

A Interação Social: Perspectiva Sócio-Histórica



A Questão da Interação Social

A questão da interação social tem de ser analisada no contexto teórico das diferentes concepções reinantes em Psicologia acerca da natureza da relação que liga o **indivíduo** humano e seu **meio**. Trata-se de uma questão ao mesmo tempo fundamental, para conhecer o ser humano, e problemática, como o prova o fato de ter sido entendida das maneiras mais diversas e, até mesmo, contraditórias. A história da Psicologia mostra que as maneiras de entender essa relação dependem dos pressupostos básicos que norteiam cada teoria psicológica. Tais pressupostos, por sua vez, têm a ver com as representações sociais do homem e do mundo que circulam nas sociedades numa determinada época.

Após um longo período de dependência do pensamento filosófico, herdeiro de uma representação do homem e do mundo de fundo religioso, a Psicologia constitui-se como ciência — fim do século XIX —, carregando a marca do pensamento da época: pensamento naturalista e positivista.

Desde o seu início, a Psicologia esteve sob a influência das outras ciências, importando, com freqüência, seus modelos e estabelecendo certos vínculos com elas, que conduziram a certas “uniões híbridas” que nem sempre expressavam um propósito interdisciplinar — por exemplo, psicofísica, psicofisiologia,

¹ Professor da Faculdade de Educação da Unicamp.

psicossociologia, psicolinguística etc. É possível afirmar, entretanto, que a Psicologia, pela natureza do seu próprio objeto de estudo — objeto epistemológico —, se situa na “interface” das ciências biológicas e das ciências sociais. A questão da “interação social” passa por essa problemática. Com efeito, tal questão está ligada à maior ou menor ênfase colocada no pólo “indivíduo”, perspectiva biológica, ou no pólo “meio”, perspectiva sociológica.

Em termos gerais, é legítimo afirmar que a maioria das teorias psicológicas incorporou uma visão naturalista e positivista do homem e do seu meio, o que explicaria a predominância do “modelo biológico” na sua elaboração. Esse modelo acabou contaminando até as correntes de tendência sociológica, na linha da tradição sociológica francesa fundada por DURKHEIM, da qual nasceu a corrente funcionalista.

O modelo biológico, naturalista, conduziu a uma concepção do homem em termos de simples organismo, deixando de lado sua especificidade humana. Embora admitindo que é mais complexo que os outros organismos, o homem é equiparado a eles, vendo-o como sujeito às mesmas leis biológicas da evolução: a hereditariedade e a adaptação ao meio. Em relação à sociedade, esse modelo levou a concebê-la como uma organização semelhante à de um organismo, ignorando sua natureza histórica e cultural. Nesse contexto, a questão da relação indivíduo—meio é concebida em termos biológicos e não culturais. Indivíduo e meio são vistos como duas realidades externas uma à outra e independentes, cujas relações devem ser pensadas em termos de **adaptação**. A maneira de entender esse processo adaptativo varia segundo as teorias, mas o princípio é o mesmo: o indivíduo incorpora (assimila, diz PIAGET) elementos do meio, resultando, com isso, em mudanças (acomodações, segundo PIAGET) nesse indivíduo (ao estilo do metabolismo biológico); essas mudanças, por sua vez, definem novos níveis de adaptação (a equilíbrio de PIAGET).

A diferente ênfase colocada pelas teorias num ou outro pólo da relação — no indivíduo (organismo) ou no meio — depende da maneira como essas teorias entendem a origem e a natureza dos processos psicológicos. As teorias que se situam numa perspectiva genética (de natureza evolucionista) enfatizam o pólo “indivíduo” em contraposição ao pólo “meio”. Ao contrário, as teorias que se situam numa perspectiva empiricista enfatizam o pólo “meio ou ambiente” em contraposição ao pólo “indivíduo”. Não obstante, em todas essas teorias o centro acaba sendo o indivíduo, no qual elas situam a fonte dos processos psíquicos ou das reações às estimulações do meio.

