegemônico diferentes práticas psicoterapêuticas, psiquiátricas e educacionais nas sociedades ocidentais. Certamente, não é por acaso que isto ocorre, e o quadro não poderia ser diferente numa sociedade cuja hegemonia ideológica, cujos modos predominantes de composição de significados e sentidos, amalgamados às diferentes práticas de dominação e exploração, não estão exatamente voltados para tomar “o homem como raiz do próprio homem”.

No entanto, se a questão da subjetividade permanece viva e o humano permanece em luta, seria importante que produzíssemos projetos que buscassem pensar essas questões de um modo mais eficaz, nos contextos de diferentes grupos sociais que lutam em defesa de uma sociedade democrática, para que passássemos a relacionar de um modo mais direto as possibilidades da psicologia histórico-cultural ao compromisso ético e político que lhe é constitutivo. Se a psicologia de Vigotski está pautada numa ética em defesa da vida, e em defesa de uma democracia radical (i.e. que inclui a democracia no sentido econômico), porque nos omitimos de participar do confronto ideológico imanente ao próprio discurso psicológico contemporâneo? A quem, ou a quais projetos políticos, têm servido predominantemente os discursos psicológicos hegemônicos? Esta pergunta já tem sido respondida com propriedade por alguns teóricos críticos em filosofia da educação, que têm constantemente apontado para a falácia dos discursos psicologizantes, os quais só fazem colaborar com diferentes formas de predição e de controle social, tanto quanto de adequação e readequação das subjetividades a sentidos de solipsismo, individualismo,

comodismo e imobilismo. Contudo, talvez a psicologia nesta virada de século ainda careça de uma crítica imanente mais elevada. Em geral as críticas à psicologia são “exteriores”, e nem todas chegam a ser radicais.

Certamente, a “crise da psicologia” não é hoje exatamente a mesma diagnosticada por Vigotski, pois outras questões se acrescentaram àquelas que este autor apontou com precisão. Mas estas, por sua vez, continuam presentes e ainda sem serem confrontadas de um modo mais contundente: a consciência não é, nem de longe, a principal preocupação das correntes psicológicas hegemônicas na contemporaneidade. Mais do que isso, o consenso tácito em torno de uma determinada visão simplista sobre a “consciência” e de uma concepção pouco crítica e um tanto indiscriminada quanto ao “inconsciente”, não tem feito mais do que contribuir para a manutenção de um dualismo perfeitamente condizente com o trato mecanicista dado a determinados aspectos da vida humana. De tal modo que as concepções e práticas pautadas no dualismo permanecem bastante fortes ainda que num sentido não exatamente equivalente ao cartesiano: ao corpo às determinações mecânicas reflexológicas derivadas da psicologia animal, à alma as insondáveis determinações inconscientes, cujo fundamento último muitas vezes pode retornar também para uma dinâmica, quando não uma hidráulica, de energias biológicas inatas confrontadas com pressões ambientais mecânicas.

Ainda assim, não podemos ter aqui, nem fora daqui, a pretensão de superarmos a chamada “crise da psicologia”, seja nos aspectos apontados por Vigotski, seja nos importantes aspectos que lhe são acrescentados nas sociedades contemporâneas – como aqueles que dizem respeito à desconstrução dos próprios conceitos que estão na base do surgimento da psicologia, enquanto tentativa de se estabelecer como ciência com estatuto próprio. Não se trata de propor-se uma “superação” dos discursos dominantes, em busca de anulá-los ou de censurá-los, o que seria extremamente indesejável e em nada contribuiria para práticas mais democráticas. Mas caberia participar de uma luta semântica mais direta no sentido de contribuirmos para a produção de contradições, em busca de uma maior abertura do nosso “universo de locução” – que encontra-se fortemente reduzido às ideologias de que a história chegou a seu fim, e de que não há mais nada a ser produzido.

Talvez o mais pertinente seja justamente nos enxergarmos como participando daquela mesma crise e, mais do que isso, entendendo as nossas próprias concepções *enquanto* crise. De qualquer modo, no interior deste movimento, é possível tomarmos consciência de algumas das contradições que nos são constitutivas e assumirmos com mais rigor o fato de que qualquer discurso psicológico tem necessariamente conseqüências éticas e políticas. De modo que as posições que produzirmos como pesquisadores também terão conseqüências éticas e políticas.

