

O PRAGMATISMO E O SELF SECRETO*

Prof. Dr. KAREN HANSON

Resumo: Pode o pragmatismo dar conta do aspecto privado do self? Os pragmatistas clássicos – Peirce, James, Mead e Dewey – desferem diversos ataques à visão cartesiana do self, e oferecem versões positivas, variadas e atrativas da pessoa. Mas pode o pragmatismo adequadamente reconhecer a privacidade ou a ‘interioridade’¹ pessoal? Eu exploro aqui a figura pragmática do self, bebendo em todas as fontes clássicas, e avalio a adequação dos recursos pragmáticos para descrever e explicar os quebra-cabeças da privacidade pessoal.

Os pragmatistas dão conta do aspecto privado do *self*? Eles o querem? Os pragmatistas clássicos – Peirce, James, Mead e Dewey – desferem vários ataques contra a visão cartesiana do *self*, e oferecem variadas (e algumas vezes atrativas) leituras positivas da pessoa. Mas o pragmatismo reconhece adequadamente a privacidade ou a ‘interioridade’ pessoal? Eu exploro aqui alguns aspectos das figuras pragmáticas do *self*, organizando minha atenção ao redor de alguns problemas sobre a privacidade. Ao referir-me a todas as figuras clássicas do pragmatismo, o tópico em questão é amplo e o interesse desses filósofos por ele é profundo, portanto, aqui, eu posso apenas começar a pesquisar alguns pontos altos no horizonte de discussão deles. Dadas as conversas internas entre os pragmatistas clássicos sobre este tópico, faz sentido começar esta exploração pelo início, com Peirce.²

Focando seu famoso ataque na compreensão cartesiana do *self*, Peirce sugere uma estrutura alternativa para o fato da autoconsciência. A princípio Peirce admite o que Descartes mantém, que “nós somos mais certos de nossa própria existência do que de qualquer outro fato” (CP 5.237). Nós não precisamos, entretanto, com base nesta certeza, supor que há uma consciência intuitiva, imediata, de um *self* privado, pessoal. O equívoco que os cartesianos cometem, de acordo com Peirce, é assumir que tal certeza firmemente estabelecida deve, ela mesma, ser fundacional³, que ela não pode estar baseada em premissas incertas, não pode ser inferida de outros fatos. Mas pode, Peirce afirma: Consideremos, como uma comparação, nossa crença de que um evento particular ocorreu. Nossa garantia pode ser extraída da

Karen Hanson é professora do Departamento de Filosofia da Universidade de Indiana (EUA).

* Traduzido por Prof. Dr. João A. Máttar Neto, pós-doutorado pela Stanford University (USA) e membro do Centro de Estudos do Pragmatismo (PUC-SP).

credibilidade geral que nós concedemos a cada uma das doze pessoas que testemunham sob juramento sobre a ocorrência do evento. No final, entretanto, depois que cada testemunha conta a mesma história, nossa certeza sobre a ocorrência supera de longe nossa certeza sobre qualquer uma das testemunhas. Assim, Peirce diz, “[no] mesmo sentido, ...[nossa] própria existência é suportada por *todos os outros fatos*, e é, portanto, incomparavelmente mais certa do que qualquer um destes fatos” (CP 5.237).

Peirce pode, assim, derrotar os cartesianos num ponto de lógica, mas surge uma interessante questão. *Como*, para Peirce, outros fatos suportam a idéia de existência pessoal? Em “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man”, Peirce esquematiza uma explicação desenvolvimentista para a alvorada da autoconsciência; uma explicação reconhecida como conjectural, mas apresentada como uma hipótese adequada e plausível o suficiente para frustrar a necessidade da autoconsciência intuitiva. Peirce considera o fenômeno da autoconsciência como o de um *self* pessoal, privado, e assim, no curso desta conjectura sobre como uma criança pode chegar à autoconsciência, Peirce revela sua própria percepção sobre o que deve ser compreendido para definir o *self*.

A explicação proposta para o desenvolvimento da criança tem um toque contemporâneo. A criança é pintada como não possuindo um *self*, uma criatura que ainda não distingue a si própria do mundo, mas que chega gradualmente a localizar seu próprio corpo como crucial para todas as tendências e central para todas as ocorrências, o centro do *show* que passa. O advento da linguagem permite e depois requer a revisão desta compreensão, já que as observações dos outros sugerem à criança os limites de sua visão sobre e de seu lugar no mundo. Os outros dizem que o forno está quente, mas o pequeno garoto nega. A realidade infantil era uma questão de transgressões presentes, e o pequeno garoto não está presentemente tocando no forno. Mas agora, nesta disputa verbal, ele toca, e ele encontra a dolorosa confirmação do testemunho dos outros, seus próprios erros e ignorância revelados. Essa, afirma Peirce, é a alvorada da autoconsciência. A criança começa a fazer uma distinção entre aparência e realidade, e torna-se “necessário”, Peirce diz, “supor um *self* ao qual... a ignorância [da realidade] possa ser inerente” (CP 4.233).

Tão plausíveis quanto nós possamos considerar as conjecturas de Peirce sobre o desenvolvimento da autoconsciência, nós devemos notar que não há, de fato, nenhuma *necessidade* anexa à hipótese que ele sugere. O pequeno teórico que ele descreve poderia, ao contrário, agarrar-se a alguma forma de solipsismo; poderia persistir em pensar que os outros estão errados em amplas regiões de seus argumentos; poderia usar a indexação temporal das observações dos outros de forma a evitar abandonar uma idéia de realidade construída basicamente através de transgressões mutantes – e assim por diante. A hipótese do *self* falível, um *self* entendido primordialmente como um lugar para a ignorância e o erro, não é realmente forçada. A sugestão de Peirce do contrário pode, então, simplesmente indicar sua própria fixação sobre essa visão do *self*, sua própria convicção madura de que o *self* é caracterizado por privação, por ignorância, e erro.

De fato, o compromisso de Peirce com essa visão do *self* é marcadamente revelada nos detalhes de sua explicação da aquisição de predicados emocionais em particular, ou seja, predicados reconhecidos pelo ser humano desenvolvido, mas não pela criança muito jovem, *como* emocionais. Eles envolvem, segundo Peirce, afirmações feitas pela pequena criança que são “continuamente contraditas por testemunhos”, “afirmações geralmente negadas por outros” (CP 5.234). E Peirce supõe que a criança “tem razão em pensar que outros, também, têm tais julgamentos que são completamente negados por todo o resto. Então, [a criança] adiciona à concepção de aparência como a atualização do fato, a concepção dela como algo *privado* e válido apenas para um corpo” (CP 5.234). Invalidez geral é o que marca a alvorada da privacidade. Peirce caracteriza a consciência da emoção na criança como o aparecimento para a criança do “erro” e, novamente, ele afirma que o *self* deve então ser concebido, por hipótese, como um *lugar* para esse erro. A figura que Peirce apresenta das emoções e da privacidade é uma figura de estranhamento e isolamento. Sua conclusão é a de que a “[i]gnorância e o erro são tudo o que distingue nossos *selves* privados do ego absoluto na pura percepção totalmente consciente” (CP 5.235). Portanto, novamente, os fatos dos quais Peirce nos faria inferir seguramente nossa existência, os fatos que em todos os lugares testemunham sobre isso, são os fatos da ignorância e do erro.

Uma estranha interseção com Descartes aparece nessa derivação do *self*. Peirce pensa estar escrevendo em clara oposição ao “espírito do cartesianismo” (CP 5.264), mas ele considera o *self* sem valor e em dúvida, como Descartes. Lembremos que o método da dúvida deixa Descartes, ao menos hipoteticamente, privado de sua realidade infantil; e, no momento em que a dúvida é mais radical, quando o seu próprio corpo está não apenas desautorizado em sua importância central, mas também descartado como uma quimera, Descartes determina a verdade de sua própria existência e começa a reconstrução da realidade.