A concepção que as diferentes teorias têm do homem e do seu meio, do qual fazem parte os outros homens, afeta, necessariamente, a maneira como elas entendem a “interação social”. Numa perspectiva naturalista, os princípios que regem as interações entre os indivíduos, animais ou humanos, são essencialmente os mesmos e, portanto, as condutas sociais de uns e outros são vistas como equiparáveis — como ocorre com o condutismo e seus derivados. A diferença fica por conta da diversidade dos equipamentos biológicos. Colocada assim a questão, a expressão “interação social” apresenta certos problemas: o que é, realmente, interação social?; existe interação “não-social”?; onde está a diferença?

Se por “interação” se entende a maneira como dois (ou mais) “sistemas” interferem um no funcionamento do outro, não se vai além do modelo físico ou biológico. Este pode ser útil para entender o funcionamento de sistemas físicos ou biológicos (organismos), mas não para compreender o homem na sua realidade sociocultural. Pois é evidente, como veremos a seguir, que o homem não se define como um sistema orgânico — apesar de ter no organismo o suporte da sua atividade —, mas, sim, como sujeito, constituído pela linguagem.

O uso do termo “social” para qualificar a interação só faz sentido quando para conotar uma **situação social**, ou seja, constituída por indivíduos que interagem, sejam eles humanos ou animais. No segundo caso, porém, o que tem de ser explicado é o significado atribuído a esse termo e não à interação. O termo “social” pode denotar tanto um “fato social” (situação que envolve vários indivíduos)

como a "natureza social" desse fato. No primeiro caso, aplica-se igualmente às situações animais e humanas. No segundo caso, entretanto, só faz sentido quando aplicado às situações sociais humanas. Confundir o fato social com a natureza social do fato revela uma forma naturalista de conceber os fenômenos sociais.

Portanto, a questão de fundo é saber o que significa esse "social" para as diferentes correntes teóricas. Aqui está a diferença entre a perspectiva sócio-histórica e as demais, pois, embora o termo "social" permita qualificar igualmente as relações tanto no mundo animal como no humano, enquanto o social no mundo animal é um dado natural — regulado por mecanismo biogenético —, no mundo humano ele é uma construção histórica dos próprios homens.

Numa tentativa de síntese, diria que a diferença fundamental entre a concepção sócio-histórica e a de outras correntes teóricas está no seu pressuposto de partida: o ser humano se situa não na ordem do biológico e das leis naturais, mas **na ordem do simbólico** e das suas leis histórico-culturais. Meu objetivo neste trabalho é analisar esse pressuposto, o qual abre caminho para o entendimento da questão da "interação social" humana.

Entendida a interação "social" em termos das relações ou posições que os indivíduos ocupam uns em relação aos outros, num determinado sistema organizacional, o conceito de interação social é adequadamente aplicado às condutas sociais dos animais. Com efeito, eles se situam nessa organização em função dos "sinais", geneticamente determinados (LORENZ, 1970), que eles intercambiam (MOSCOVICI, 1972). Entretanto, entender de forma semelhante a interação social entre os seres humanos não faz avançar a análise, uma vez que as posições que definem a geometria das relações sociais são de outra natureza, não natural ou biológica, mas semiótica — ou seja, socialmente significadas.



Pressupostos Básicos da Teoria Sócio-Histórica

A compreensão do conceito de "interação social" na perspectiva sócio-histórica implica estabelecer os pressupostos básicos em que ela se fundamenta. Quais são estes pressupostos?

Primeiro pressuposto — O homem — tomado no sentido genérico —, no estágio atual de sua evolução, é o resultado da atividade de trabalho através da qual, ao mesmo tempo em que transforma a natureza para atender a suas necessidades básicas, transforma-se a si mesmo, desenvolvendo funções especificamente humanas (funções mentais e habilidades técnicas).

