

Os Conceitos Anticartesianos do *Self* em Peirce e Bakhtin

The Anti-cartesian Concepts of the Self in Peirce and Bakhtin

Lucia Santaella

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

lbraga@pucsp.br

Resumo: Desde o final do século XIX, gradual e crescentemente, a noção de sujeito legada por Descartes vem passando por uma crise radical. Começando com a psicanálise e a filosofia, os discursos sobre essa crise hoje tomam conta de uma multiplicidade de áreas. Nesse contexto, o objetivo deste artigo é argumentar que C. S. Peirce e M. M. Bakhtin não apenas foram pioneiros na crítica ao sujeito cartesiano, como também apresentaram concepções originais da noção do *self* baseadas no papel central que a linguagem desempenha na constituição do ser humano.

Palavras-chave: Sujeito cartesiano. Signo. Homem-signo. Dialogismo. Alteridade.

Abstract: *Since the end of the nineteenth century gradually and increasingly the Cartesian subject has come into a radical crisis. Under the labels of “crisis of the self” or “crisis of subjectivity” what is criticized is the definition of a universal, stable, unified, total, totalizing, interiorized, and individualized subject. Beginning in psychoanalysis and philosophy, the discourses about this crisis are nowadays spread through a multiplicity of areas: in the feminist discourses, in cultural studies, in post colonialist analysis, all of them evincing that there is no self and no subject outside history and language, outside culture and power relations. After a brief presentation of the notion of self in psychoanalysis, this paper will argue that C. S. Peirce and M. M. Bakhtin were not only pioneers in the criticism of the Cartesian notion of the self but they also presented original conceptions of the self based on the central role that language plays in the constitution of the human being.*

Keywords: *Cartesian subject. Sign. Man-sign. Dialogism. Otherness.*

1. A crise contemporânea do sujeito cartesiano

Em inúmeras disciplinas, de múltiplas perspectivas, existe hoje um sentimento crescente de desconforto e pressentimento a respeito da sorte do sujeito (DOEL 2001: 80). As noções de sujeito, eu e subjetividade foram forjadas no cartesianismo. “Penso, logo existo”. A imagem da subjetividade humana legada pelo *cogito* cartesiano dominou o pensamento ocidental por alguns séculos. De acordo com essa imagem, a existência do sujeito é idêntica ao seu pensamento. Trata-se da idéia de um sujeito racional, reflexivo, senhor no comando do pensamento e da ação, cujos pressupostos atravessaram as filosofias kantiana, hegeliana, fenomenológica e até existencialista. É essa mesma imagem de sujeito que esteve subjacente, até recentemente, às principais teorias sociais e

políticas ocidentais. Para Tadeu da SILVA (2000: 15), “esse sujeito é, na verdade, o fundamento da idéia moderna e liberal de democracia. É ele, ainda, que está no centro da própria idéia moderna de educação”.

Não obstante a força com que perdurou no tempo, desde o final do século passado, essa idéia de sujeito começou a perder seu poder de influência para ser sumariamente questionada há duas ou três décadas, quando, nas mais diversas áreas das humanidades e ciências, alardeia-se que estamos assistindo à morte do sujeito. Sob as rubricas “crise do eu” ou “crise da subjetividade”, critica-se e rejeita-se a definição de um sujeito universal, estável, unificado, totalizado e totalizante, interiorizado e individualizado. “Há já mais de vinte anos que o *sub-jectum* não é o Sol em torno do qual gira nosso pensamento social” (KVALE 1992, *apud* DOMÈNECH *et al.* 2001: 113).

Enfim, as tradicionais visões da subjetividade humana e do eu tornaram-se uma construção em ruínas, é o que afirma Tadeu da SILVA (*ibid.*: 11). Para esse autor, as devastadoras demolições já haviam tido início com os “mestres da suspeita”: Marx, Freud, Nietzsche e Heidegger, para prosseguir, incansável, a partir de meados do século XX,

com as operações de desalojamento do *cogito* cartesiano efetuadas pela revisão arthusseriana de Marx e pela revisão lacaniana de Freud. Depois, com os pós-estruturalistas, Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, o estrago se tornaria irremediável e irreversível. Sem volta. *A point of no return*. A questão não é mais, agora, “quem é o sujeito?”, mas “queremos ainda ser sujeitos”, “quem precisa de sujeito?” (GUZZONI 1996), “quem tem nostalgia do sujeito?” e, mais radicalmente, talvez, “quem vem depois do sujeito?” (CADAVA; CONNOR; NANCY 1991). Ou ainda, como Maurice Blanchot (1991), a essa última pergunta podemos, talvez cingidamente, nos limitar a retrucar: “quem mesmo?”.