Essa coincidência momentânea da filosofia, ocorrendo como ocorre no ataque peirciano à doutrina cartesiana, é certamente impressionante, apesar de que pode ser rapidamente esquecida quando Peirce traça um caminho ortogonal através do território cartesiano. Descartes, afinal, toma o *cogito* como fundacional, e Peirce está desenvolvendo uma epistemologia liberta de qualquer necessidade de fundações. Descartes intui seu “eu”, enquanto Peirce opõe à possibilidade da intuição uma descrição da inferência. Entretanto, Peirce tropeça na linguagem da *necessidade* quando supõe que a dúvida humana deva levar o indivíduo a uma compreensão do *self* – exatamente como Descartes, reduzido pela dúvida e a suposição do engano, considera-se capaz de “concluir que ... *Eu sou, Eu existo* é necessariamente verdadeiro” (Descartes, 1984: 17). É apenas no movimento desta necessidade para outros argumentos aceitáveis, incluindo afirmações sobre o *self*, que Peirce e Descartes encontram-se uma vez mais distanciados.

Ambos necessitam superar as dificuldades da dúvida, mas enquanto Descartes defende o poder do pensador solitário, Peirce ataca as possibilidades da introspecção e afirma a necessidade de uma comunidade de pesquisadores. Por quê? O próprio

Peirce, ruminando sua presunção de afirmar que os praticantes de todo um ramo da ciência – a psicologia, no caso – não tenham compreendido seu campo, repara que “na história da ciência, pequenas maiorias de unanimidade têm mais freqüentemente estado erradas do que certas. As maiorias não formam a sua opinião racionalmente” (CP 7.367).

Por que, então, ele preza a comunidade de pesquisadores? (Cf., e.g., CP 5.265, 311, 314, etc.) Se as maiorias são tipicamente irracionais, se mesmo as comunidades de *cientistas* estão com mais freqüência erradas do que certas, deveríamos esperar uma sabedoria repentina quando todos concordam? Por que não podemos seguir nosso próprio caminho inquisitivo? Por que, em particular, não deveríamos olhar para nós mesmos quando o quebra-cabeça é o *self*?

A resposta de Peirce pode ser computada como epistemologia, metafísica ou moral.

Numa nota explicativa anexada à afirmação da máxima pragmática, Peirce alude à importância para ele do “grande princípio da continuidade”, e diz que quando o princípio se tornar claro,

mostrar-se-á que o individualismo e a falsidade são um e o mesmo. Enquanto isso, nós sabemos que o homem não está completo enquanto ele está só, que ele é essencialmente um membro possível da sociedade. Especialmente, a experiência de um homem não é nada, se permanece sozinha. Se ele vê o que os outros não vêem, nós chamamos isto de alucinação. Não é a “minha” experiência, mas a “nossa” experiência que precisa ser pensada; e este “nós” apresenta possibilidades indefinidas. (CP 5.403)

O exemplo da alucinação ajuda-nos a clarificar o aspecto epistemológico da identificação de Peirce entre o individualismo e a falsidade, e estabelece um terreno familiar para a investigação da comunidade. A alucinação não é uma percepção *verídica*, e sua experiência pode ser entendida como um tipo de individualismo, “vendo o que outros não podem ver”. A verdadeira alternativa, confiando na “nossa” experiência”, tem, entretanto, Peirce alega, virtudes além do epistemológico.

Peirce discerne e condena tanto a falsidade moral quanto o equívoco metafísico na posição individualista. É duplamente errado dizer, “Eu sou ao mesmo tempo eu e não você”:

[V]ocê deve abjurar esta metafísica da maldade. Em primeiro lugar, seus próximos são, em certa medida, você, e em uma medida bem maior do que ... você acreditaria. Realmente, a personalidade distinta que você gosta de atribuir a si próprio é, na maior parte, a mais vulgar delusão da vaidade. (CP 7.570)

A atribuição do vício sugere uma triste ironia. Peirce acredita que o conceito de *self* é um defeito, já que o indivíduo separado é uma noção vã, vazia, uma negação. (Compare a pungente conclusão de “Some Consequences of Four Incapacities”:

O homem individual, já que sua existência separada é manifesta apenas por ignorância e erro, como ele não é nada enquanto ele é qualquer coisa aparte de seus companheiros, e do que ele e eles devem ser, é apenas negação. Esse é o homem, ‘...orgulhoso homem,
Mais ignorante daquilo em que ele é mais confiante,
Sua essência sem expressão e sem vida.’” [CP 5.317]

E ainda a exortação da auto-abnegação, para o reconhecimento de nossa continuidade com tudo, contém em si o reconhecimento de que a metafísica do *self* separado está entre as coisas mais costumeiramente compartilhadas – é “a *mais vulgar delusão*.”)

Uma poderosa indicação dos tormentos de Peirce com este problema do *self* separado pode ser vista em suas notas vituperiosas sobre os *Principles of Psychology* de William James. Confrontando a asserção de James sobre o “isolamento absoluto” de nossa “consciência pessoal” em relação a outra, James defende que as barreiras entre diferentes “mentes pessoais” “são as praias mais absolutas na natureza” (James, 1950: 226), Peirce é provocado até uma jeremiada quase surrealista. Ele começa bem levemente:

Todo o mundo admitirá que um *self* pessoal existe no mesmo sentido em que um *snark*⁴ existe; ou seja, há um fenômeno para o qual esse nome é dado. É um fenômeno ilusório; mas é um fenômeno. Não é tão *puramente* ilusório, mas apenas *sobretudo* assim. É verdade, por exemplo, que os homens são *egoístas* (*selfish*), ou seja, que eles são realmente deludidos ao suporem que possuem alguma existência isolada; e num certo sentido, eles a *possuem*. Negar a realidade da personalidade não é antiespiritualista; é apenas antinominalista. É verdade que existem alguns fenômenos, realmente completamente desprezíveis e insignificantes, mas exagerados, porque eles estão conectados com a língua, que podem ser descritos como personalidade. A agilidade da língua é mostrada por ela insistindo que o mundo depende dela. Os fenômenos da personalidade consistem principalmente na habilidade de empregar a língua. É disto que a língua tanto se jacta. (CP 8.82)⁵

Uma vez mais, Peirce não se fixa no paradoxo de sua alegação de que o equívoco metafísico de supor um *self* separado é autocorrigível no sentido de que ele é autoconsumável. Ele, ao invés, direciona-se a estender estas rumações peculiares à língua.

Ele escreve que “médicos são altamente privilegiados” por serem capazes de “pedir para ver as línguas das pessoas; pois isto significa inspecionar o próprio órgão da personalidade”. A personalidade é “tão vívida” porque a língua é “tão sensitiva”, “um músculo tão ágil e complexo”. A idéia de que “os hábitos musculares [da língua] estão na base da personalidade” (todas as citações aqui: CP 8.84) pode ser uma brincadeira com a conclusão muito nocivamente introspectiva de James de que o *self* consiste “principalmente de ... movimentos peculiares na cabeça ou entre a cabeça e a garganta” (James, 1950: 301); mas Peirce vai ainda mais longe nesse estranho jogo. Seu comentário de que “casos de dupla personalidade

mostram que a mão direita astuta pode, em certo sentido, substituir a língua” (CP 8.86) parece incitada pela discussão de James sobre “possessão” e escrita automática, mas Peirce parte para uma parábola quase nietzschiana. James sugere que estes estranhos casos mostram que a consciência pode ser partida, que, em algumas pessoas, uma parte da consciência pode ser privada da outra. Peirce afirma que a “personalidade principal” ainda reside na língua, que a sua “superioridade é mostrada por isto” –

se [ela é] cortada a pessoa logo se vira e passa a conversar muito bem com os fragmentos restantes. Os fazendeiros algumas vezes fendem as línguas de suas próprias vacas leiteiras. Mas elas logo aprendem a fazer uso da língua fendida do mesmo jeito. Assim, se a mão direita de um homem é cortada, é maravilhoso o quanto ele é capaz de fazer com o toco. Mas a mão, de modo geral, prescinde da extrema sutileza da língua. O garoto, na escola, escreve com sua língua. Trata-se da língua ensinando linguagem aos dedos. Algumas pessoas enrolam sua língua, ou mordem-na, ou empurram-na para baixo quando fazem algo dissimulado ou travesso. Algumas pessoas grudam-na em suas bochechas. Estes são os gestos do puro egotismo. O mascador de tabaco vira o seu pedaço quando ele se deixa trair por sua vaidade. Todos os animais capazes de domesticação possuem boas línguas. (CP 8.86)

O surpreendente moto que termina estas excêntricas observações não deveria deter nossa apreciação da inversão que Peirce realiza com algumas grotescarias filosóficas standard. Na literatura da identidade pessoal, exemplos de amputação física são em geral utilizados para sugerir a inessencialidade, à identidade pessoal, dos elementos do corpo. Peirce parece, ao contrário, identificar o indivíduo com aquelas partes do corpo, e então procurar por uma equivalência funcional entre um órgão ou membro original e aquilo que a cirurgia deixou para trás.