"O trabalho é antes de tudo um ato que se passa entre o homem e a natureza. Diante da natureza, o homem desempenha o papel de uma força natural (...) Ao mesmo tempo que por esse movimento age sobre a natureza externa e a modifica, modifica sua própria natureza e desenvolve as faculdades adormecidas." (MARX, 1977)

Isso significa que a atividade de trabalho resulta numa dupla produção: a dos objetos culturais e a do ser humano, do homem. Mas esse poder produtivo ou transformador da atividade humana decorre da capacidade do homem de criar instrumentos que medeiam essa atividade.

"O meio de trabalho é uma coisa ou um conjunto de coisas que o homem interpõe entre ele e o objeto de seu trabalho como condutores de sua ação (...) O uso e a criação de meios de trabalho, embora já exista em germe em algumas espécies animais, caracterizam de forma eminentemente o trabalho humano."
(MARX, 1972)

Pela sua própria natureza, o instrumento de trabalho é muito mais do que um simples objeto material fabricado pelo homem. Ele leva a marca do seu fabricante, não simplesmente por ser sua produção — no moderno sistema de produção fabril os produtos raramente levam a marca do operário —, mas por ser sua criação, **sua obra**.

"O resultado a que chega o trabalho preexiste idealmente na imaginação do trabalhador." (MARX, 1972)

O instrumento — como toda **obra** humana, produto da invenção do homem — é uma idéia materializada que faz dele um objeto de conhecimento e que pode evocar nos outros um sentimento estético. Em razão disso, o instrumento, como toda obra humana, fala do seu autor, mas fala ao **outro**. Ele é então um **objeto cultural**, de natureza semiótica; um meio de transformação do mundo, mas também do homem. Como diz LEONTIEV (1978, p. 268-269):

"O instrumento é ao mesmo tempo um objeto social no qual estão incorporadas e fixadas as operações de trabalho historicamente elaboradas (...) A aquisição do instrumento consiste, portanto, para o homem em se apropriar das operações motoras que nele estão incorporadas. É ao mesmo tempo um processo de formação ativa de aptidões novas, de funções superiores (...)"

VYGOTSKY ampliou o campo da mediação instrumental descrita por MARX e ENGELS, fazendo do **signo** o outro tipo de mediação instrumental. A analogia existente entre signo e instrumento técnico é grande, devido principalmente à sua função mediadora nas relações com o mundo material, no caso do instrumento técnico, e com o mundo social ou psicológico, no caso do instrumento simbólico.

"O instrumento serve como condutor da influência dos homens sobre os objetos de sua atividade. É dirigido sobre o mundo externo; deve produzir mudanças no objeto; é um meio da atividade externa do homem visando o domínio da natureza (...) Um signo nada muda no objeto da operação psicológica. Um signo é um meio de influir sobre o comportamento, o comportamento dos outros e o de si mesmo." (VYGOTSKY, 1980, apud WERTSCH, 1985a, p. 78)

O duplo sistema de instrumentos inventado pelos homens ao longo da sua história confere à sua atividade o poder de transformar a natureza, as coisas e os homens, construindo um novo mundo de natureza simbólica: o mundo da Cultura. O mundo natural — aquele que preexiste ao homem e que ele não fabricou — conserva sua existência própria, em si; porém, só existe para o homem enquanto reconstruído pela linguagem. Isso quer dizer que, ao fabricar instrumentos e inventar a linguagem — desde a sua forma mais primitiva —, o último dos antropóides saltou da ordem biológica para a da Cultura. A partir daí, é impossível pensar e falar do homem em termos de um ser **natural**,

regido pelas leis da natureza; ele é, definitivamente, um sujeito **cultural**. Seu meio natural é agora o meio sociocultural.

Segundo pressuposto — Todas as funções psíquicas são de natureza e origem sociais.

"Cada função no desenvolvimento cultural da criança aparece duas vezes ou em dois planos. Primeiro aparece no plano social e depois no plano psicológico. Primeiro aparece entre as pessoas, como uma categoria inter-psicológica, e depois no interior da criança como uma categoria intra-psicológica."

