

QUE SIGNIFICA "FALAR CONSIGO MESMO"?

Maria da Penha Villela-Petit
(Centre National de la Recherche Scientifique)

Seit ein Gespräch wir sind
Und hören Können voneinander
(Hölderlin)

A. Talvez Montaigne não se tivesse totalmente enganado ao escrever nos Ensaios: "Platão me parece ter preferido essa forma de filosofar por diálogos, cientemente, a fim de alojar com mais decoro em diversas bocas a diversidade e a variação de suas próprias fantasias." Segundo esse enfoque, Platão ter-se-ia servido retoricamente da forma literária do diálogo com o intuito de apresentar seus múltiplos e, de fato, variáveis pensamentos sem, no entanto, chocar o senso comum. Mas, atento apenas ao lado retórico da questão, Montaigne deixa escapar o que é mais essencial, e que o próprio Platão já havia reconhecido, isto é, o caráter dialógico, porque discursivo, do pensamento.

"Bem, diz o Estrangeiro no Sofista (263 e), o pensamento e o discurso são a mesma coisa, exceto que o que chamamos de pensamento é justamente o diálogo interior que a alma trava consigo mesma, em silêncio."

Considerando-se essa determinação do pensamento (dianoia), torna-se claro que a apresentação por Platão do pensamento filosófico sob a forma dialógica não é mero procedimento retórico. Corresponde, isto sim, ao caráter discursivo dessa forma de pensamento que progride graças a um jogo de questões e respostas: o da mente falando a si mesma.

É bem verdade que distinguimos entre o discurso interior, no qual o sujeito fala a si mesmo e o discurso partilhado, trocado com outro e, finalmente, constituído pelo que dizem duas ou mais pessoas se falando. Com efeito, a palavra "diálogo" é geralmente reservada para designar esta última situação discursiva, na qual pelo menos duas pessoas se falam, enquanto chamamos de "monólogo" o discurso que cada um pode manter consigo mesmo, sendo seu próprio interlocutor. A oposição monólogo/diálogo resulta, sem dúvida, do esforço feito pela Retórica para caracterizar e classificar os vários tipos e partes do discurso, visando assim distinguir duas situações discursivas que o senso comum também reconhece como distintas. Tal oposição permanece

válida, ao nível descritivo, ainda quando usada em relação a obras de ficção. Não ocorreria, por exemplo, a ninguém classificar a célebre fala de Hamlet (Ato III, cena 1) senão como um monólogo, ainda que, tendo-se em vista o contexto teatral, seja fácil mostrar que a conversa que o personagem tem consigo mesmo, é, num segundo nível, endereçada ao espectador. Este, embora exterior à intriga, é a instância necessária de escuta diante da qual o drama é representado. No entanto, mesmo nesse caso, no qual se discerne sem dificuldade que o discurso é necessariamente orientado para um ouvinte virtual, há que se admitir, em conformidade com a convenção literária (teatral), que a fala de Hamlet deve ser entendida como um monólogo: um discurso no qual o sujeito fala a si mesmo. (O aspecto de "emissão vocal" não sendo aqui pertinente para o que está em jogo).

Todavia uma questão merece ser levantada. Qual seria precisamente o caráter dialógico do discurso interior que, embora não desminta a legitimidade da distinção monólogo/diálogo, impede porém que a tenhamos por radical?

A resposta a uma tal questão deve ser primeiramente procurada na própria estrutura do discurso. Nele o falante fala de... (ou sobre...) e fala a... (ou com...) mesmo que só implicitamente. A mesma estrutura se reproduz no discurso interior já que se dá aí como uma reversão da fala a si mesma. O sujeito conversa, fala consigo mesmo. Temos nisso o caráter dialógico do discurso interior, sublinhado por Platão. Platão, no entanto, não chegou a interrogar as pressuposições decorrentes de sua compreensão do pensamento como um diálogo da alma consigo mesma. Na verdade, tal interrogação só apareceria em toda a sua significação filosófica quando uma filosofia da consciência viesse a encarar uma hipótese solipsista. A ausência de tematização dessas pressuposições não deixou, porém, de acarretar certas consequências, e a este respeito nos parece válida a observação de H.-G. Gadamer (1973:385): "Não há dúvida que Platão não refletiu sobre o fato que o ato de pensar considerado como um diálogo da alma consigo mesma implica uma certa dependência da linguagem."