2. O ego e a imagem do eu em Freud e Lacan

Já nos escritos de Freud, a imagem do eu é o produto de uma construção imaginária. É essa construção que nos ilude quanto à existência de uma forma coerente e unificada do humano, quando, na verdade, a ontologia humana é necessariamente a ontologia de uma criatura despedaçada no seu próprio núcleo. Na sua releitura de Freud, Jacques Lacan estendeu a divisão psíquica do ego, id e superego nos três registros da condição humana: o imaginário, o real e o simbólico.

Conforme já foi discutido em SANTAELLA; NÖTH (1998: 189-90), o imaginário é basicamente o registro psíquico correspondente ao ego (ao eu) do sujeito, cujo investimento libidinal foi denominado por Freud de narcisismo. “O eu é como Narciso ama a si mesmo, ama a imagem de si mesmo que ele vê no outro. Essa imagem que é projetada no outro e no mundo é a fonte do amor, da paixão, do desejo de reconhecimento, mas também da agressividade e da competição.” (QUINET 1995: 7)

Na sua *Introdução ao Narcisismo*, FREUD (1968: 1083-96) já havia percebido que não existe, no início, uma unidade compatível ao eu do indivíduo, devendo esse eu ser construído. No seu texto sobre o estádio do espelho, Lacan sistematizou essa constituição da função do eu que Freud trabalhara. É bastante conhecido o fato de que, para descrever a fase do espelho, Lacan se utilizou do esquema ótico, ou melhor, de certo uso do esquema ótico, que fosse capaz de introduzir, além da constituição do eu, tam-

bém a função do sujeito na relação especular (LACAN 1979: 69-115), conforme foi precisamente descrita por MILLER (1977: 16-7):

Que é o estágio do espelho? Resume-se no interesse lúdico de que a criança dá mostras, entre os seis e os dezoito meses, por sua imagem especular, aspecto pelo qual a criança se distingue, certamente, do animal. Reconhece a sua imagem, se interessa por ela, e esse é um fato que, podemos admitir, é observável. Lacan [...] terminou considerando que o essencial não era nem a idéia de estágio, nem a observação. Quis explicar esse interesse singular da criança, e para isso recorreu à teoria de Bolk, segunda a qual o lactente humano é de fato, desde a origem, em seu nascimento, um prematuro, fisiologicamente falando. Por isso está numa situação constitutiva de desamparo; experimenta uma discordância intra-orgânica. Portanto, segundo Lacan, se a criança exulta quando se reconhece em sua forma especular, é porque a completeza da forma se antecipa com relação ao que logrou atingir; a imagem é, sem dúvida, a sua, mas ao mesmo tempo é a de um outro, pois está em déficit com relação a ela. Devido a esse intervalo, a imagem de fato captura a criança – e esta se identifica com ela. Isso levou Lacan à idéia de que a alienação imaginária, quer dizer, o fato de identificar-se com a imagem de um outro, é constitutiva do eu (*moi*) no homem, e que o desenvolvimento do ser humano está escandido por identificações ideais. É um desenvolvimento no qual o imaginário está inscrito, e não um puro e simples desenvolvimento fisiológico.

O eu constitui-se, assim, durante o “estágio do espelho” (LACAN 1971: 11-20), quer dizer, a partir da imagem especular, na qual sua identidade se dá em um jogo paradoxal, idílico e ao mesmo tempo mortífero, na oscilação entre o eu e o outro. Para conhecermos objetivamente quem somos, devemos nos ver fora de nós mesmos, em algo que contenha nossa imagem, mas que não faz parte de nós. Temos de descobrir o interno no externo, assim como Narciso ao se apaixonar por sua imagem na superfície do lago, uma superfície agindo como uma máscara que só pode nos revelar como algo distinto de nós mesmos. Senhor e servo do imaginário, o eu se projeta nas imagens em que se espelha: imaginário da natureza, imaginário do corpo, da mente, e das relações sociais. É no período dos seis aos dezoito meses, portanto, que “o eu se precipita em uma forma primordial antes que se objetive na dialética da identificação ao Outro e que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito” (Lacan, *apud* SAPORITI 1988 [1996]: 69).

É assim que a dimensão imaginária inaugura a subjetividade humana, sendo nossas relações com os semelhantes moldadas pela repetição de uma imagem. Originalmente essa imagem foi formada à maneira de um precipitado químico, passando a funcionar como uma unidade ideal, “numa linha de ficção que será para sempre irreduzível ao sujeito” (*ibid.*: 70-2). Na procura de si mesma, a consciência crê se encontrar no espelho das criaturas e se perde no que não é ela. Tal situação é fundamentalmente mítica, uma metáfora da condição humana que está sempre em busca de uma completude repetidamente lograda, capturada incansavelmente em miragens que encenam um sentido onde o sentido está sempre em falta.

Dentro e fora da psicanálise, são muitas as vozes a afirmar que a idéia tradicional do eu entrou em uma crise que se pode crer irreversível. Têm sido escritos inúmeros obituários da imagem de ser humano que animou nossas filosofias e nossas éticas por muito tempo. Enfim, a desconstrução do sujeito está hoje vazando por todos os lados: nos discursos das feministas, nos estudos culturais sobre raça e etnia, nas análises pós-

colonialistas, todos eles evidenciando que não existe sujeito ou *self* fora da história e da linguagem, fora da cultura e das relações de poder.