Além do mais, se nos lembramos que a oposição de Peirce à visão de James da separação dos *selves* não é senão uma instância da oposição geral de Peirce às discontinuidades, nós deveríamos também notar o nome que Peirce dá a seu grande princípio de continuidade. Sinequismo⁶, “a tendência de olhar tudo como contínuo”, segundo Peirce vem de uma palavra grega que significa “continuidade das partes gerada por cirurgia”. (CP 7.565) “Cirurgia” é, de fato e em etimologia, *trabalho manual*. Há uma sugestão nestas escolhas de palavras, que Peirce reconhece, de que fazer conexões pode requerer esforço e habilidade, que a continuidade pode ser uma realização e não apenas um fato desprovido de arte. Peirce pode ter de *efetuar* sinequismo com sua própria “astuta mão direita”, escrevendo persuasivamente contra os argumentos de James sobre a separação pessoal.

Em geral, entretanto, Peirce escreve como se a continuidade pessoal fosse simplesmente um dado. Então, ele afirma que “a existência pessoal é uma ilusão e uma brincadeira prática”:

Aqueles que amaram a si próprios e não a seus próximos perceber-se-ão enganados por uma mentira de primeiro de abril quando o grande Abril desvelar a verdade de que nem os *selves* nem os próximos dos *selves* eram nada mais do que vicinidades⁷. (CP 4.68)

Há um traço moral na insistência de Peirce, mas ele constrói seu argumento de que “neste ...mundo, [nós somos] meras células em um organismo social” (CP 1.647 & 1.673) por uma questão de metafísica plena. A pessoa é evidentemente estruturada como um tipo de comunidade, e a comunidade pode ser encarada como em alguns sentidos uma super-pessoa:

uma pessoa não é absolutamente um indivíduo. Seus pensamentos são o que ela está “dizendo para si própria”, ou seja, ... para aquele outro *self* que está apenas surgindo para a vida no fluxo do tempo.... [Além do mais, um] círculo humano de sociedade (quão larga ou estritamente esta frase possa ser compreendida), é um tipo de pessoa frouxamente compacta, de um nível mais elevado, em alguns sentidos, do que a pessoa de um organismo individual. (CP 5.421)

Peirce afirma a existência de “mentes corporativas” e personalidades, “generalizações de sentimento” além do corpo de uma pessoa para o grupo todo.

Esprit de corps, sentimento nacionalista, sim-patia, não são meras metáforas. Nenhum de nós pode compreender inteiramente o que são as mentes de corporações, nada mais do que uma das células do meu cérebro pode saber o que o cérebro inteiro está pensando. (CP 6.271)

Na idéia de que indivíduos existem essencialmente em relação à sociedade, pode parecer haver uma antecipação dos desenvolvimentos pragmáticos tipicamente associados com G. H. Mead e John Dewey. Esses últimos pragmatistas, entretanto, exibem um aguçado interesse por arranjos sociais efetivos, um agudo desejo de fazer filosofia a partir da reflexão sobre política real. Dewey pode estar reclamando de Peirce, assim como de Hegel, o objetivo exemplar anunciado, nesta passagem de *Reconstruction in Philosophy*:

Aquilo para o que nós queremos a luz voltada é este ou aquele grupo de indivíduos, este ou aquele ser humano concreto, este ou aquele arranjo ou instituição especial.... Eles nos contam sobre o estado quando nós queremos saber a respeito de *algum* estado.... [A] tendência do ponto de vista orgânico é minimizar o significado de conflitos específicos. Já que o indivíduo e o estado ou a instituição social são apenas dois lados da mesma realidade,... o conflito em qualquer caso particular não pode ser senão aparente.... [P]or que [então] prestar muita atenção ao fato de que *neste* estado um grupo inteiro de indivíduos está sofrendo de condições opressivas? (Dewey, MW: 188, 189)

Auto-asserção ou asserção de grupo contra um todo maior pode sugerir muito individualismo para Peirce, sugerir uma tentativa deludida e perniciosa de realçar um ponto sem substância, ou uma vizinhança de pontos, quando essas “vicinalidades” de fato existem apenas em função de sua localização no todo. Mead, de outro lado, assim como Dewey, não apenas advogam esforços de grupo e individuais para reformar e reconstruir comunidades específicas: ele também defende que o indivíduo deve ser garantido por simplesmente *retirar-se* de algumas sociedades – por

exemplo, ordens castas – apenas porque elas restringem o desenvolvimento pessoal completo. (Cf., e.g., Mead, 1962: 318) Peirce enxerga primordialmente vaidade na busca por desenvolvimento pessoal e na asserção de perspectivas privadas, pessoais; e a ética de seu sinequismo parece não deixar nenhum espaço teórico para um estranhamento moralmente positivo em relação a um companheiro.

O sinequismo pode também prevenir uma estimativa adequada da separação inerente a nossa personificação. A história de Peirce sobre o desenvolvimento da criança apresenta o corpo em um papel de suporte, mas há uma alusão depreciativa nesse drama. Primeiro a criança erroneamente supõe que o seu corpo esteja no centro do mundo. Esse erro é eventualmente corrigido, mas apenas ao se tomar a situação do corpo como uma fonte de parcialidade sem valor; a situação do corpo, sua limitação, no tempo e no espaço, pode, deveria, e irá ser superada pela participação na linguagem. A marcante identificação de Peirce entre seres humanos e linguagem, o homem e o mundo, “o signo-homem”, tem como um de seus objetivos expressos um deslocamento de foco do que ele chama de “vida animal.” (Cf. CP 5.313-15 e CP 7.582-96.) Além do mais, mesmo quando a vida animal está especificamente em vista, a idéia de que nós somos organismos separados não é o que Peirce deseja mais mostrar.

Sua divisão fundamental dentro das “ciências especiais” dá-se entre as ciências físicas e psíquicas, e quando as divisões apropriadas da antropologia estão em jogo, Peirce descarta a somatologia como “puramente física, exceto pelo fato de que ela estranhamente inclui a psicologia”. (CP 1.232 e 1.264). Ele admite que alguma “anatomia e fisiologia” devem ser levadas em consideração para compreender as mentes dos animais, mas a relevância dessas investigações físicas será “bem insignificante”: “Muito pouca psicologia é necessária para o biólogo; e nenhuma biologia muito profunda é necessária para o psicólogo”; estas ciências são diferentes, embora elas possam sobrepor-se, pois “o estudo dos corpos dos animais é um estudo de eficiência, enquanto o estudo de suas mentes é um estudo de finalidade” (CP 1.264). A física é a ciência básica de todos os corpos, Peirce afirma, e uma classificação química dos corpos pode acabar por dividir o campo físico em estruturas inorgânicas e organismos vivos (“uma distinção entre aquele tipo de estrutura que dá origem a formas sem poder de crescimento efetivo [verdade?] ou estruturas inorgânicas, e a química do protoplasma que desenvolve [ou] organismos vivos” (CP 1.512). Mas Peirce compreenderia a teleologia de qualquer corpo vivo não como intrínseca a ele, mas como uma função da participação daquele corpo em uma força maior:

[C]ausalidade final ... aparece em três *guisas*; em primeiro lugar bem desligada de qualquer organismo biológico; em segundo lugar, em indivíduos biológicos *como veículos*; em terceiro lugar, em sociedade, variando da família até o público que inclui nossa indefinida “posteridade” (CP 1.267, ênfase acrescentada).