A nossa opção por uma “psicologia humana”, está aliada, mesmo que indiretamente, de modo mediado, a uma opção pela compreensão de que os seres humanos têm a possibilidade histórica de vir a intervir coletivamente sobre seu próprio destino. E nisso retornamos ao problema da subjetividade naquilo em que diz respeito às possibilidades de constituição social de posicionamentos, e/ou de tensões entre posicionamentos, a partir dos quais um ser humano singular possa vir a pronunciar-se com relação à sua própria emancipação. Os discursos que procuram deslocar as determinações da história humana para instâncias transcendentais ou para as raízes biológicas de sua “natureza”, “essência” ou “estrutura”, sempre foram alternativas interessantes na perspectiva da manutenção das diferentes formas de exploração e opressão do homem pelo homem, das mais grosseiras às mais sutis. Mas se os próprios significados constituídos pelas psicologias, enquanto discursos sociais, passam a configurar sentidos e portanto horizontes de relação possíveis, é preciso atentar para as conseqüências das concepções que assumimos.

Não caberia à psicologia histórico-cultural restringir-se a uma hermenêutica voltada para o passado, e pautada no princípio de que a interpretação pode desvelar algum segredo oculto, que supostamente estaria “por baixo” das ações propriamente humanas, determinando-as de modo unilateral. Isso seria diametralmente oposto ao projeto vigotskiano, que implica sempre uma postura voltada ao “potencial”, ao “*dever*”, ao “*tornar-se*”, ao que “*pode ser*”. Sendo assim caberia repensar o que queremos dizer com “hermenêutica”, ou melhor caberia perguntar: o que é interpretar para uma psicologia histórico-cultural? Pois se pudermos concordar com Foucault (1997) quando diz que o interpretar é uma ação que rompe uma outra interpretação a golpes de martelo, poderíamos

deduzir que ao interpretarmos os “fatos”, também passamos a criar outros “fatos”. Mas que são os “fatos” no caso do humano? O “fatos” podem ser vistos como modos concretos pelos quais se organizam as realidades propriamente humanas, o que sempre se faz numa relação social, numa rede de relações semióticas: na linguagem se compõe e recompõem, constróem e reconstróem, os *fatos propriamente humanos*, mediante significados sociais, e a partir de diferentes indícios materiais, fragmentos ou fósseis.

Se for assim, entendemos ser interessante retomarmos um desafio que se coloca em Vigotski a partir do problema do chamado “método construtivo”. O método da psicologia para este autor não é apenas analítico, não apenas analisa seu objeto, mediante uma “unidade de análise” mas é também “construtivo” – sua própria análise influi sobre o que está sendo analisado e o reconstitui. Já que o que constitui o homem concreto não são relações orgânicas universais mas criações culturais construídas por inumeráveis artífices ao longo da história das diferentes sociedades, uma abordagem teórica ao fenômeno humano é também ela mesma, enquanto linguagem, algo que passa a compor a constituição do próprio ser humano. Como o próprio Vigotski diz, “um método construtivo implica duas coisas: (1) ele estuda antes construções do que estruturas naturais; (2) não analisa mas constrói um processo” (Vigotski, 1989b – p. 55). Sendo assim, vemos que já em 1929, Vigotski esboçava a proposição de uma nova psicologia, um novo modo não só de “explicar” e “interpretar” como também, simultaneamente de “efetivar”, em certa medida e de determinada maneira, a própria constituição do humano.

Esta seria uma psicologia que, em sua radicalidade, não remeteria prioritariamente a processos, estruturas, ou funções abstratas, mas a jogos concretos de constituição de sentido que configuram um drama real. Jogos nos quais o próprio pesquisador também passaria a participar, com suas próprias interpretações, com suas próprias ações significativas, e nos quais poderia vir a pronunciar uma “palavra que realmente significa e é responsável por aquilo que diz” – como sugere Bakhtin (1992b – p. 196). Contudo, tal proposta para a psicologia continua irrealizada, pois certamente implicaria um salto que ainda não foi possível realizar, de modo que a psicologia atual ainda se parece tão pouco com ela, quanto um cachorro se parece com a constelação do Cão. A psicologia concreta é uma proposta