Não é apenas o pressuposto de que existe um sujeito universal, unitário e centrado que está em questão, mas, sobretudo, como porventura o sujeito poderia ser situado, corporificado, fragmentado, descentrado, des-construído ou destruído. Por isso mesmo, no lugar dos antigos “sujeito” e “eu”, proliferam novas imagens de subjetividade, todas elas unânimes, de uma maneira ou outra, na desconstrução do sujeito cartesiano. Essas imagens são muitas – já as trabalhei no livro *Corpo e Comunicação* (SANTAELLA 2004a) – e elas podem ser encontradas em Edgar Morin, Michel Foucault, Michel Serres, Gilles Deleuze e Felix Guatarri.

3. As primeiras formulações peircianas sobre o *self*

Para aqueles que conhecem a cuidadosa análise do conceito de *self* em Peirce, levada a efeito com lucidez argumentativa e admirável domínio da questão por Vincent COLAPIETRO (1989), salta à vista o pioneirismo no tratamento que C. S. Peirce deu a essa questão e a conseqüente contemporaneidade da sua noção de *self*. O mesmo se pode dizer de Bakhtin; daí a importância de ambos para o enriquecimento do debate contemporâneo sobre a crise do sujeito cartesiano e para as noções emergentes de subjetividade. Dada a complexidade da obra de Peirce e também da de Bakhtin, apresentarei seus pensamentos separadamente, para depois trazê-los a uma breve síntese no final deste artigo.

As considerações peircianas sobre o *self* pressupõem as noções coextensivas de indivíduo, substância, organismo, corpo, pessoa e a sua teoria da mente. Uma vez que todas essas noções já foram discutidas por COLAPIETRO (*ibid.*) e, mais recentemente, por PETRILLI (2005) e WAAL (neste número da *Cognitio*), limito-me a enfatizar os principais aspectos da discussão, tendo em vista trazer à tona algumas similaridades entre Peirce e Bakhtin naquilo que concerne ao tópico *self*.

As primeiras formulações de Peirce sobre o *self* apareceram na sua famosa série de artigos sobre cognição publicados no *The Journal of Speculative Philosophy*, em 1868-9. Esses textos são: “*Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*”, “*Some Consequences of Four Incapacities*”, e “*Grounds of Validity of the Laws of Logic*”. Neles, Peirce rejeitou as doutrinas cartesianas de que a filosofia deve começar pela dúvida universal, de que a mente pode intuir a verdade diretamente e de que o teste último da verdade deve ser encontrado na consciência individual (FISCH 1986: 2).

Sua desconstrução do cartesianismo estava baseada na tese central de que não há pensamento sem signos, “todo pensamento é um signo” (5.470), e de que todas as nossas cognições são logicamente derivadas de cognições prévias por indução e hipótese. Essa tese pressupõe um argumento preliminar de que todo autoconhecimento deve ser considerado como inferências que advêm de fatos externos, não havendo nenhuma razão para se postular uma consciência auto-intuitiva e um poder de introspecção (5.247-9). Precisamos assim buscar os fatos externos para a evidência de nossos próprios pensamentos, estando, portanto, perto de uma tautologia concluir que os únicos pensamentos que assim se revelam aparecem na forma de signos: “Se buscamos pela luz de fatos externos, os únicos casos de pensamento que podemos encontrar são pensamentos em signos” (5.251, SKAGESTAD 2004: 241).

Nesse contexto, em que a introspecção é inteiramente uma questão de inferência e o *self* só pode ser inferido (5.462), os argumentos de Peirce foram desenvolvidos na sua discussão sobre o nascimento da auto-consciência nas crianças e finalizados no princípio de que a individuação humana se encontra na ignorância e no erro.

Deve ser por essa época que ela [a criança] começa a descobrir que aquilo que as pessoas falam sobre ela é a verdadeira melhor evidência de um fato. Tanto é assim que o testemunho é uma marca ainda mais forte do fato do que os fatos eles mesmos, ou melhor, do que aquilo que deve ser pensado como as aparências elas mesmas. (Devo observar, aliás, que isso permanece assim pelo resto da vida; o testemunho convencerá um homem de que ele é louco). Uma criança ouve dizer que o fogão está quente. Mas ele não está, ela diz; e, de fato, aquele corpo central não o está tocando, e apenas aquilo que ele toca é quente ou frio. Mas ela o toca e descobre que o testemunho se confirma de modo remarcável. Assim, ela se torna consciente da ignorância, e é necessário supor um *self* no qual a ignorância pode inerir. Assim, o testemunho sinaliza o primeiro despertar da auto-consciência (5.233, W2: 202).