(VYGOTSKY, 1981, apud WERTSCH, 1985b, p. 164)

Esse pressuposto inverte, fundamentalmente, a concepção naturalista que coloca no próprio indivíduo a origem das funções psíquicas, fato contrário à experiência histórica e aos dados empíricos. Esse pressuposto significa, de um lado, que o meio sociocultural é condição necessária para a constituição do psiquismo humano e, de outro, que essa constituição não é da ordem do biológico mas, sim, da ordem da Cultura. Isso explica-se pelo fato de que essas funções, especificamente humanas, não são um fato natural, de origem biológica, mas resultado da história social e cultural dos homens. Em outros termos, elas são **sociais** pela sua natureza e origem — e não unicamente porque o sujeito, no caso a criança, as adquire no meio dos homens, na convivência com eles, mas também porque sua natureza ou modo de ser é social. A questão é explicar como essas funções psíquicas são reconstruídas em cada sujeito humano. Isso ocorre, ao longo da ontogênese, através de um processo de apropriação, como diz LEONTIEV (1978, p. 268s); ou de internalização, conforme VYGOTSKY (1984, p. 63-65) — processo esse cuja análise não cabe ser feita aqui, pois nos desviariam do assunto ora analisado. Entretanto, ele só pode ser compreendido a partir do conceito de mediação semiótica.

Terceiro pressuposto — Toda atividade humana é **mediada** semioticamente.

As relações dos homens entre si e deles com o mundo (natural e cultural) são mediadas por instrumentos técnicos e por sistemas de signos. A invenção de uns e de outros, além de mostrar a impossibilidade de uma relação direta do homem com o mundo e com os outros homens, revela que o que caracteriza o salto evolutivo da espécie humana é ter desenvolvido a capacidade de criar os **meios** ou instrumentos da sua atividade — coisa insólita na história da evolução das espécies. Enquanto as interações sociais nas outras espécies — pelo menos as mais próximas do homem — são regidas por sistemas naturais de mediação — os sistemas sinaléticos geneticamente programados que as retêm nos limites impostos pela realidade material —, a espécie humana é capaz de ultrapassar esses limites e construir uma realidade de outra ordem: a realidade simbólica.

A mediação é, portanto, um pressuposto central na perspectiva sócio-histórica. "O fato central na nossa psicologia é o fato da mediação", diz VYGOTSKY (cf. WERTSCH, in: BRONCKART et alii., 1985, p. 139). É "o elo epistemológico dos trabalhos de VYGOTSKY e de outros autores da corrente sócio-histórica de Psicologia" (PINO, 1991, p. 32). Isso quer dizer que a mediação semiótica é o conceito-chave que permite articular os diferentes elementos dessa perspectiva teórica. Sem ele os outros elementos perdem seu sentido e coerência interna.

Se a mediação dos instrumentos técnicos é tão importante na produção material e científica — a tecnologia atingiu neste século XX níveis insuspeitados um século atrás —, a mediação dos sistemas de signos é que permite esse progresso ao possibilitar, através da comunicação — pela via, principalmente, da linguagem falada e escrita —, a produção e a apropriação da Cultura.

Os sistemas de signos, pela sua natureza, ao mesmo tempo em que tornam possível influenciar os outros, influenciam também aquele que os utiliza. Tomando o exemplo da fala, a palavra não só

"mexe" com aquele a quem se dirige, o interlocutor, mas também com aquele que a enuncia. Isso torna possível o **diálogo**, modo humano da comunicação. Na comunicação animal isso não ocorre: ela é linear, embora de mão dupla. Ela não permite, como na comunicação humana, a reformulação, a interpretação múltiplice, a criação de sentido e, como efeito dela, o erro de interpretação.

O poder extraordinário do **signo** reside na sua própria natureza. Em termos gerais, um signo é uma "coisa" material (objeto, gesto, figura ou som) que serve para **representar para alguém** qualquer outra coisa (material ou imaterial), sob algum aspecto. Isso quer dizer que o mais importante no signo é que ele visa ao **outro**. A representação tem, fundamentalmente, uma **função comunicativa**. Ninguém tem necessidade de representar, para si mesmo, uma coisa por outra. Mas, se o visado na representação é o **outro**, isso quer dizer que representar é uma atividade social. Ela implica negociação e acordo entre sujeitos.