Os seres humanos podem ser, então, examinados em seu ser físico – observados, por exemplo, como entre a matéria orgânica em estudo na ciência da bioquí-

mica. Ou a mente pode ser o tema da ciência – aquela parte da mente para a qual um humano (ou qualquer outro organismo) pode servir como o veículo; ou a seção desenvolvida por uma unidade social; ou mesmo a mente completamente aparte da encarnação biológica. A abordagem de Peirce sobre esses temas oferece indubitavelmente novas perspectivas para aqueles que estão presos nos labirintos fechados do dualismo cartesiano. Pode-se perceber, por exemplo, um prenúncio de uma formulação Ryliana na afirmação de Peirce, segundo a qual,

...não se deve tomar uma visão nominalista do Pensamento como se se tratasse de algo que o homem tivesse em sua consciência.... O Pensamento... é mais sem nós do que em nós. Somos nós que estamos nele, mais do que ele em qualquer um de nós. (CP 8.256)

Mas o “grande princípio da continuidade” de Peirce requer uma compreensão mais etérea dos humanos do que o conceito associado com Gilbert Ryle, e não deveria haver nenhuma inclinação equivocada para identificar como um behaviorista o autor deste lamento tocante:

...estamos nós fechados em uma caixa de carne e sangue? Quando eu comunico meu pensamento e meus sentimentos a um amigo com o qual eu estou em completa simpatia, de forma que meus sentimentos passem para ele e eu esteja consciente do que ele sente, não vivo eu em seu cérebro assim como no meu próprio – mais literalmente? É verdade, minha vida animal não se encontra lá, mas minha alma, meu pensamento sentimento atenção encontram-se. (CP 7.591)

Exatamente quão contínua, então, quão freqüente inclusive, é a “completa simpatia”? A junção particular de Peirce entre metafísica e moral pode obscurecer alguns dos fatos cotidianos que, ele mesmo concorda, devam ser o tema da filosofia. (Cf., e.g., CP 1.241 & 5.120) O problema aqui não é meramente a raridade relativa de “viver no cérebro do outro”, do sentimento de que o sentimento de alguém tenha passado completamente para outro. De forma a testar o sinequismo de Peirce, nós precisamos lembrar de outra ocorrência, relativamente incomum, mas ainda bastante freqüente, as características antagônicas da vida social. Se nós consideramos, por exemplo, alguns tipos terríveis de “violação física” – espancamento, estupro –, podemos ficar terrivelmente em dúvida sobre o sinequismo e sobre a adequação moral da negligência de Peirce, sua depreciação, de nossa personificação separada. Nós podemos estar menos sedentos de abraçar uma explicação da privacidade que insiste que suas afirmações são sempre errôneas, sempre a marca da vaidade, do desvio epistemológico e do irreal metafísico.

Mesmo no nível do desespero e das frustrações mais ordinários, o menosprezo de Peirce pelo individualismo atribui *egoísmo* (*selfishness*) para aquele que se sente isolado; mas tal sentimento é em geral intencionalmente buscado, e não precisa estar associado com insensibilidade em relação a, ou exploração de, outros.

Em alguns casos, de fato, o sentimento de isolamento é ocasionado por um sentimento de que os outros são inalcançáveis, apesar do nosso desejo de conectar. Parece que desenvolver uma individualidade apropriada, respeitando e superando

a separação, são tarefas e problemas humanos igualmente reais. A lei da continuidade de Peirce pode fazer a vida comunicacional e comunal, o alcance da comunidade, parecer muito fácil.⁸

O colega de Peirce mais gregário e socialmente bem-sucedido, William James, não hesitou em reconhecer as dificuldades de conectar com outros. James afirma não apenas que o isolamento de todas as mentes pessoais é “absoluto”, que as “brechas” entre diferentes *selves* pessoais são “as mais absolutas ... em natureza” (James, 1950: 226); ele também enfatiza a dificuldade de comunicar adequadamente as nuances e sutilezas do que ele celebrenemente denomina “o fluxo do pensamento”. Estudando a mente “de dentro”, James lamenta mais e mais a inadequação de nosso vocabulário, os problemas gerados para nós tanto por nossa linguagem ordinária quanto por nossas suposições sobre seus poderes.

Ele solicita reflexão sobre as “franjas” de nossa consciência, nas fases transicionais, numa extensão de estados da mente peculiares e em geral ignorados. Ele fala, por exemplo, da diferença qualitativa entre a percepção de um súbito trovão – “rompendo-sobre-o-silêncio-e-contrastando-com-ele” (James, 1950: 240) – e a percepção da continuação de um trovão. Ele nos pede para considerar a experiência de tentarmos em vão lembrar de um nome, e a diferença entre tentar lembrar do nome, digamos, “Spaulding” e o nome “Bowles”. Ele afirma que há uma lacuna ativa em cada caso, mas uma lacuna definida e definitivamente diferente em cada caso, de forma que se nomes errados são propostos para nós, imediatamente os rejeitamos; e nós somos mantidos em nossa luta, como que pelo fantasma da palavra faltando, acompanhados de sentimentos de que estamos mais perto ou mais longe do que buscamos. Nós não podemos, neste caso, claramente designar a diferença sentida tentando lembrar de “Spaulding” e tentando lembrar de “Bowles”; os nomes, afinal, são precisamente o que não estão ainda em nossas mentes. Mas isso apenas mostra, afirma James,

que o nosso vocabulário psicológico é totalmente inadequado para nomear as diferenças que existem, mesmo diferenças marcantes como estas. Mas o ‘estado de falta de nome’ é compatível com a existência. Há inúmeras consciências de vazio, nenhuma das quais tomadas em si mesmas tem um nome, mas todas diferentes das outras.... O ritmo de uma palavra perdida pode estar lá sem um som para trajá-lo; ou o sentido evanescente de algo que é a vogal ou a consoante inicial pode caçoar de nós irregularmente, sem que cresça mais distinto. Todo mundo deve conhecer o efeito tantalizante do ritmo branco de alguns versos esquecidos, incansavelmente dançando em nossa mente, esforçando-se para ser preenchido com palavras. (James, 1950: 251-2)

James sugere que os problemas da descrição de nossas vidas interiores são de alguma forma inelutáveis – “nenhuma linguagem existente é capaz de fazer justiça a todas [as] sombras [de nossos sentimentos]” (James, 1950: 245) – mas ele ainda coloca culpas especiais naqueles que ele chama de “associacionistas”, às vezes “sensacionalistas”, às vezes apenas “empiristas” – aqueles que afirmariam que a mente pode ser compreendida em termos composicionais, como se construída a

partir de sensações ou idéias simples. A linguagem ordinária pode ser a primeira fonte de erro psicológico, de inexatidão na descrição do pensamento, pois, James afirma, ela surgiu e permanece em sua maior parte empregada para lidar com “coisas externas” substantivas, assim o vocabulário para “fatos subjetivos” encontra-se subdesenvolvido. Mas os empiristas exacerbaram este problema, segundo James, por se fixarem apenas em um lado da influência da linguagem na história da prática da hipóstase¹⁰ em filosofia. Eles ridicularizaram nossa tendência de supor que há um nome, que deva haver uma entidade substantiva que o nome denota, e então corretamente, James afirma, negaram a existência de uma variedade de entidades abstratas. Mas eles não disseram nada sobre o erro reverso de assumir que, se não há nenhum nome, não possa haver nenhuma entidade, e eles então fizeram a sua parte para suprimir o reconhecimento “de fenômenos cuja existência seria patente para todos nós, desde que tivéssemos simplesmente crescido para ouvir [estes fenômenos] reconhecidos na fala” (James, 1950: 195; cf. também 246).