ainda irrealizada em termos de sua proposição histórico-cultural. Naquele mesmo texto de 1929, Vigotski diz que sua “história do desenvolvimento cultural é um tratamento abstrato da psicologia concreta” (Vigotski, 1989b – p. 68). Podemos interpretar esta “abstração” realizada na teoria histórica do desenvolvimento cultural, pelo menos, em três sentidos distintos mas talvez não excludentes: (a) “abstração” como no sentido da necessária generalização e categorização conceitual sem a qual a concretude sequer poderia ser pronunciada; (b) “abstração” como um projeto ainda não realizado, como a projeção mental do que ainda há de se constituir; e (c) “abstração” como um distanciamento da concretude do psiquismo tal como ele de fato se desenvolve.

No nosso modo de entender, não há como chegar ao concreto sem passar por uma abstração, pois é na construção de uma distância que emerge a profundidade, e o concreto não se resume e não se restringe ao “empírico”. É nesse sentido que entendemos a proposição de Marx de que é preciso “ascender ao concreto”. Contudo para que atinjamos o concreto é preciso que a abstração não se baste por ela mesma e não perca seu vínculo com a vida social, com as necessidades e lutas de cada sociedade. Nesse sentido, se por um lado é sempre necessário uma abstração, por outro lado também é certo que nem sempre temos conseguido ascender ao concreto. Para Puzirei, em suas notas à Psicologia Concreta do Homem, o fato de Vigotski dizer que sua “história do desenvolvimento cultural é um tratamento abstrato da psicologia concreta” configuraria uma espécie de “autocrítica” que “não apenas mostra a liberdade e espírito crítico com que ele avaliava sua própria obra mas também a profundidade e a radicalidade de seu pensamento” (Puzirei, In Vigotski, 1989b – p. 76). Tal pensamento, teria configurado um projeto no qual Vigotski “via a ‘linha geral’ do desenvolvimento posterior da psicologia histórico-cultural. Esta tendência poderia significar uma superação radical do ‘academicismo’ na psicologia tradicional” (Puzirei, *idem - idem*). Este projeto, enquanto salto para uma dimensão do possível, na direção de uma psicologia concreta dialética e histórico-cultural, solicitaria

“um movimento em direção a um tipo completamente novo de investigação, que, em virtude de alguns dos aspectos fundamentais do seu “objeto”, um objeto *histórico-cultural e em desenvolvimento*, e de exigências fundamentais (derivadas deste último) de seus métodos, a saber, *externalização e análise*, deve, ele próprio, ser implementado dentro do quadro organizado de alguma prática psicotécnica, servindo como um órgão necessário que torna possível a projeção, realização,

reprodução e desenvolvimento dirigido dessa prática. Esse projeto de reestruturação radical da psicologia permanece essencialmente irrealizado na história subsequente da psicologia.” (Puzirei, In Vigotski, 1989b – p. 76)

A psicologia concreta proposta por Vigotski implicaria, deste modo, uma mudança radical de nossa própria atitude: a psicologia passaria a ser entendida e conduzida como um componente da própria constituição dos fenômenos que ela mesma estuda. Entendemos que isto seja muito sério, coloca-nos uma responsabilidade muito grande, mas ao mesmo tempo trata-se também de algo muito honesto e verdadeiro, no sentido de ser bastante coerente com o que a própria abordagem postula em seus conceitos sobre a constituição do humano enquanto linguagem. Por um lado a abordagem histórico-cultural opera com os conceitos psicológicos de que “toda a palavra é já uma teoria”, um determinado modo de generalizar a realidade, e de que a consciência humana se constitui justamente mediante o significado da palavra. Por outro lado, esta mesma abordagem também trabalha com o conceito metodológico de que “a palavra é o germen da ciência, e neste sentido cabe dizer que no começo da ciência estava a palavra” (Vigotski, 1991b – p. 281). Se a ciência é, desde o início, “palavra” e se é na palavra (de corpo inteiro) que o humano se constitui enquanto tal, é possível deduzirmos que as palavras de uma determinada abordagem podem passar, de algum modo, a fazer parte daquilo que constitui as pessoas que dela se apropriam e que com ela passam a trabalhar.