Essa mesma idéia é enfatizada em três outras passagens, como se segue: “Em suma, o erro aparece e ele só pode ser explicado pela suposição de um *self* que é falível” (5.234, W2: 203). “A ignorância e o erro é tudo que distingue nosso eu privado do ego absoluto da pura apercepção” (5.235, W2: 203). “Na idade em que sabemos que as crianças se tornam autoconscientes, sabemos que elas se tornaram conscientes da ignorância e do erro, e sabemos que, nessa idade, elas adquiriram poderes de compreensão suficientes para habilitá-las a inferir da ignorância e do erro a própria existência. Assim descobrimos que faculdades conhecidas, agindo sobre condições que também se sabe que existem, levam à autoconsciência” (5.236, W2: 203).

Em franca oposição à concepção cartesiana do *self* como fonte e centro da certeza, Peirce concebeu o *self* como a sede do erro. Essa concepção estava ligada ao desenvolvimento de uma “teoria sgnica da cognição, ao idealismo semiótico, à negação do conhecimento intuitivo que resultou em uma teoria social da lógica e em uma minuta sobre o realismo lógico” (FISCH *ibid.*: 216).

Isso foi em 1868 e nos quarenta e cinco anos restantes da vida de Peirce, ele não encontrou nenhuma razão para abandonar essas teses. Conforme já afirmei em outra ocasião, (SANTAELLA 2004b: 77-8), em 1868, as teses peircianas ainda estavam vagas e toscas, mas já funcionavam como o embrião para um maior desenvolvimento e precisão. De fato, Peirce devotou toda a sua vida à clarificação e expansão de idéias às quais ele já havia chegado na década de 1868 a 1878.

4. O *self* à luz das categorias peircianas

Para manter nosso caminho especificamente no conceito de *self*, embora Peirce nunca tenha abandonado sua interpretação do *self* em termos de ignorância e erro (ver WAAL, neste número da *Cognitio*), a evolução desse conceito na obra de Peirce alcançou outros graus de complexidade. Como foi enfatizado por Colapietro, mesmo em 1868, o *self* já era concebido como algo mais do que um repositório de erro. De fato, no segundo texto da série cognitiva, “*Consequences of Four Incapacities*”, a teoria sgnica da

cognição levou Peirce a uma teoria semiótica do *self*, ao “homem-signo” (5.313, W2: 240-1) e consequentemente a uma teoria social da lógica.

Quando pensamos, temos presente à consciência algum sentimento, imagem, concepção, ou outra representação, que serve como um signo. Mas segue-se de nossa própria existência (que está provada pela ocorrência do erro e da ignorância) que tudo que está presente a nós é uma manifestação fenomênica de nós mesmos. Isso não impede que seja também um fenômeno de algo fora de nós, assim como o arco-íris é ao mesmo tempo uma manifestação do sol e da chuva. Quando pensamos, então, nós mesmos, como somos naquele momento, aparecemos como signo (5.383, W2: 223).

Assim sendo, o *self* é sobretudo um signo, isto é, semiose, e, como tal, está permanentemente em um processo de crescimento e desenvolvimento, um ser cujo destino está no processo sem fim de se tornar. Como signo, está na categoria da terceiridade que pressupõe as categorias de primeiridade e secundidade. Se concordamos que as categorias peircianas são universais, qualquer coisa, todas as coisas possuem aspectos de primeiridade, secundidade e terceiridade. Na sua primeiridade, o *self* deve ser considerado em sua total unicidade e totalidade qualitativa, na própria irredutibilidade. Desse ponto de vista, o *self* é inefável e inalisável (ver 1.357, 1.332, e COLAPIETRO *ibid.*: 74). Mas esse é apenas um aspecto possível do *self* que é complementado pelas dimensões de secundidade e terceiridade.

A secundidade corresponde à “dupla consciência ao mesmo tempo de um ego e um não-ego, agindo diretamente um sobre o outro” (5.52). Isso fica claro em experiências que “nos dão imediatamente uma consciência direta de algo interior e uma igualmente direta experiência de algo exterior. De fato, essas duas são uma e a mesma consciência. Elas são inseparáveis” (7.531).

A consciência de dois lados, ao mesmo tempo de ego e não-ego (1.334), é o que Peirce chama de experiência de reação, diretamente envolvendo dois elementos “que se apresentam na sua nua alteridade” (7.531). Ela aparece em

toda experiência de uma ocorrência quando duas coisas são diretamente dadas como opostas, a saber, o que havia antes da ocorrência e que agora aparece como um ego, e aquilo que a ocorrência força sobre o ego, um não-ego. Isso é particularmente óbvio em atos voluntários; mas é igualmente verdadeiro nas reações dos sentidos. Se estes últimos são intensos, ou violentos, o senso de reação é particularmente forte. (7.538)

É sob esse aspecto que o fenômeno de surpresa em si mesmo é altamente instrutivo, devido à ênfase que ele põe sobre um modo de consciência dupla que pode ser detectada em toda percepção, assim como pode ser detectada nos sentidos e na volição. Nas palavras de Peirce:

Nos sentidos e na vontade, há reações de secundidade entre o ego e o não-ego (um não-ego que pode ser um objeto de consciência direta). Na vontade, os eventos que levam a um ato são internos, e dizemos que somos agentes mais do que pacientes. Nos sentidos, os eventos antecedentes não estão dentro de nós; e além disso, o objeto de que formamos uma percepção (embora não aquilo que imediatamente age sobre os nervos) permanece inafetado. Consequentemente, dizemos que somos pacientes, não agentes (1.325).