Além do mais, “toda a psicologia inglesa derivada de Locke e Hume” e “toda a psicologia alemã derivada de Herbart” têm sido sufocadas por uma armadilha oculta caracterizada pelo mesmo artifício de linguagem que os empiristas têm tão freqüentemente criticado (James, 1950: 196). Porque há, com tanta freqüência, uma correlação entre nome e objeto, e porque, além disso, nós costumeiramente designamos nossos pensamentos em termos de seus objetos, nós tendemos a assumir, James afirma, “que como os objetos são, assim o pensamento deve ser.” (James, 1950: 195). Os empiristas exploraram essa assunção, concluindo que o pensamento de coisas distintas deve ser pensamentos distintos, que pensamentos recorrentes sobre a auto-identidade de um objeto implicam a auto-identidade de um pensamento recorrente, e assim por diante. A conseqüência é uma figura atomística do pensamento, uma representação inexata do fluxo mental.

Em adição a estes problemas de linguagem há o que James chama de “a Falácia do Psicólogo” – a confusão do ponto de vista do psicólogo com aquele do fato mental ou do estado mental que o psicólogo descreve. Isto pode tomar a forma da assunção de um psicólogo de que a *sua* maneira de conhecer um objeto é a mesma que de alguma cognição que ele esteja estudando, ou de sua suposição de que, porque ele está consciente de um estado mental particular, esse estado mental deve ser consciente de si próprio (James, 1950: 196-98). Estes tipos de confusão podem parecer muito cruéis, James afirma, mas ele insiste que nenhum psicólogo foi completamente bem-sucedido em evitá-las. Há uma dívida particular para com esta confusão, poder-se-ia pensar, no método introspectivo que James identifica como a base para a psicologia, e isso pode ser o porquê do próprio James repetidamente sublinhar sua convicção de que “a introspecção não é um guia seguro para as verdades *sobre* nossos estados mentais”. (James, 1950: 197)

A introspecção pode ser aquilo em que a psicologia pode confiar, “primeiro, principalmente, e sempre”, (James, 1950: 185) mas a observação introspectiva produz apenas fatos subjetivos; comentários sobre introspecção tomam estes fatos subjetivos como seus objetos, relacionam-nos a outros objetos, e podem então ser

verdadeiros ou falsos em suas alegações sobre estas relações. É por isso, James pensa, que a Falácia do Psicólogo levanta tais problemas, mas é também, ele afirma, o que garante à psicologia seu *status* de uma ciência natural:

Se *ter* sentimentos ou pensamentos em sua imediatez fosse o suficiente, bebês no berço seriam psicólogos, e infalíveis. Mas o psicólogo precisa não apenas *ter* seus estados mentais em sua absoluta veracidade, ele precisa relatá-los e escrever sobre eles, nomeá-los, classificá-los e compará-los e traçar suas relações com outras coisas. Enquanto estão vivos eles são sua propriedade; é apenas *post-mortem* que eles se tornam sua presa. E como na nomeação, classificação e conhecimento das coisas em geral nós somos notoriamente falíveis, por que não também aqui? (James, 1950: 189)

Quando James está focado em articular o escopo e os métodos da psicologia, e defendendo para ela o estatuto de uma ciência natural, sua conclusão geral é que “a *introspecção é difícil e falível; e ... a dificuldade é simplesmente aquela de toda observação de qualquer tipo*” (James, 1950: 191). Mas quando James está tentando capturar a presa que são os dados da psicologia, os problemas observacionais parecem especiais, pois as dificuldades epistemológicas da introspecção tornam-se entrelaçadas com dificuldades metafísicas. O principal problema para James, articulado na metáfora controladora de sua discussão, é que a corrente encontra-se constantemente fluindo. Antes que se consiga agarrar os fenômenos interiores, eles escapam. Parece que se pode captá-los apenas na memória. Entretanto, a memória de um estado mental é ela mesma um estado mental, e então ele mesmo acessível como memória. A vida interior parece suficientemente escorregadia, que é difícil entender inclusive como ela possa ser capturada – viva ou morta. James admite que as “partes transitivas” do pensamento são “muito difíceis” de enxergar: “pará-los para olhar para eles antes que a conclusão seja alcançada é realmente aniquilá-los” (James, 1950: 243). Metáforas subsidiárias jamesianas atestam seu sentido da profundidade desta dificuldade: Nós podemos, da mesma forma, pegar e tentar examinar a estrutura de uma porção de neve numa mão quente, apanhar um pião rodando para estudar seu movimento, ou tentar “acender o gás rapidamente o suficiente para ver como a escuridão parece” (James, 1950: 244).

Ainda, James procura localizar este fluxo escorregadio do pensamento no âmago do *self* pessoal. Ele distingue vários constituintes do *self*: o *self material*, do qual o corpo é a parte mais interior, depois a vestimenta, a família, o lar, e as posses; o *self social*, que é reconhecimento pelos outros, o sentido de uma pessoa carregado por conhecidos, amantes, amigos, e a família, uma fama ou notoriedade individual, honra ou desgraça; e o *self espiritual*, o ser interior ou subjetivo, descoberto quando o pensamento se torna reflexivo, quando nós “*nos pensamos como pensadores*” (James, 1950: 286). Ao focarmos o fluxo do pensamento, nós abordamos, sugere James, um tipo de *self* nuclear. O próprio fluxo do pensamento é sentido como sendo mais o *verdadeiro self* do que qualquer coisa externa, e, no fluxo, uma “*certa porção ... abstraída do resto ... é sentida por todos ... como um tipo de centro mais interior dentro do círculo, de santuário dentro da cidadela, ...[o] self*

de todos os outros selves” (James, 1950: 297). James pensa que podemos chamar isso de o elemento *ativo* na consciência, aquilo que aceita ou rejeita os outros conteúdos, o “lar do interesse”, “a fonte do esforço e da atenção”, o ponto funcional no qual a sensação termina e o movimento se inicia (James, 1950: 298).

Ele diz que embora os metafísicos darão diferentes explicações para a natureza deste *self* central, todos concordarão que nós estamos diretamente familiarizados com ele, que ele é *sentido*. James confia, como sempre, em introspecção para descrever o que é sentido, e ele procede, como Descartes, na primeira pessoa gramatical, para formular o que *ele* encontra quando se volta para dentro, o que parece para ele “indubitável e distinto”:

Sempre que meu relance introspectivo obtém êxito em se virar rapidamente o suficiente para captar uma destas manifestações de espontaneidade no ato, tudo o que ele pode sempre sentir distintivamente é algum processo corporal, na maior parte ocorrendo na cabeça. (James, 1950: 300)

Ele nota as bolas dos olhos movendo-se para fora e para dentro enquanto ele procura se lembrar de algo ou refletir, seu queixo e seus músculos da testa contraindo-se enquanto ele faz um esforço, sua glotes abrindo e fechando enquanto ele aceita ou rejeita uma experiência ou idéia. Esta é a discussão de que o último Wittgenstein parece caçoar quando, no exame do *Philosophical Investigations* da idéia de experiência interior, e o sentimento de “um intransponível¹¹ golfo entre a consciência e os processos cerebrais”, Wittgenstein afirma:

Aqui temos um caso de introspecção, não como aquele do qual William James tirou a idéia de que o ‘*self*’ consistia principalmente de ‘movimentos peculiares na cabeça e entre a cabeça e a garganta’. E a introspecção de James mostrou, não o significado da palavra “*self*” (no sentido de que ela significa algo como “pessoa”, “ser humano”, “ele próprio”, “eu mesmo”), nem qualquer análise de tal coisa, mas o estado de atenção de um filósofo quando ele afirma a palavra “*self*” para si mesmo e procura analisar o seu significado. (E muito poderia ser aprendido a partir disso.) (Wittgenstein, 1953: sec. 413)