No que diz respeito ao pesquisador isto parece ficar bastante claro, ainda que não seja algo óbvio e/ou facilmente aceitável para as abordagens predominantes nas práticas acadêmicas mais comuns no cenário contemporâneo – onde as concepções teóricas, via de regra, são tomadas de modo instrumental, como se fossem ferramentas neutras a serem *utilizadas* de acordo com as conveniências em cada estudo específico. No entanto, assumir uma relação interconstitutiva, na perspectiva da relação do pesquisador com as pessoas com as quais realiza seu trabalho, talvez provoque uma resistência ainda maior, principalmente por parte daqueles pesquisadores que mediam seu trabalho com palavras como “neutralidade científica”, “isenção valorativa”, ou “imparcialidade política e ideológica”. Da perspectiva destes pesquisadores, será difícil aceitar a tese de que os próprios significados priorizados pela teoria têm um valor constitutivo na dinâmica de um determinado jogo de papéis que, por sua vez, passa a ser potencialmente constitutivo da

própria personalidade daqueles que se envolvem num dado trabalho de investigação psicológica, educacional ou relativa a qualquer área no campo das chamadas “ciências humanas”. Mais do que uma pesquisa “participante”, teríamos assim uma pesquisa “interconstitutiva” – na qual a possibilidade de uma mútua composição de subjetividades seria não apenas “inevitável”, mas também necessária e desejável.

Este é um tipo de pesquisa que certamente não tivemos como realizar aqui, e que talvez exija ainda muitos anos de trabalho para se configurar sequer como um breve esboço, mas trata-se de algo que vem se construindo como um convite a uma busca por uma psicologia concreta do homem, histórica e dialética. Uma psicologia não mais pautada apenas em esquemas lógicos abstratos, que sejam tomados como pertinentes a toda e qualquer experiência humana, mas inscrita na constituição do sentido como um movimento humano real e situado, onde nos posicionamos e somos posicionados simultaneamente. Para Vigotski, consonante com a tradição marxista, interpretar o mundo implica transformá-lo, e não apenas contemplá-lo passivamente. Em sua décima primeira tese contra Feuerbach, Marx diz que “os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo diferentemente, cabe *transformá-lo*” (Marx, 1978 – p. 53).

Mas aqui poderíamos dizer que “interpretar”, num sentido mais radical, também é transformar – porque interpretar não pode ser apenas contemplar passivamente. Aquilo a que cabe apenas uma passiva e silente contemplação não é objeto de interpretação mas de devoção mística. Se os filósofos interpretaram de diferentes modos o mundo é porque participavam também de práticas que construíam as relações sociais de diferentes modos. A interpretação constrói coisas porque é travessia, é construção e trabalho, e não um simples desvelamento, como se todas as verdades do mundo já estivessem prontas e definidas sob o véu de nossa ignorância. Há uma poesia que diz de um menino que sonhava levantar a água de um rio como um véu, para ver as maravilhas que estariam por baixo. No entanto, se ele realizasse seu sonho, ao tirar o véu talvez se decepcionasse, pois já não haveria mais rio, nem maravilhas a serem encontradas. As maravilhas e perigos de um rio encontram-se no seu próprio fluxo, e a interpretação também só é possível no fluxo, na força das águas, no perigo da correnteza – enquanto fazemos nossa travessia.

A busca de compreensão da condição humana enquanto construção histórica e cultural no interior das relações sociais, mediadas pela linguagem, é simultaneamente a busca de reconstruir constantemente esta mesma condição na direção do que há de humano no homem – em suas possibilidades de singularização e de emancipação. Se o homem enquanto tal, constitui-se num processo aberto pelo qual passa a tomar consciência de si mediante as relações com os outros mediadas por diferentes formas de linguagem, uma “psicologia humana concreta” enquanto linguagem e relação social pode passar a ser também constitutiva da própria condição humana. De modo que não há lugar para neutralidade na psicologia vigotskiana, e a eleição da consciência como seu objeto pode ser tomada como um forte indício disso. Vigotski se interessa pelo que é próprio do humano e então pelo papel que a humanidade assume em sua própria história, porque a humanidade é a sua própria história.