Dando continuidade à sua análise da volição, que também incorpora a percepção, Peirce enfatiza que

A volição é inteiramente dual. Há a dualidade do agente e paciente, do esforço e da resistência, do esforço ativo e da inibição, de agir sobre o eu e sobre objetos externos. Além disso, há volição ativa e volição passiva, ou inércia, a volição da reforma e a volição do conservadorismo. Aquele choque que experienciamos quando algo particularmente inesperado se força ao reconhecimento (que tem uma utilidade cognitiva por requerer uma explicação do estado presente) é simplesmente o sentido da inércia volitiva da expectativa que bate como um martelo quando é verificado; e a força desse golpe, se pudéssemos medi-la, seria a medida da energia da volição conservadora que é verificada. Níveis baixos desse choque sem dúvida acompanham todas as percepções inesperadas, e toda percepção é mais ou menos inesperada. Seus níveis baixos são, tal como opino, tomando por base testes experimentais da hipótese, daquele sentido de externalidade, da presença de um não-ego, que geralmente acompanha a percepção e ajuda a distingui-la do sonho. (1.332)

O sentido de externalidade na percepção consiste em um sentido de ausência de poder diante da força assoberbante da percepção. (1.334)

Embora haja certamente um elemento de terceiridade no julgamento da percepção, a secundidade é aquilo que predomina em qualquer ato perceptivo, assim como predomina na ação, sensação e volição, todas elas experiências de reação que exibem o *self* em secundidade genuína, quer dizer, como uma oposição *hic et nunc* de ego e não-ego. Neste ponto, é importante notar que, mesmo na sua face de terceiridade, quando o *self* aparece como um signo, persistem ingredientes de secundidade. Esses ingredientes são responsáveis pela consideração do *self* como a sede da ignorância e do erro, assim como são responsáveis pela idéia do outro, do *não*, como o verdadeiro pivô do pensamento (1.324). É também o ingrediente de secundidade que responde pelo organismo como um instrumento do pensamento. Isso explica porque o *self* não pode ser equacionado com o organismo. Embora o organismo humano desempenhe um papel fundamental na aquisição do autoconhecimento e seja essencial ao *self*, ele só pode funcionar como uma corporalização para o *self* concebido como um signo. A despeito do fato que, para realmente funcionar como tal, o signo requer alguma forma de corporalização, nenhum signo pode ser reduzido à sua corporalização (COLAPIETRO *ibid.*: 87).

5. A essência dialógica do self

Como um signo, o *self* é essencialmente dialógico. Isso ficou claro quando Peirce refinou seu conceito de *self* à luz do dialogismo.

Todo pensamento é dialógico na forma. O seu *self* de um instante apela ao seu *self* mais profundo para a sua concordância. Conseqüentemente, todo pensamento é conduzido em signos que são principalmente da mesma estrutura geral das palavras; aqueles que não são têm a natureza dos signos de que necessitamos de quando em quando nas nossas conversações para superar os defeitos das palavras ou símbolos. (6.338)

Em outra passagem, Peirce como que parodiou essa mesma idéia do *self* em diálogo consigo mesmo:

... uma pessoa não é absolutamente um indivíduo. Seus pensamentos são o que ela está dizendo para si mesma; isto é, está dizendo para aquele outro *self* que está emergindo no fluxo do tempo. Quando alguém raciocina, é aquele *self* crítico que se está tentando persuadir; e todo pensamento qualquer que seja é um signo e tem principalmente a natureza da linguagem. (5.421)

O que está aqui implicado é que todo pensamento é inerentemente comunicacional e, portanto, inerentemente social. Por conseqüência, como COLAPIETRO (*ibid.*: 79) afirma, “o *self* individual é, no seu ser mais íntimo, não uma esfera privada, mas um agente comunicativo”. Ele não está apenas em diálogo consigo mesmo, mas esse diálogo intrapessoal é potencialmente parte de um contexto maior, aquele do diálogo interpessoal. É por isso que “a concepção do *self* implica a possibilidade de um outro” (1.556). É justamente aqui onde o conceito peirciano do *self* mais uma vez difere decididamente de Descartes. Conforme foi lembrado por WAAL (neste número da *Cognitio*), à luz de Peirce, “[a]quilo a que nos referimos quando nos referimos a nós mesmos – o ‘Eu’ no famoso ‘Eu penso, logo existo’ – não é algo que intuímos direta e infalivelmente, mas algo que é adquirido por meio da interação com os outros”.