Wittgenstein questiona o que pode significar “falar sobre ‘voltar a minha atenção para a minha própria consciência’”, e ele afirma que o sentimento que isto pode produzir é o que ocorre “quando estamos realizando uma artimanha lógica”¹² (Wittgenstein, 1953: par. 412). Mas o comentário parentético no final da seção 413 pode sugerir a ambivalência de Wittgenstein em relação ao empreendimento de James, como o poderia a freqüência de suas alusões aos capítulos dos *Principles* sobre o fluxo do pensamento e a consciência do *self*. Wittgenstein deve saber que James não está tentando, aqui, mostrar o significado da palavra “*self*”, deve saber que mesmo quando James diz que, para ele, o *self* mais interior consiste principalmente desses movimentos particulares, que ele se apressa em acrescentar, “Eu não digo por um momento que isto é *tudo* de que ele consiste” (James, 1950: 301). Quando Wittgenstein considera o tratamento de James para a experiência de tentar

lembrar um nome, de sentir que o nome está “na ponta da língua”, ele diz, como que contra James, “Mas isto não é na verdade uma experiência. *Interpretada* como experiência, ela de fato parece estranha.”:

Nós usamos as palavras “Está na ponta da minha língua” em *certas situações*, e elas são envolvidas por um comportamento de um tipo especial, e também por algumas experiências características. Em particular elas são freqüentemente seguidas pelo ato de *encontrar* a palavra. (Wittgenstein, 1953: 219)

Mas o próprio James está procurando conectar o que ele considera ser “algumas experiências características” com comportamento, e ele está tentando representar inclusive introspecção em termos comportamentais e corporais. Ele afirma que “a emoção e a intimidade” espalham o pensamento presente e os pensamentos passados que pertencem à mesma corrente, que são “a emoção e a intimidade” que marcam a privacidade pessoal de nossa experiência subjetiva; mas estes sentimentos de emoção e intimidade são, ele pensa, derivados da continuidade de nossa percepção sobre nosso próprio corpo, cuja consciência acompanha todo o pensamento, sentimento, e conhecimento, seja em qualquer outra coisa em que pensemos, que sintamos ou que conheçamos. Em *Essays in Radical Empiricism*,¹³ James afirma que o que parece o fluxo do pensamento é primordialmente o fluxo de nossa própria respiração, que o “eu penso”, que advoga do puro ego da apercepção que, digamos, seja capaz de acompanhar todos os objetos do pensamento, é realmente o “eu respiro” que *efetivamente* os acompanha.

O dualismo dos *Principles* é supostamente metodológico, não metafísico, mas a asserção de James de que a observação introspectiva fornece os dados fundamentais para a psicologia é suportada por uma alusão deliberadamente anticartesiana. A introspecção significa olharmos para as nossas próprias mentes, ele diz, e ele defende que nós todos concordamos que o que nós encontramos lá são estados de consciência: “Que nós temos *pensamentos* de algum tipo é o *inconcussum* em um mundo em que muitos dos outros fatos, em algum momento, vagaram pelo murmúrio da dúvida filosófica” (James, 1950: 185). O que James eventualmente encontra, pois, ao transformar consciência em consciência, ao tentar focar em pensamento e sentimento – em oposição a ou em abstração de os objetos, a “realidade externa” para a qual a consciência pode estar dirigida – são sensações de concentração, a tensão muscular de um organismo humano atencioso. Ele encontra, em poucas palavras, o corpo:

O mundo experienciado... aparece a todo momento tendo nosso corpo como seu centro, centro de visão, centro de ação, centro de interesse. Onde o corpo está é “aqui”; quando o corpo atua é ‘agora’; aquilo em que o corpo toca é ‘isto’; todas as outras coisas são ‘lá’ e ‘então’ e ‘aquilo’.... O corpo é o centro do tumulto, a origem das coordenadas, o lugar constante do stress em toda essa sucessão-de-experiências. Tudo circula a seu redor, e é sentido sob seu ponto de vista. A palavra ‘eu,’ então, é primordialmente um substantivo de posição, tal qual ‘este’ e ‘aqui.’ As atividades anexadas a ‘essa’ posição têm ênfase prerrogativa, e se atividades têm sentimentos, devem ser

sentidas de um modo peculiar.... Eu não vejo nenhuma inconsistência em defender, de um lado, 'minhas' atividades como singulares e opostas àquelas da natureza exterior, e, de outro lado, em afirmar, depois da introspecção, que elas consistem em movimentos na cabeça. (James, 1967: 170)

Pode não haver inconsistência, mas isto é, para muitos leitores de James, uma junção desapontadora na busca de uma explicação adequada sobre a privacidade e o self. O problema mais profundo pode não ser a atenção de James em relação aos movimentos cefálicos, mas antes sua falta de atenção em relação às condições de propriedade desses movimentos. As brechas entre as mentes pessoais – as brechas negadas por Peirce e defendidas como intransponíveis por James – são, para James, simplesmente uma função direta de nossos corpos separados. Se a negligência de Peirce em relação a nossa separação física é um problema para a exatidão e adequação de sua explicação, a assunção de James de que distinções físicas implicam imediatamente a privacidade reflexiva é também um problema. A psicologia não-introspectiva, ou, antes, menos individualista, associada com o behaviorismo social de George Herbert Mead e John Dewey, não faz essa assunção.

Mead e Dewey concordam que a introspecção tem um lugar na psicologia, e que há fenômenos aos quais apenas o indivíduo tem acesso experiencial. Ele defende, entretanto, que mesmo estes fenômenos, a “experiência interior” de um indivíduo, podem ser estudados do ponto de vista de um behaviorista. Estes fenômenos estão no organismo, não em outro mundo, e eles encontram expressão – enquanto atitudes, respostas, e assim por diante – dentro de um campo mais amplo do comportamento. Isto se aproxima de uma afirmação que James parece já ter feito. Seu sentimento de esforço, e.g., pode começar como a sensação dos músculos da testa retesados, mas pode desenvolver-se em contrações do bíceps e o esforço visível de carregar um objeto pesado, uma atividade aberta para o olhar de todos. Mead e Dewey não teriam necessidade de lembrar James de que a vida interior de um indivíduo é em geral expressa, ou conectada, com o comportamento público.

A insistência deles de que nós também precisamos de uma explicação de como a vida interior individual é experienciada como “interior,” entretanto, pode parecer estranha a James. Ele defende uma transparência da introspecção, mesmo embora ele negue a infalibilidade introspectiva, e ele afirma que uma condição reflexiva da mente – uma mente que está consciente de sua própria consciência – “é, mais ou menos explicitamente, nosso estado da mente adulto habitual” (James, 1950: 273). Então Mead, no ensaio, “The Self and the Process of Reflection”, pode estar falando diretamente a James:

Pode ser necessário novamente lançar um aviso contra a assunção fácil de que experiências que se originam sob a pele fornecem um mundo interior dentro do qual, de alguma maneira obscura, a reflexão pode surgir, e contra a assunção de que o corpo do indivíduo como um objeto da percepção fornece um centro ao qual experiências possam ser anexadas, criando então um campo privado e físico que tem em si o germe da representação e também da reflexão. Nem uma cólica nem um dedo

machucado podem dar origem à reflexão, nem prazeres ou dores, emoções, ou humores, constituem conteúdos interiores físicos, inevitavelmente referidos a um *self*.. (Mead, 1962: 357)

James afirma que cada um de nós divide o universo pela metade, cada um de nós em um lugar diferente, e para cada um de nós quase todo o interesse está focado em apenas uma destas metades. As metades são o “eu” e o “não-eu”. Isso “pode ser um ditado moral”, segundo James, “mas é um fato psicológico fundamental”:

Mesmo o verme pisoteado... contrasta o próprio sofrimento de seu *self* com todo o restante do universo, embora ele não possua uma clara concepção nem de si próprio nem do que o universo possa ser. Ele é para mim uma mera parte do mundo; para ele sou eu que sou uma mera parte. Cada um de nós dicotomiza o Kosmos em um lugar diferente. (James, 1950: 290)

Para Mead e Dewey, o verme, sem uma concepção clara dele próprio, não pode contrastar seu próprio sofrimento com todo o universo restante. Ele não pode na verdade refletir sobre seu sofrimento. A capacidade de refletir depende da posse de um *self*, e um *self* não é algo que toda criatura consciente simplesmente *possui*. Mesmo entre seres humanos, de acordo com Mead e Dewey, o *self* – e suas características essenciais, viz., reflexividade – não está presente no nascimento, mas deve se desenvolver em e através da vida do organismo físico. O mecanismo para este desenvolvimento é encontrado, eles dizem, na atividade social. Isto pode ser um eco de Peirce, mas Mead e Dewey são menos resistentes à biologia, e Mead começa com uma estrutura explicitamente darwiniana.¹⁴