Esta característica estava muito longe de ser fundamental para as psicologias com as quais Vigotski se deparou no seu tempo, e lamentavelmente nos parece continuar ainda estar muito longe de ser algo fundamental para as psicologias de nosso tempo. Nesse sentido entendemos que a eleição da consciência como objeto de estudo da teoria histórico-cultural e o modo pelo qual ela é abordada nesta mesma teoria mediante as possibilidades e desdobramentos da linguagem seja algo fundamental não apenas para marcar a originalidade da obra de Vigotski em seu tempo e sua possível atualidade nos nossos tempos, como também para nos dar pistas de por onde sua contribuição poderia relacionar-se com o debate sobre a subjetividade nos termos em que temos procurado nos aproximar dele. Se Guattari (1989) critica o fato de que temos usado “luvas” para tratar da questão da subjetividade, em nome de um saber asséptico, o desafio de Vigotski nos parece ser justamente o de tirarmos as luvas para tocarmos, de mãos nuas, o que há de propriamente humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, P. (1995) *Balanço do neoliberalismo*. In Sader, E. e Gentili, P. (orgs.) Pós-neoliberalismo – as políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro e São Paulo: Paz e Terra.
- Arendt, H. (1987) *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense.
- Ariès, P. e Georges Duby (1991) *História da vida privada*. 5 vol. São Paulo: Companhia das Letras.
- Aristóteles (1966) *A Política*. São Paulo: Hemus.
- 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.
- Bezerra, P. (1999) Prefácio à edição brasileira. In Vigotski, L. S. *Psicologia da Arte*. São Paulo Martins Fontes.
- Blanck, G. (1984) *Vida y Obra de Vigotski*. In Blanck, G. (Ed.) *Vigotski. Memória y Vigencia*. Buenos Aires: Cultura y Cognición.
- Blikstein, I. (1982) *Kaspar Hauser – ou a fabricação da realidade*. São Paulo Cultrix.
- Bruner, J. (1985) *Vygotsky: a historical and conceptual perspective*. In Wertsch, J. V. (Ed.) *Culture, Communication and Cognition: Vygotskian Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chasin, J. (1999) *Ad hominem – rota e prospectiva de um projeto marxista*. In *Ensaio Ad Hominem – N. 1, Tomo I – Marxismo*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem.
- Chauí, M. S. (1979) *Espinosa: vida e obra*. In Espinosa, B. *Pensamentos metafísicos; Tratado de correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*. São Paulo: Abril Cultural.
- Chauí, M. S. (1997) *Um convite à filosofia*. São Paulo: Ática.
- Cole, M. e Scribner, S. (1989) Prefácio. In Vigotski, L.S. *A formação social da mente*. São Paulo: Martins Fontes.

- Cunha, A. G. (1986) Dicionário etimológico da língua portuguesa. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Damasceno, B. I. e Guerreiro, M. (1991) *Desenvolvimento neuro-psíquico: suas raízes biológicas e sociais*. In Cadernos CEDES 24. Campinas: Papirus.
- Dantas, H. (1992) *Do ato motor ao ato mental: a gênese da inteligência segundo Wallon* In Dantas, H.; La Taille, Y. de; e Oliveira, M. K. Piaget, Vigotski e Wallon: teorias genéticas em confronto; São Paulo: Summus.
- Delari Jr., A. (1998) E a carne se fez verbo – uma poética da subjetividade. Projeto de qualificação. Campinas – Unicamp. Mimeo.
- Descartes, R. (1979) Discurso do método; Meditações; Objetos e respostas: As paixões da alma; Cartas. São Paulo: Abril Cultural.
- Eco, U. (1997) O signo. 5ª edição. Lisboa: Presença.
- Eco, U. (1995) Os limites da interpretação. São Paulo: Perspectiva.
- Elkonin, D. B. (s/data) *Sobre o Problema dos Estágios de Desenvolvimento Mental da Criança*. Brasília mimeo. Traduzido por Elizabeth Tunes a partir de *Soviet Psychology*. 1972, spring.
- Espinosa, B. (1979) Pensamentos metafísicos; Tratado de correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência. São Paulo: Abril Cultural.
- Faye, E. (1998) *Subjectivité*. In Jacob, A. (ed.) *Encyclopédie Philosophique Universelle. II Les Notions Philosophiques. Dictionnaire*. Volume dirigé par Sylvain Auroux. Tome 2. 2^e édition. Paris: Press Universitaires de France.
- Figueiredo, L. C. M. (1991) Matrizes do conhecimento psicológico. Petrópolis: Vozes.
- Figueiredo, L. C. M. e Santi, P. L. R. (1999) Psicologia uma (nova) introdução – uma visão histórica da psicologia como ciência. São Paulo: EDUC.
- Foucault, M. (1995) As palavras e as coisas. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (1997) Nietzsche, Freud & Marx. *Theatrum Philoficum*. São Paulo: Princípio.
- Gallo, S. (1997) Subjetividade, ideologia e educação. Campinas. Mimeo.
- Guattari, F. (1989) As três ecologias. Campinas: Papirus
- Guattari, F. (1992) Caosmose: um novo paradigma estético. Rio de Janeiro: Ed. 34.