Representar quer dizer "estar no lugar de" ou "agir no lugar de". Por exemplo, um som, ou conjunto de sons articulados de uma certa maneira, está no lugar de um objeto ou de uma idéia; um desenho gráfico, como uma palavra ou uma caricatura, está no lugar de uma idéia ou de uma pessoa. A capacidade de uma coisa representar outra é praticamente ilimitada, o que equivale a dizer que a capacidade semiótica do homem é quase ilimitada. O que a limita são os termos da convenção social que cria o signo.

Se representar é "estar no lugar de" e se a função representativa é atribuída às coisas pelos homens (convenção social), isso quer dizer que os homens estabelecem **ligações** entre os representantes e as coisas representadas. Em outras palavras, os homens criam entre as coisas relações que não existem nelas naturalmente; daí o caráter convencional dos signos. Estabelecer uma ligação quer dizer atribuir a uma coisa o poder de **significar** outra coisa. Portanto, o valor de um signo está **no que ele significa**, ou seja, naquilo ao qual ele refere: a **significação**.

A natureza convencional dos signos faz com que eles signifiquem coisas previamente convencionadas. Assim, uma palavra da linguagem usual significa o que previamente foi estabelecido (convencionado) pelos homens. Isso quase sempre admite uma margem de variação. É a polissemia dos signos — basta consultar um dicionário da língua para certificar-se disso. Entretanto, o poder significante dos signos se limita não ao previamente convencionado, mas ao que os interlocutores convencionam na interação comunicativa. Assim, numa situação de interação verbal ou dialógica, a fala se constitui numa atividade produtora de significação que extrapola as limitações impostas aos signos pela convenção. Em outros termos, os sujeitos têm o poder de fazer com que as palavras digam mais e outra coisa diferente da que elas dizem convencionalmente.

Os diferentes autores da corrente sócio-histórica (VYGOTSKY, 1987; BAKHTIN, 1988; LEONTIEV, 1978; LURIA, 1987; e outros), referindo-se expressamente à linguagem, distinguem claramente os termos **significado** e **sentido**. Com formulações distintas, eles entendem por **significado** a significação convencional atribuída aos signos pela sociedade. Por **sentido** eles entendem a significação que esses signos — articulados num contexto discursivo — têm para cada um dos interlocutores. Isso é mais ou menos explicitado no processo discursivo. Em outras palavras, o sentido é aquilo que uma palavra ou, mais propriamente, um discurso evoca no sujeito e que tem a ver com a história de sua experiência de vida **pessoal** — o que não significa que não seja social, pois toda experiência humana é social por natureza.

É essa dimensão dos signos que BAKHTIN analisa e explora nos seus trabalhos sobre a linguagem. Limitar-me-ei a um deles por ser mais conhecido: *Marxismo e Filosofia da Linguagem*.

Um primeiro conceito que o autor desenvolve é o de caráter **ideológico** dos signos. Por ideológico ele entende o fato de uma realidade material — um dos componentes do signo — refletir e refratar uma outra realidade que lhe é exterior (p. 31). Ideológico corresponde à função representativa do signo.

"Um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra. Ele pode distorcer essa realidade, ser-lhe fiel, ou apreendê-la de um ponto de vista específico etc. (...) O domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos: são mutuamente correspondentes. Tudo o que é ideológico tem um valor semiótico." (p. 32)

Como essa definição do ideológico coincide com a **significação** do signo, conclui-se, na linha desse autor, que no domínio dos signos existem campos diferentes — o religioso, as representações sociais, o político, o social, o jurídico, o científico, o artístico etc. Toda realidade é passível de ser semiótica e, portanto, ideológica. A existência do signo, diz BAKHTIN, nada mais é do que a materialização da comunicação. É nisso que consiste a natureza dos signos ideológicos. Esse aspecto semiótico e esse papel comunicativo aparecem, por excelência, na linguagem:

"A palavra é o fenômeno ideológico por excelência. A realidade toda da palavra é absorvida por sua função de signo (...) A palavra é o modo mais puro e sensível da relação social." (p. 36).