Mead de fato fornece uma explicação ao mesmo tempo filogenética e ontogenética do desenvolvimento do *self* humano. Em ambas estas explicações, sua noção do “gesto vocal”¹⁵ é central. Na reconstrução filogenética, ele nota que os animais, em um certo grau de complexidade, possuem impulsos fisiológicos – aqueles relativos à nutrição e reprodução, por exemplo – cuja expressão e satisfação é social. O comportamento sexual; as interações entre os pais e a prole; o estabelecimento de padrões de dominação; os fenômenos de rebanho, de ataque e defesa em grupo – qualquer destes pode fornecer uma ocasião para o que Mead denomina “a conversa de gestos”.¹⁶ Fazendo uso da delineação de Wilhelm Wundt do conceito de gesto, definindo o gesto como “aquela parte do ato social que serve como um estímulo para outros [animais] envolvidos no mesmo ato social” (Mead, 1962: 42), Mead aponta que tal estimulação e ajuste responsivo podem proceder reciprocamente, tornando-se o início da resposta por sua vez um estímulo, um gesto. Um animal do pasto torna-se agitado e começa a trotar; seu movimento pode estimular aqueles próximos a ele a escaparem de sua forragem¹⁷; sua escapada pode então estimular o primeiro animal, e outros, a galopar; e em breve o rebanho encontra-se em plena debandada. O exemplo favorito de Mead é a luta de cachorros: um cachorro vê um outro em seu território e rosna; o outro cachorro ouve o rosnado,

vira-se e expõe seus dentes; o primeiro cachorro em resposta levanta suas orelhas e dá o bote.

Essa é uma conversa de gestos – respostas e ajustes alertas mas irrefletidos, procedendo reciprocamente – abaixo do nível da linguagem, mas num processo a partir do qual a linguagem – e também, Mead afirma, mentes e *selves* – pode desenvolver-se. O gesto vocal é considerado o veículo primário para este desenvolvimento, porque ele é ouvido por quem o profere tanto quanto é ouvido pelos outros. Isto permite a auto-estimulação, para o indivíduo responder a si próprio da forma como ele o faria para outro. Podemos então nos tornar um objeto para nós mesmos.

Mead considera que a ontogenia humana recapitula estruturalmente esta filogenia: A criança reproduz o tom de voz e, mais tarde, alguns dos sons articulados produzidos pelos pais em resposta aos choros e murmúrios da própria criança. A dependência do bebê em relação às respostas dos outros tornam-no peculiarmente sensitivo a estas relações vitais entre estímulos e respostas. “Tendo em sua própria natureza o início da resposta dos pais, [o bebê] a provoca por seus próprios apelos” (Mead, 1964: 285). A adoção de papéis em jogo é similaridade interpretada: a criança está provocando em si mesma as respostas que podem ser provocadas em outro – na mãe, no pai, num pirata ou num policial. A criança fala e responde para a sua boneca como a sua mãe fala e responde para ela. Trata-se de uma forma simples de ser outro para si próprio, ambos exibindo e desenvolvendo a capacidade de sermos um objeto em nossa própria experiência. Isto é ou requer a reflexividade que está no âmago da autoconsciência, e é efetuada, novamente, pelo gesto vocal. Mas Mead defende que a criança deve progredir para um outro estágio antes que possamos considerar que ela possua um *self* completamente desenvolvido.

A criança não deve apenas desempenhar o papel de outros, responder como outros; ela deve também utilizar estas respostas para organizar estes vários papéis em um todo estruturado. É isto o que a criança faz em jogos governados por regras. Brincando, a criança pode mudar aleatoriamente de um papel para outro; no jogo ela assume, supõe, os papéis dos outros participantes, mas não usurpa ou toma casualmente esses papéis:

Se ele joga na primeira base, é como aquele para o qual a bola vai ser jogada do campo ou pelo receptor (*catcher*). As reações organizadas deles em relação a ele, ele apreendeu ao jogar nas diferentes posições, e estas reações organizadas tornam-se... o “outro generalizado” que acompanha e controla a sua conduta. E é este outro generalizado em sua experiência que o provê com um *self*. (Mead, 1964: 285)

A organização do outro generalizado fornece o requisito da unidade para um *self*. Se enquanto estiver brincando, a criança pode, em fantasia, mudar de um papel para outro, no jogo ela deve ser, e.g., o defensor da primeira base (*first base*), ou, digamos, o goleiro, o atacante, etc. A organização em função da qual a posição da própria criança é estabelecida e definida constitui um “outro”, mas não se trata de um outro particular – um pai, um professor, um conhecido real ou fictício, um ou mais dos outros indivíduos tomando parte no jogo. Trata-se de uma abstração do

processo social do qual ela se origina. A criança deve então assumir um número de identidades definidas, enquanto ela participa de uma variedade de jogos, mas, sem dúvida, ela está também sempre implicada num processo social mais amplo. Para desenvolver um *self* coerente, uma criança deve compartilhar, organizar, e generalizar as atitudes e respostas de muito mais indivíduos do que apenas de seus companheiros de time ou de jogos. Mas como indivíduos interagem com uma comunidade mais extensa, em uma variedade de contextos, a criança pode organizar um outro mais compreensivelmente generalizado – um conjunto mais compreensivo de papéis e reações em termos do qual sua identidade pode ser compreendida, uma perspectiva mais ampla da qual uma reflexão coerente sobre o *self* pode proceder.

Esta explicação sobre a origem e o desenvolvimento do *self* é guiada pelo entendimento de que a reflexividade, a capacidade de ser um objeto para si próprio, é um quebra-cabeça. Mead tenta solucionar o quebra-cabeças localizando um ponto – uma construção social, o outro generalizado – a partir do qual a reflexão pode ser alcançada. O *self* que é concebido através da adoção desta perspectiva reflexiva é, do mesmo modo, então, uma construção social. Mas como as suas partes são juntadas? Mead sugere que compartilhar das respostas dos outros é a primeira ligação (ou cola) do *self* social, mas como este compartilhamento ilumina a reflexividade essencial do *self*? Se nós respondemos como um outro para os nossos próprios gestos vocais, nós podemos ser um objeto para nós mesmos, mas nós somos um objeto estranho: se eu efetivamente respondo a minhas próprias elocuições como um outro faria, ou como para um outro, não parece que eu capte que aquela é a *minha* elocução. Mead está correto em que o problema da reflexividade requer uma explicação, mas a história do gesto vocal é patentemente inadequada. Apesar disso, permanece atrativa a suposição de que a emergência do *self* é de alguma forma ligada, na espécie e no indivíduo, à emergência da linguagem. Fala e escrita expandem nossas possibilidades de interações com outros e, parece, podem gerar refinamentos em nossas capacidades cognitivas e afetivas, nossos poderes de conhecermos a nós mesmos e aos outros.

Dewey, assim como Mead, sugere que nosso conhecimento de nós mesmos é sempre mediado por nosso conhecimento dos outros. Ele fala da “constituição social do pessoal, inclusive da experiência privada” (Dewey, MW: 7.78), e reclama que a idéia de que nós compreendemos outras mentes apenas “por raciocinarmos por analogia”, com base em nossos próprios “estados de consciência exclusivamente privados (supostamente experienciados desde o início em sua privacidade), está em curiosa contradição com um conjunto completo de fatos que em outro contexto nós aceitamos sem hesitar” (Dewey, MW: 7.39). Nós achamos fácil, ele diz, atribuir estados de mente a outros: nós estamos certos, e.g., que outra pessoa está irritada, mas nós em geral precisamos dos outros, ou da reflexão mediada por uma compreensão de como nós parecemos para os outros, para enxergar nossa própria irritação. Mead e Dewey ambos sublinham a diferença entre ser uma criatura consciente – digamos, o sofrimento de James, o verme pisoteado – e ser uma criatura que conhece sua própria consciência: É claro que o seu *estar* com uma dor de dente é um

evento bem diferente do *meu* estar com a dor de dente, Dewey afirma; mas “não segue que você sabe que *o que* você tem é uma dor de dente em qualquer sentido diferente da maneira pela qual qualquer outra pessoa o sabe” (Dewey, LW: 15.30).