Na sua *Sexta Meditação*, Descartes (*apud* COLAPIETRO *ibid.*: 93) escreveu que “à medida que eu sou apenas algo pensante, não posso distinguir quaisquer partes em mim, mas apreender-me como claramente um e inteiro”. Em oposição a essa certeza autocentrada, a concepção peirciana do pensamento como diálogo e sua consideração do *self* como um signo implicam que a identidade do *self* se constitui nas interações com os outros. Entretanto, sem signos, essas interações seriam impossíveis, não apenas as interações que o *self* presente entretém com o *self* futuro nos diálogos internos, mas também as interações com outros *selves*.

É a essência dialógica do signo que permite e estimula o diálogo, visto que os signos são as únicas entidades em todo o mundo que são capazes de livremente atravessar as fronteiras entre os interiores mentais do organismo e o mundo exterior. E isso é possível pelo simples fato de que, camaleonicamente, os signos são capazes de transmutar sua materialidade de modo a apresentar uma materialidade que é própria dos signos internos do cérebro e uma outra materialidade fora do cérebro, nos signos externos que são coletivamente comunicáveis.

Nesse aspecto, as idéias de Peirce aproximam-se das de BAKHTIN (1973: 26) quando este afirma que

a psique subjetiva deve ser localizada em algum lugar entre o organismo e o mundo exterior, na linha de fronteira separando essas duas esferas de realidade. É aí que acontece o encontro entre o organismo e o mundo exterior, mas esse encontro não é físico, pois o organismo e o mundo exterior se encontram no signo [...]. É por isso que a psique interior não é analisável como uma coisa, mas só pode ser compreendida e interpretada como um signo.

Embora o conceito peirciano do *self* apresente outros níveis de complexidade, tais como o conceito anti-individualista de pessoa e sua noção do *self* como um feixe de hábitos, como um centro de propósitos e do poder vivo do autocontrole, e, ainda, suas considerações sinequistas do *self* (ver COLAPIETRO *ibid.*), o que foi apresentado acima é suficiente para pôr em relevo a tese anticartesiana de Peirce de modo que se pudesse compará-la com a tese de Bakhtin.

6. O dialogismo bakhtiniano

Deixarei de lado, visto que seria assunto para outro trabalho, a relevância marcável da obra de Bakhtin para a renovação dos estudos de ideologia, tal como essa questão foi cuidadosamente tratada por PONZIO (1990). No seu livro *Marxism and the Philosophy of Language*, BAKHTIN (1973) foi o primeiro a afirmar não apenas a materialidade da ideologia na concreção do signo, mas também a conexão entre a linguagem e as relações sociais de produção, esclarecendo assim os modos pelos quais os antagonismos sociais resultantes das estruturas de produção são representados ideologicamente. Também deixarei de lado, uma vez que seria mais do interesse dos estudiosos da literatura, que foi no discurso literário que Bakhtin encontrou a forma privilegiada de manifestação da consciência social no seu processo emergente, em um dado momento da história. Focalizarei apenas as suas considerações filosóficas e semióticas da linguagem, pois esta se constitui na principal fonte de onde sua concepção anticartesiana do *self* pode ser extraída.

Começando por uma crítica virulenta às duas escolas de estudos de linguagem que prevaleciam no início do século passado, denominadas “objetivismo abstrato” e “subjativismo idealista”, Bakhtin desenvolveu o que HOLQUIST (1982: xviii) chamou de um conceito altamente distintivo de linguagem:

...[que] tem seu *a priori* em um sentido quase maniqueu de oposição e luta no coração da existência, uma batalha incessante entre forças centrífugas que procuram manter as coisas separadas, e forças centrípetas que lutam por fazer as coisas convergirem. Esse *clash* zoroástrico está presente na cultura assim como na natureza, e na especificidade da consciência individual; ele também trabalha na particularidade muito maior dos enunciados individuais. A reflexão mais completa e complexa dessas forças encontra-se na linguagem humana, e a melhor transcrição da linguagem assim entendida encontra-se no romance. Heteroglossia é o modo encontrado por Bakhtin para se referir, em qualquer enunciado de qualquer espécie, à interação peculiar entre os dois fundamentos de toda comunicação.