- Habermas, J. (1990) O discurso filosófico da modernidade. Lisboa: Dom Quixote.
- Harvey, D. (1989) A condição pós-moderna. São Paulo: Loyola.
- Heidegger, M. (1989) *Linguagem*. In Revista Brasileira de Daseinsanalyse – nº 7 – 1989.
- Japiassu, H. e Marcondes, D. (1991) Dicionário básico de filosofia. Segunda edição. Rio de Janeiro: Zahar.
- Konstomárova, V. G. (1988) РУССКИЙ ЯЗЫК ДЛЯ ВСЕХ (Russkii iazik dlia vsiekh). Москва (Moskvá): РУССКИЙ ЯЗЫК (Russkii iazik).
- Kozulin, A. (1990) Vygotsky's psychology - a biography of ideas. Cambridge: Harvard University Press.
- Lee, B. (1985) *Origins of Vygotsky's semiotic analysis*. In Wertsch, J.V. (Ed.) Culture, Communication and Cognition: Vygotskian Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leontiev, A. N. (1974) *The Problem of Activity in Psychology*. In Soviet Psychology, Vol. XIII n. 2 Winter 1974-1975.
- Leontiev, A. N. (1978) O Desenvolvimento do Psiquismo. Lisboa: Livros Horizonte.
- Leontiev, A. N. (1991) *Artículo de introducción sobre la labor creadora de L. S. Vygotski*. In Vygotski, L. S. Obras Escogidas. Tomo 1; Madrid: Aprendizage Visor y Ministerio de Educación y Ciencia.
- Liddel, H. G. e Scott, R. (1996) A greek-english lexicon. Ninth edition. With revised suplement by Stuart Jones & McKenzie. Oxford: Clarendon.
- Lima, E. de S. (1990) *O conhecimento psicológico e suas relações com a educação*. In Em Aberto, Brasília, ano 9, n. 48, out/dez.
- Lukács, G. (1978) *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*. In Temas, v. 4.
- Luria, A. R. (1984) Fundamentos de Neuropsicologia. Rio de Janeiro: LTC; São Paulo: EDUSP.
- Luria, A. R. (1986) Pensamento e linguagem: as últimas conferências de Luria. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Luria, A. R. (1988) *O desenvolvimento da escrita na criança*. In Leontiev, A. N.; Luria, A. R.; Vygotski, L. S. Linguagem, Desenvolvimento e Aprendizagem. São Paulo: Ícone e Editora da Universidade de São Paulo.

- Luria, A. R. (1992) A construção da mente. São Paulo: Ícone.
- Marcuse, H. (1978) A ideologia da sociedade industrial - o homem unidimensional. Rio de Janeiro: Zahar.
- Marx, K.H. (1978) Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural.
- Marx, K. H. (1984) O Capital: crítica da economia política. Vol. 1, t. 1-2. São Paulo: Abril Cultural.
- Marx, K. H. e Engels, F. (1980) Manifesto comunista. São Paulo: CHED.
- Marx, K.H. e Engels, F. (1983) Excertos de “A Ideologia Alemã”. In Fromm, E. Conceito Marxista de Homem. Rio de Janeiro: Zahar.
- Molon, S. (1995) A questão da subjetividade e da constituição do sujeito nas reflexões de Vigotski. Dissertação de mestrado em Psicologia Social. São Paulo: PUC.
- Mora, J. F. (1988) Diccionario de Filosofia. 4 vol. Madrid: Alianza.
- Moris, C. W. (1976) Fundamentos da teoria dos signos. Rio de Janeiro: Eldorado Tijuca. São Paulo: EDUSP.
- Nietzsche, F. W. (1978a) A gaia ciência. In Nietzsche, F. W. Obras Incompletas (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural.
- Nietzsche, F. W. (1978b) Assim falou Zaratustra – um livro para todos e ninguém. In Nietzsche, F. W. Obras Incompletas (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural.
- Peirce, C. S. (1975) Semiótica e filosofia – textos escolhidos de Charles Sanders Peirce. São Paulo: Cultrix e EDUSP.
- Pino, A. (1990) *A corrente sócio-histórica de psicologia: fundamentos epistemológicos e perspectivas educacionais*. In Em Aberto, Brasília, v. 9, n. 48, out-dez.
- Pino, A. (1991) *O conceito de mediação semiótica em Vygotsky e seu papel na explicação do psiquismo humano*. In Cadernos CEDES, 24. Campinas: Papyrus.
- 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.