Em aparente contradição com o exposto anteriormente, o autor afirma que a palavra é também um signo **neutro**. Com essa afirmação ele quer dizer que, enquanto os outros sistemas de signos — ou seja, os religiosos, os jurídicos, os políticos etc. — são específicos de algum campo particular da criação da ideologia e, portanto, têm uma função ideológica, o sistema de signos lingüísticos não tem uma especificidade ideológica particular, mas veicula qualquer ideologia. Cada um daqueles campos possui seu próprio material ideológico, formulando signos que lhe são específicos. Esses signos são criados para uma função ideológica específica e precisa — por exemplo, a função ideológica dos emblemas políticos, religiosos ou jurídicos. Tal não é o caso dos signos lingüísticos, cuja versatilidade e reversibilidade faz da linguagem, paradoxalmente, um excelente veículo das ideologias:

"A palavra, ao contrário, é neutra em relação a qualquer função ideológica específica. Pode preencher qualquer espécie de função ideológica: estética, científica, moral, religiosa." (p. 37).

Isso quer dizer que o que confere o caráter ideológico à palavra é o campo no qual e em referência ao qual esta é utilizada. Em outros termos, é o lugar de onde se fala. Por um lado, podemos dizer, então, que existem diferentes tipos de discurso com suas especificidades ideológicas, como o político, o científico, o pedagógico etc.; por outro, a palavra ou fala tem a característica de poder ser utilizada sem o seu componente material — o som —, quando ela se dirige a um interlocutor “interno”, ao sujeito; ou, em outros termos, quando o “outro” do discurso é o próprio “sujeito”, como ocorre na fala interior. Segundo BAKHTIN, isso confere à palavra o papel de **material semiótico da vida interior, da consciência**.

A “neutralidade” da palavra tem a ver com a sua realidade de sistema sígnico e não com o ato da locução, pois, conforme BAKHTIN (p. 95), a palavra “enunciada” **está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial**. Com efeito, o que é objeto da fala ou comunicação é outra coisa que não as meras palavras. Como diz o autor:

"Na realidade, não são palavras o que pronunciamos ou escutamos, mas verdades ou mentiras, coisas boas ou más, importantes ou triviais, agradáveis ou desagradáveis."

Todos esses conteúdos significativos que as palavras enunciadas carregam fazem-se presentes no ato da fala, na interlocução ou interação verbal. Se a palavra é o território comum do locutor e do interlocutor, como afirma BAKHTIN, a interlocução é a arena onde se trava a luta à morte pelo

reconhecimento, no sentido hegeliano do termo. É nessa arena que a palavra se constitui em terreno comum, pois é através dela e por ela que os interlocutores podem chegar ao "pacto", no sentido rousseauiano, onde o confronto dos diferentes sentidos subjetivos, ou polifonias, conduz não à negação de sentido, mas à produção de um sentido **comum** aos interlocutores. Esse sentido comum limita a margem de liberdade de sentido em cada interlocutor, coisa implícita ao reconhecimento das diferenças. É esse aspecto da fala humana, totalmente estranho a qualquer outra forma de "linguagem" natural ou artificial, que faz dela o cenário do drama da vida social.

Interação Social na Perspectiva Sócio-Histórica

Se as funções psíquicas do homem são de origem e natureza sociais, conforme pressuposto discutido anteriormente, isso quer dizer que o que denominamos de psique se constrói ao longo de uma história individual, ou ontogênese, feita, como diz CASTORIADIS (1975), de uma abertura da psique ao mundo sócio-histórico e de uma imposição a ela, pela sociedade, de uma forma de existência social à qual não pode aceder por ela mesma. Em outros termos, isso quer dizer que o organismo que, com sua especificidade genética humana, constitui o referencial primeiro de cada ser humano é incapaz de fazer emergir dele, por si mesmo, essa realidade psíquica que definirá o sujeito. Entretanto, essa realidade psíquica é impensável sem um organismo humano que seja suporte — o *anhelung* de que fala FREUD — e condição de sua emergência.