Ao tomar o diálogo, ou fala viva, como a principal fonte da heteroglossia, o lugar da diversidade e do confronto, Bakhtin não entendeu o diálogo como o confronto de dois egos soberanos, fora do tempo e da história:

Em lugar disso, cada uma das duas pessoas seria uma consciência em um ponto específico na história ao se definir por meio das escolhas feitas – a partir de todas as linguagens possíveis, disponíveis naquele momento – de um discurso que transcreve suas intenções em uma troca específica. (HOLQUIST *ibid.*: xviii)

O que pode ser inferido disso é que, para Bakhtin, em contraposição a todos os preconceitos cartesianos que ainda estão profundamente internalizados na cultura ocidental, não é o nosso ego que dá significado à linguagem, mas é a linguagem que dá significado ao ser humano, e esse significado só pode emergir nas interações de vozes, nas trocas e interseções entre o falante e seu ouvinte. O significado não está arquivado na consciência individual, como num depósito estável e petrificado, mas está nas relações, nos interstícios entre o falante e o ouvinte. Estes só se definem por meio das trocas mútuas que estabelecem e pelo discurso escolhido entre os discursos disponíveis. O

significado, portanto, é linguagem em movimento, diálogo. A linguagem não é uma coisa – ela é um vir-a-ser.

Nessa medida, Bakhtin vai contra o cerne da lingüística moderna e sua absolutização das regras da linguagem como objeto de seu suposto discurso científico, quando ele enfatiza o ato da fala, o enunciado e, conseqüentemente dá conta do inelutável traço heteróclito dos enunciados particulares, na arena da vida cotidiana e nos conflitos criados pelas estratificações e diversidades do discurso vivo. É precisamente devido à sua ênfase na fala, no diálogo que Bakhtin encontrou no romance a forma fundamental para a investigação da natureza dialógica da linguagem humana, como uma polifonia de vozes, sempre ligadas às circunstâncias das reais condições da existência social e histórica do falante e do ouvinte. Para Bakhtin, portanto, o dialogismo não significa uma mera troca entre dois egos habitados pela linguagem. A fala não é a propriedade privada de um ego, mas a contínua transformação da pergunta em resposta e vice-versa, a propulsão criativa do falante que, para entender os enunciados dos outros, tem de traduzi-los em outros enunciados, “próprios, mas outros”, para usar a expressão de BAKHTIN (1982: 381-92). Vem daí a importância do contexto para a compreensão do dialogismo. Contexto aqui não deve ser entendido como um ambiente particular em torno do falante no seu sentido imediato, mas como um aspecto do tempo: o tempo breve, aqui e agora, a situação; e tempo universal, o tempo da linguagem, o passado e o futuro de possíveis sentidos da linguagem – um movimento em espiral sem fim no qual os enunciados privados perdem sua privacidade à medida que são enriquecidos com significados coletivos. Na formulação de PONZIO (*ibid.*: 215-6):

Antes de ser nossa palavra, originalmente a palavra pertence aos outros, ela não é nunca neutra ou ideologicamente vazia, mas, ao contrário, desde tempos imemoriais, ela carrega a própria orientação de valor, sua direção e ideologia. Como resultado disso, a palavra caracteriza-se por sua heteroglossia, sua pluridimensionalidade ideológica, presente em vários graus, mesmo no que parece ser um discurso monológico. O signo verbal se distingue devido à sua adaptabilidade a contextos sempre novos e diferentes, devido à sua multiplicidade de significados, indeterminação semântica e maleabilidade ideológica.

7. Convergências

As convergências de Peirce e Bakhtin na demolição do sujeito cartesiano parecem evidentes. Para ambos, a alteridade está situada dentro do sujeito, o *self* é ele mesmo dialógico, uma relação entre o *self* e o outro. De fato, como foi enfatizado por PONZIO (*ibid.*: 239), não apenas em Bakhtin mas também em Peirce, “não há um privilégio ontológico ou metafísico na consciência do *self*, dado que a consciência é inseparável da linguagem, e a linguagem sempre pertence à experiência de outras pessoas antes de se tornar nossa”.

Para ambos, Peirce e Bakhtin, a linguagem é social na sua essência. Nenhum ato individual de produção de sentido, de acordo com BAKHTIN (*ibid.*: 1982)

pode se ajustar a uma só consciência (autocontida e por inteiro); qualquer resposta gera uma nova pergunta. Pergunta e resposta pressupõem uma extraposição recíproca. As palavras alheias assimiladas (“nossas mas de ou-

tros”) e eternamente viventes, quando criativamente renovadas em novos contextos, opõem-se a palavras mumificadas.

Para Peirce, a semiose, a ação do signo, que é a ação de gerar um signo interpretante, é eminentemente social. Um ato interpretativo, uma interpretação aqui e agora é meramente um caso especial do interpretante, visto que, pela própria natureza, o interpretante é mais social, geral e objetivo do que um ato de interpretação particular e pseudo-exclusivo. A objetividade do interpretante é por natureza coletiva. Não pode estar limitada aos humores e fantasias pessoais de uma interpretação particular, embora esta última possa, certamente, existir e até se tornar popular por um certo tempo. Mas o ato de gerar cedo ou tarde interpretantes efetivos é próprio do signo, pois este não se confunde com um material inerte e vazio à espera de um ego cartesiano privado que venha lhe injetar vida por uma espécie de *fiat*.