- Puzirei, A. (1989) *Prefacio*. In Leontiev, A. N.; Luria, A. R.; Vigotski, L. S. El proceso de formación de la psicología marxista. Moscú: Editorial Progresso.
- Rubinshtein, S. L. (1968) *O ser e a consciência*. Lisboa: Portugália Editora.
- Rubinshtein, S. L. (1972) *Princípios de Psicologia Geral*. Vol. I (Objeto da Psicologia. Métodos da Psicologia. História da Psicologia); Lisboa: Editorial Estampa.
- Santaella, L. (1988) *O que é semiótica*. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense.
- Sanz de Robles, E. C. (1949) *Ensayo de un diccionario de la literatura*. Tomo I – Terminos y conceptos literarios. Madrid: Aguilar, S. A. de Eciones.
- Saraiva, F. R. dos S. (1993) *Novíssimo dicionário Latino-Português – etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc.* 10ª edição. Rio de Janeiro: Belo Horizonte: Livraria Garner.
- Sebeok, T. A. (1991) *Um, dois, três, uberdade desta vez – a título de introdução*. In Eco, U. e Sebeok, T. A. (orgs.) *O signo de três – Dupin, Holmes, Peirce*. São Paulo: Perspectiva.
- Schneiderman, B. (1979) *Semiótica na URSS - em busca dos "elos perdidos" (a guisa de introdução)*. In Shneiderman, B. (org.) *Semiótica Russa*. São Paulo: Perspectiva.
- Schneiderman, B. (1996) *Bakhtin no Brasil: dos estudos de texto ao grande simpósio universal*. In *Language and Literature Today: proceedings of the XIXth Trienal 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.
- Shotter, J. (1995) *Talk of saying, showing, gesturing, and feeling in Wittgenstein and Vygotsky*, <http://www.massey.ac.nz/~ALock/virtual/wittvyg.htm>
- 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. (1988) *Developmental psychology in the Soviet Union*. Brighton: Harvester Press.
- 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.
- Vasmer, V. M. (1987) *Етимологический словарь русского языка (Etimologuítcheskii clovar' rússkogo iaziká)*. Москва (Moskvá): Прогресс (Progríess).
- Vigotski, L. S. (1971) *The Psychology of Art*. Cambridge: MIT Press.
- Vigotski, L. S. (1972a) *Psicología del Arte*. Barcelona: Barral Editores.
- Vigotski, L. S. (1972b) *La tragedia de Hamlet, príncipe de Dinamarca, de W. Shakespeare*. In Vigotski, L. S. *Psicología del Arte*. Barcelona: Barral Editores.
- Vigotski, L. S. (1978) *Mind in society*. Edited by M. Cole, V. John-Steiner, S. Scribner and E. Souberman. Cambridge: Harvard University Press.
- Vigotski, L. S. (1980) *Anexo: fragmento de los apuntes de L.S. Vygotski para unas conferencias de psicología de los párvulos*. In Elkonin, D.B. *Psicología del juego*. Madrid: Visor.
- Vigotski, L. S. (1983) *Il pensiero nella Schizofrenia*. In Vigotski L. S. *Vygotskij - antologia di scritti a cura di Luciano Mecacci*. Roma: Il Mulino.
- Vigotski, L. S. (1985) *Les Bases Épistémologiques de la Psychologie* In Bronckart, J.- P.; Schneuwly, B. et al. *Vygotsky Aujourd'hui*. Paris: Delachaux & Niestlé.
- Vigotski, L. S. (1987a) *Emotions and their development in childhood*. In *Problems of General Psychology. The Collected Works*, vol. I; New York: Plenum Press.
- Vigotski, L. S. (1987b) *La Imaginación y el Arte en la Infancia*. Mexico: Ediciones y Distribuciones Hispánicas, S. A. de C. V.
- Vigotski, L. S. (1987c) *The Psychology of Schizophrenia*. In *Soviet Psychology*.
- Vigotski, L. S. (1987d) *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, (1989d) *La psicología y la teoría de la localización 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. (1989e) *Pensamento e Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.
- Vigotski, L. S. (1989f) *Pensamiento y palabra*. In Leontiev, A. N.; Luria, A. R.; Vigotski, L. S. El proceso de formación de la psicología marxista. Moscú: Editorial Progreso.
- Vigotski, L. S. (1991a) *El problema de la conciencia*. In Vigotski, L.S. Obras escogidas - tomo I. Madrid: Vysor Aprendizaje y Ministerio de Cultura y Ciencia.
- Vigotski, L. S. (1991b) *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. (1991c) *La conciencia como problema de la psicología del comportamiento*. In Vigotski, L.S. Obras Escogidas - Tomo I. Madrid: Visor y Ministerio de Educación y Ciencia.
- Vigotski, L. S. (1991d) *Los métodos de investigación reflexológicos y psicológicos*. In Vigotski, L. S. Obras Escogidas - Tomo I. Madrid: Visor y Ministerio de Educación y Ciencia.
- Vigotski, L. S. (1991e) *Prólogo a la versión rusa del libro de E. Thorndike "Principios de enseñanza basados a la psicología"*. In Vigotski, L.S. Obras Escogidas - Tomo I. Madrid: Visor y Ministerio de Educación y Ciencia.
- Vigotski, L. S. (1991f) *Sobre los sistemas psicológicos*. In Vigotski, L.S. Obras Escogidas - Tomo I. Madrid: Visor y Ministerio de Educación y Ciencia.
- Vigotski, L. S. (1994) *The socialist alteration of man*. In Vigotski, L. S. The Vygotsky reader. Cambridge: Oxford: Basil Blackwell.
- Vigotski, L. S. (1996a) *O problema da consciência*. In Vigotski L. S. Teoría e método em psicología. São Paulo: Martins Fontes.
- Vigotski, L. S. (1996b) *Sobre os sistemas psicológicos*. In Vigotski L. S. Teoría e método em psicología. São Paulo: Martins Fontes.
- Vigotski, L. S. (1997a) *A cerca de la dinámica del carácter infantil*. In Vigotski, L. S. Obras Escogidas - Tomo V. Madrid: Visor y Ministerio de Educación y Ciencia.
- Vigotski, L. S. (1997b) *El defecto y la compensación*. In Vigotski, L. S. Obras Escogidas - Tomo V. Madrid: Visor y Ministerio de Educación y Ciencia.