Dewey em particular parece interessado em corroer tanto os argumentos metafísicos quanto os epistemológicos sobre a privacidade. Ele afirma que enquanto existirem “tais coisas como prazeres e sofrimentos que sejam ‘privados’ em ocorrência”, a insistência

de que eles sejam *conhecidos* de alguma maneira diferente da maneira pela qual nós conhecemos sons, cores, etc., parece ser um *dictum* baseado... não em qualquer evidência.... Além do mais, a privacidade dos prazeres e sofrimentos em suas ocorrências parece descrever um fato *social* – tanto quanto no caso de um avarento que fita um estoque “privado” de ouro de outra pessoa. ... A moeda da doutrina que converte equivocadamente o evento de possuir em um modo especial de saber, pode-se dizer que é um produto confuso de um movimento *social* “individualista” em política e em economia. (Dewey, LW: 15.30-31)

...Pessoalmente, eu duvido que alguém possa inclusive se tornar familiarizado com as coisas de que gosta e pelas quais passa, mais do que com leite, carvalhos, ou vizinhos, a menos que ele passe para além do que *tem* por meio de operações de comparação e discriminação, que acabam por gerar para as coisas em questão um *status* geral ou público. (Dewey, LW: 15.31)

Nós podemos concordar com a afirmação de Dewey de que a privacidade dos prazeres e sofrimentos é um fato social, se tudo o que isto significa é que a nossa *noção* de privacidade é compartilhada, que a palavra “privacidade” é parte de uma linguagem comum, uma linguagem com uma semântica exibindo sua própria história natural. Mas poderíamos, como Dewey sugere, concluir que se a familiarização com prazeres e sofrimentos requer comparações e discriminação, estas operações cognitivas fornecem aos próprios prazeres e sofrimentos um “*status* geral ou público”? Suas observações podem nos lembrar de que *representações* de prazeres e sofrimentos possuem um *status* público, mas será que elas iluminam a forma pela qual meus sofrimentos e prazeres *são* meus? Não há realmente nenhuma distinção de categoria metafísica entre dor e prazer, de um lado, e leite, carvalhos, e vizinhos, de outro? Dewey, interessado aqui em refutar uma teoria do conhecimento particular, pode estar menos interessado em perseguir esta questão.

De fato, cada um destes filósofos – Peirce, James, Mead, e Dewey – através de uma atenção seletiva às questões que considera mais importantes, ignora alguns problemas e quebra-cabeças relacionados a nosso senso de privacidade ou distorce algum aspecto dos fenômenos de nossa experiência privada. Em Peirce, há uma defesa de, ou uma esperança por, continuidade metafísica, que funciona para minimizar o significado de nossa separação física e moral. Em James, há uma preocupação aguçada com o indivíduo isolado, mas uma fraca atenção para com as condições sociais necessárias para a auto-reflexão. Em Mead e Dewey, prevalece

um interesse por explicações sociais, mas há pouca paciência com questões metafísicas que possam persistir para além do trabalho de uma epistemologia social.

Os problemas e deficiências nas explicações de Peirce, James, Mead e Dewey não são, entretanto, conseqüências das visões pragmatistas de que eles compartilham – compromissos para considerar conseqüências, e.g., o falibilismo, um instrumentalismo amplo, uma perspectiva evolucionária. As deficiências em, e as diferenças entre, estas visões pragmatistas parecem antes nascer, ao menos em parte, de suas circunstâncias individuais – o tempo e o lugar de seus comentários, a história da filosofia até aquele ponto, os textos através dos quais eles se situam, as conversas em que eles estão engajados, seus próprios temperamentos e perspectivas. Esta última sugestão – de que o temperamento e a perspectiva pessoal, o lado privado do filósofo – possam desempenhar um papel crucial na substância da filosofia, é uma idéia que necessita de exame e defesa mais direta. Mas esta é uma outra história sobre privacidade – que deve ser deixada para outra ocasião.

NOTAS

1. A expressão utilizada em inglês é “personal ‘inwardness’”. *Inwardness* significa intimidade, introspecção, assim como natureza fundamental ou essencial, qualidade interna ou essência. A expressão aponta, portanto, para a idéia de uma qualidade interna da pessoa, para uma essência interior e pessoal. (N.T.)
2. Um pouco dessa interpretação das visões de Peirce pode também ser encontrado em meu “American Philosophy Continued: Peirce’s Puzzles about the Self.” *Pursuits of Reason*, Ed. T. Cohen, P. Guyer, H. Putnam. Lubbock: Tech UP, 1993.
3. No original, *foundational*. (N.T.)
4. Palavra utilizada por Lewis Carroll, em seu poema “The Hunting of the Snark”. É utilizada aqui por Peirce por tratar-se provavelmente de um animal imaginário, metade cobra (*snake*) e metade tubarão (*shark*) (N.T.)
5. Alguns textos religiosos centrais para a cultura ocidental podem parecer de fato insistir que o mundo depende da língua – “no princípio era o Verbo...” (João 1.1), “...e Deus disse: Que se faça luz, e assim se fez luz.” (Genesis 1.3). Seriam esses testamentos cruciais para a agilidade da língua?
6. ‘Synchism’, no original. (N.T.)
7. No original, ‘vicinialities’ (N.T.)
8. Sua própria vida certamente contradiz essa facilidade (– e assim ele disse, “O homem é essencialmente um animal social; mas ser social é uma coisa, ser gregário é outra...” [CP 1.11]).
9. No original, ‘namelessness’. (N.T.)
10. Ficção ou abstração falsamente considerada como real. (N.T.)
11. No original, ‘unbridgeable’. (N.T.)
12. No original, ‘a logical sleight-of-hand’. (N.T.)
13. *Essays in Radical Empiricism* foi publicado postumamente, em 1912, mas os ensaios

- apareceram primeiramente em 1905-1907, e eles foram coletados e intitulados pelo próprio James, em 1907. No primeiro ensaio, "Does Consciousness Exist?" James notou que ele tinha duvidado da existência da consciência como uma entidade por vinte anos – ao menos há tanto tempo, em outras palavras, quanto o aparecimento dos *Principles of Psychology*, em 1890.
14. Para uma discussão mais completa da filosofia de Mead sobre o *self*, e a discussão de algumas alternativas pragmáticas, ver meu *The Self Imagined: Philosophical Reflections on the Social Character of Psyche*. London, Routledge & Kegan Paul, 1986.
15. "vocal gesture". (N.T.)
16. "the conversation of gestures" (N.T.)
17. Qualquer planta ou grão para alimentação do gado. (N.T.)

BIBLIOGRAFIA

- Descartes, R. (1985). *Philosophical Writings*. Trans. J. Cottingham; R. Stoothoff; D. Murdoch. Cambridge: Cambridge UP. Vol. I.
- _____ (1984). *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge UP. Vol. II.
- Dewey, J. (1882-1953). *The Collected Works* (incl. *Middle Works* [abrev. MW, com vol. e página] e *Later Works* [abrev. LW, com vol. e página]). Carbondale: Southern Illinois UP.
- James, W. (1950, ed. orig. 1890). *The Principles of Psychology*. New York: Dover Publications.
- Mead, G. H. (1962, ed. orig. 1934). *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____ (1964). *Selected Writings*. Ed. Andrew Reck. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.
- Peirce, C. S. (1931-63). *Collected Papers*. Ed. C. Hartshorne and P. Weiss (Vol. 1-6), Arthur W. Burks (Vol. 7-8). Cambridge: Harvard UP. [abrev. CP, com vol. e número de parágrafo.]
- Wittgenstein, L (1953). *Philosophical Investigations*. New York, The Macmillan Company.