Constitui um difícil problema para as nossas mentes tentar conceitualizar a idéia de uma realidade psíquica originária que não seja nem ditada pela realidade orgânica, nem completamente independente dela. Foi essa dificuldade, certamente, que levou as concepções tradicionais do psiquismo a fazerem deste ora algo inerente à própria natureza humana ou nela colocado por um agente externo e superior a ela — como sustentam as teorias inatistas —, ora um produto ou resultado da ação modeladora do meio ambiente — como sustentam as teorias empiristas mecanicistas e ambientalistas.

A capacidade de fazer emergir de sua realidade orgânica uma realidade psíquica de outra natureza que aquela não pode fazer existir por ela mesma é uma característica específica do ser humano. Quando a Psicologia fala de psiquismo animal, certamente está-se referindo a funções que se distinguem do mero funcionar bioquímico e fisiológico desses organismos, mas que decorrem dele e são por ele determinadas.

O psiquismo animal não transcende a realidade orgânica, enquanto no caso humano o funcionar orgânico é condição e suporte das funções psíquicas, mas não a sua causa nem a sua origem. Tais funções apóiam-se no funcionar orgânico, mas o que elas põem em ação não é da ordem do orgânico. Assim, é impossível pensar sem o funcionar neurológico, mas o pensar é de outra natureza: é de natureza semiótica, cuja fonte é o pensar social. A mesma coisa deve-se afirmar das outras funções psíquicas — fala, memória, consciência etc. O que denominamos "psiquismo humano" é uma **construção semiótica**, distinguindo-se fundamentalmente do psiquismo animal.

A **psique** humana constitui um paradoxo. Na sua condição primordial, anterior à sua constituição, ela é um "não-ser psicológico" que faz ser o que ainda não é e que — no dizer de CASTORIADIS (1975, p. 395) — é para nós a condição para que qualquer coisa possa chegar a ser. Essa psique originária, que se confunde com o inconsciente freudiano, mantém com a realidade biológico-corporal uma relação que, sendo irredutível à organicidade e ao seu funcionar, não pode prescindir dela.

A associação precoce, para dar apenas um exemplo, que o bebê humano faz da "boca—seio" na ação da amamentação — a qual é mais do que a simples ação de mamar — não é mera associação física de dois órgãos de organismos diferentes, mas emergência de um **significante** que nem a boca nem o seio têm condição de engendrar. Esse significante prefigura a realidade psíquica do bebê: a relação ao **outro** — representado por aquela que dá o seio — no qual o bebê busca satisfazer

a necessidade de **ser um eu**, ou, em outras palavras, de ser constituído socialmente, pois o **eu** e o **outro** são **significantes** da condição básica de toda existência sociocultural. Tal significante, porém, só adquire existência no “encontro” de uma boca e de um seio — signos da demanda e do desejo — que faz existir “uma mãe para um filho” e “um filho para uma mãe”. Encontro esse em que cada um é constituinte (do) e constituído pelo ser social do outro. Mas isso não seria possível se não preexistisse uma ordem simbólica, constituinte (da) e constituída pela sociedade humana, onde a **palavra** faz ser “mãe” e “filho”.

Na perspectiva sócio-histórica, se o mundo **humano** é um mundo cultural, ou seja, um mundo feito de produções significantes, o ser **humano** é também um ser cultural, ou seja, um ser de natureza semiótica. Isso não só nega a organicidade, mas a supõe. Essa organicidade, porém, é também reconstruída na ordem semiótica, a qual lhe confere uma significação: a **corporeidade**. O “corpo” — corpo próprio e corpo do outro — é a representação que um sujeito tem de si mesmo e do outro como realidades orgânicas — tema que precisa ser mais trabalhado pela corrente sócio-histórica. Dizer que o ser humano é um ser de natureza semiótica equivale a afirmar que ele **se constitui** — não apenas é constituído — **pela linguagem**, principal sistema semiótico da sociedade humana.