Sendo em si mesmo um signo,

o sujeito está continuamente se deslocando e tornando outro no processo de remessa de um interpretante a outro. Em vez de anteceder o signo e exercer controle sobre ele, o sujeito pressupõe o signo; ele é determinado e identificado ao se tornar ele mesmo um interpretante de um signo precedente. (PONZI *ibid.*: 253)

Em suma: Peirce e Bakhtin não viram o indivíduo como uma entidade discreta e autônoma. O que eles descreveram foi uma rede social de signos, expandindo-se continuamente do passado e conectando-se com indivíduos no presente, um presente que está sempre carregado de promessas e expectativas de futuro.

Referências bibliográficas

- BAKHTIN, M. M. (1982) Hacia una metodología de las ciencias humanas. *In: Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI. p. 381-96.
- BAKHTIN, M. M.; VOLOSINOV, V. N. (1973) *Marxism and the philosophy of language*. New York: Seminar Press.
- BLANCHOT, Maurice. (1991) Who? Em *Who comes after the subject?* Eduardo Cadava, Peter Connor e Jean-Luc Nancy (orgs.). Nova Iorque: Routledge, 58-60.
- CADAVA, Eduardo; CONNOR, Peter; NANCY, Jean-Luc (Orgs.). (1991) *Who comes after the subject?* Nova Iorque: Routledge
- COLAPIETRO, Vincent. (1989) *Peirce's approach to the self: A semiotic perspective on human subjectivity*. Albany: State University of New York Press.
- DOEL, Marcus. (2001) Corpos sem órgãos: esquizoanálise e desconstrução. *In: Nunca fomos humanos: Nos rastros do sujeito*. Thomas Tadeu da Silva (org. e trad.). Belo Horizonte: Autêntica. p. 77-110.
- DOMENÈCH, M., Tirado, F.; GÓMEZ, L. (2001) A dobra: psicologia e subjetivação. *In: Nunca fomos humanos: Nos rastros do sujeito*. Thomas Tadeu da Silva (org. e trad.). Belo Horizonte: Autêntica. p. 111-136.
- FISCH, Max H. (1986) *Peirce, semeiotic, and pragmatism: Essays by Max H. Fisch*.

Kenneth Laine Ketner and Christian J. W. Kloesel (eds.). Bloomington: Indiana University Press.

FREUD, Sigmund. (1968) *Obras Completas*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.

GUZZONI, Ute. (1996) Do we still want to be subjects? *In: Deconstructive subjectivities*. Simon Critchley e Peter Dews (orgs.). Nova Iorque: State University of New York. p. 201-16.

LACAN, Jacques. (1971) El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. *In: Lectura Estructuralista de Freud*. Translated by Tomás Segovia. México: Siglo Veinteuno.

MILLER, J-A. (1977) *Recorrido de Lacan*. Argentina: Edited by el Tercer Encuentro del Campo Freudiano.

_____. (1987) *Percurso de Lacan: Uma introdução*. Translated by Ari Roitman. Rio de Janeiro: Zahar.

PEIRCE, C. S. (1931-58) *Collected Papers*. Hartshorne, Weiss, and Burks (eds.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press. W. refers to *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Max Fisch et al. (eds.). Bloomington: Indiana University Press.

PETRILLI, Susan (2005). Soggetto, segno, corpo in Charles S. Peirce. *In: Percorsi della semiotica*. Bari: Edizioni B. A. Graphis. p. 5-26.

PONZIO, Augusto. (1990) *Man as a sign: Essays on the philosophy of language*. Berlin: Mouton de Gruyter.

QUINET, Antonio. (1995) A imagem rainha. *In: O imaginário no ensino de Jacques Lacan*. 2ª. ed. revisada. Escola Brasileira de Psicanálise, seção Rio de Janeiro.

SANTAELLA, Lucia. (2004a) *Corpo e comunicação: Sintoma da cultura*. São Paulo: Paulus.

_____. (2004b). *O método anticartesiano de C. S. Peirce*. São Paulo: Unesp/Fapesp.

SANTAELLA, Lucia; NÖTH, Winfried. (1998) *Imagem: Cognição, semiótica, mídia*. 4a. ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.

SAPORITI, Elisabeth. (1988) *Elementos para a interpretação analítica. Lacan e Peirce*. São Paulo: Escuta, 1996. [Tese de doutorado]

SKAGESTAD, Peter. (2004) Peirce's semeiotic model of the mind. *In: The Cambridge Companion to Peirce*. Cheryl Misak (ed.). Cambridge University Press. p. 241-56.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (2000) Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano. *In: Antropologia do ciborgue*. Tomaz Tadeu da Silva (org.e trad.). Belo Horizonte: Autêntica. p. 9-18.

WAAL, Cornelis de. Science beyond the self: Remarks on Charles S. Peirce's social epistemology. *In: Cognitio*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 149-163, jan./jun. 2006.