- Vigotski, L. S. (1997b) *El niño ciego*. In Vigotski, L. S. Obras Escogidas - Tomo V. Madrid: Visor y Ministerio de Educación y Ciencia.
- Vigotski, L. S. (1999) *Psicologia da arte*. São Paulo: Martins Fontes.
- Vogt, C. (1989) *Linguagem, pragmática e ideologia*. São Paulo: Hucitec.
- Voinova, N. e Starets, S. (1986) *Dicionário prático russo-português*. Moscou: Russki Yazik.
- Wallon, H. (1979) *Do acto ao pensamento*. Lisboa: Moraes.
- Wallon, H. (1981) *A evolução psicológica da criança*. Lisboa: Edições 70.
- Wallon, H. (1989) *As origens do pensamento na criança*. São Paulo: Manole.
- Wallon, H. (1995) *As origens do carácter na criança*. São Paulo: Nova Alexandria.
- Wertsch, J. V. (1985a) *Introduction*. In Wertsch, J. V. (Ed.) *Culture, Communication and Cognition: Vigotskian Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wertsch, J. V. (1985b) *Vygotsky and the Social Formation of Mind*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- Wertsch, J. V. (1989) *Vygotsky y la formación social de la mente*. Barcelona, Buenos Aires y México: Paidós.
- Zazzo, R. (1978) *Henri Wallon - psicologia e marxismo*. Lisboa: Vega.