À pergunta que tal afirmação colocaria a qualquer pessoa — **que tipo de realidade pertence ao psiquismo humano?** — BAKHTIN (1988, p. 49) responde sem deixar nenhuma margem de dúvida:

“A realidade do psiquismo interior é a do signo. Sem material semiótico, não se pode falar em psiquismo. Pode-se falar de processos fisiológicos, de processos do sistema nervoso, mas não do processo de psiquismo subjetivo, uma vez que ele é um traço particular do ser, radicalmente diferente, tanto dos processos fisiológicos que se desenrolam no organismo, quanto da realidade exterior ao organismo (...) Por natureza, o psiquismo localiza-se no limite do organismo e do mundo exterior, vamos dizer, na fronteira dessas duas esferas da realidade (...) o organismo e o mundo encontram-se no signo. A atividade psíquica constitui a expressão semiótica do contato entre o organismo e o meio exterior.”

Isso implica, pelo menos, duas coisas: primeiro, que a psique humana é uma formação constante ou um permanente fazer-se, contrariamente ao que indicam todas as teorias essencialistas e maturacionistas; segundo, que o pivô dessa construção é um **sujeito** em permanente interação com **outros sujeitos**, sintetizada na fórmula **eu—outro**. A construção não é obra exclusiva do sujeito, pois não só “ser sujeito” depende do **reconhecimento** dos outros sujeitos, mas a fonte da significação, portanto da constituição do ser cultural desse sujeito, não é ele, mas a instituição da sociedade, como o mostra CASTORIADIS. Isso quer dizer que o sujeito humano é uma constante construção — no sentido de estar sendo constantemente construído — que tem lugar na relação permanente com os outros sujeitos, a qual se dá, fundamentalmente, através da linguagem.

Cabe, portanto, afirmar que, na perspectiva sócio-histórica, a interação social é sinônimo de intersubjetividade, forma específica da sociabilidade e lugar de constituição do **sujeito** enquanto significante do **ser semiótico** do homem. Mas falar em intersubjetividade equivale a falar em interação verbal, em dialogia, nos termos em que fala BAKHTIN. Se a palavra é o campo comum dos interlocutores, a interação social não pode ser vista como um fenômeno particular e esporádico, nem ela tem a ver com a relação com um meio natural. A interação social é a condição permanente de existência do sujeito, a qual se concretiza numa constante relação com os outros. A interação social, como sinônimo de intersubjetividade e não de qualquer outra modalidade relacional, constitui o próprio modo de ser social do homem, a expressão da sua natureza e origem sociais.

Bibliografia

- BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Heucitec, 1988.
- BRONCKART, J. P. et alii. *Vygotsky aujourd'hui*. Paris: Delachaux & Niestlé, 1985.
- CASTORIADIS, C. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Ed. du Seuil, 1975.
- LEONTIEV, A. *O desenvolvimento do psiquismo*. Lisboa: Liv. Horizonte, 1978.
- LORENZ, K. *L'aggression*. Paris: Flammarion, 1968.
- LURIA, A. R. *Pensamento e linguagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987.
- MARX, K. *Manuscritos de 1844*. Paris: Ed. Sociales, 1972.
- _____. *Le capital*. Paris: Ed. Sociales, 1977. 3 v.
- MOSCOVICI, S. *La société contre nature*. Paris: U.G.L., 1972.
- PINO, A. O conceito de mediação semiótica em Vygotsky e o seu papel na explicação do psiquismo humano. *Cadernos Cedes*, Campinas: CEDES, n. 24, p. 32-43, 1991.
- VYGOTSKY, L. S. *A formação social da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- _____. *Pensamento e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- WERTSCH, J. V. *Vygotsky and the social formation of mind*. Cambridge (Mass): Harvard Univ. Press, 1985a.
- _____. (ed.). *Culture, communication and cognition: vygotskian perspectives*, Cambridge. (Mass): Camb. Univ. Press, 1985b.