Sirvam estas observações de caráter geral de introdução a esta comunicação na qual tentamos esclarecer as pressuposições do falar a si mesmo.

1. Como revela H.G. Gadamer a respeito de Platão, a primeira dessas pressuposições é de ser o discurso interior dependente da linguagem. Como deve ser essa dependência entendida, e quais suas implicações?

Lembremos que Wittgenstein (1967:344) enfrentou questões semelhantes só que em referência ao problema da mente alheia. "Nosso critério, nota ele, para alguém falando a si mesmo é o que ele nos diz e o resto da sua conduta; nós só dizemos que alguém fala a si mesmo, se, no sentido corriqueiro da palavra, ele é capaz de falar. E não dizemos isto nem de um papagaio nem de um gramofone."

Não nos atardaremos sobre o fato, tantas vezes sublinhado, do caráter público da linguagem. Basta que se diga que já que nenhum discurso pode dispensar o medium da linguagem, não é possível que se tenha um discurso inteiramente interior, entendendo-se por aí uma ausência de toda e qualquer relação à exterioridade. Exterioridade esta que é antes de mais nada a da comunidade pressuposta pela língua na

qual se fala. Outrossim, ao levar-se em conta a linguagem no falar a si mesmo, denuncia-se uma compreensão não crítica da interioridade.

Poderíamos nos contentar em ressaltar a competência lingüística como pressuposta por todas as situações de fala e, por conseguinte, pelo falar a si mesmo, sem tentar ver mais adiante o que implica a competência lingüística, a saber a inserção do sujeito numa comunidade de fala. Ora, esta inserção significa muito mais que o simples partilhar de uma língua, isto é, de um sistema lingüístico tal como o estuda a gramática ou o objetiva a pesquisa lingüística, seja ela de caráter generativo ou estruturalista. Essas representações conquanto apropriadas a certos objetivos teóricos não passam porém de enormes abstrações quando confrontadas com a comunicação verbal e as situações concretas de fala. Maior atenção a essas situações concretas leva, ao contrário, a que se constate o entrelaçamento dos aspectos verbais e não verbais da comunicação lingüística - um entrelaçamento que se verifica até mesmo ao nível semântico dos enunciados. Tal compreensão nos dando a ver que o partilhar de uma língua é já por si mesmo o partilhar implícito de um conjunto de crenças, atitudes e avaliações constitutivas de um mundo, ele próprio inseparável das palavras que o configuram.

Assim, ao adquirir uma competência lingüística, o falante aprende as "palavras" que tornar-se-ão suas, mas que são primeiramente as da comunidade ou comunidades a que pertence, e estas são comunidades de linguagem e de vida.

2. Concomitantemente ao enfoque da linguagem como pressuposição de todas as formas de discurso, surge, pois, a questão da anterioridade da palavra do outro sobre a minha própria. Antes porém de examinarmos como deve ser esta anterioridade entendida, é preciso que se note que, desde que reconheçamos plenamente o sermos seres de fala, não podemos senão renunciar a uma perspectiva auto-centrada fazendo do sujeito egológico um ponto de partida absoluto da meditação filosófica. Levando em conta o seu ser falante, o sujeito egológico não pode se estabelecer como primeiro. De modo semelhante seria mais temerário se levantar a respeito da linguagem o tipo de questão que Teeteto colocou em relação à percepção: "Estaria você bastante certo que as várias cores aparecem a um cão como elas aparecem a você ... ou que uma coisa qualquer aparece a você da mesma maneira que a qualquer outro homem?"

Evidentemente eu posso me perguntar se as palavras significam o mesmo para mim como para os outros. E a resposta a tal questão não pode ser simplesmente afirmativa. Contra isso nos previniria a nossa experiência dos contra-sensos que povoam a nossa comunicação habitual. Além do mais, ninguém seriamente pode negar a polissemia das palavras, polissemia esta inerente a diversidade de seus usos, donde resulta que, ao dizermos que as palavras têm o mesmo sentido para uns e outros, não se trata de postular uma univocidade ou identidade lógica. É justamente a não coincidência ou ausência de uma identidade absoluta no uso das palavras que as torna aptas a exprimir situações diferentes e serem assim palavras e não sinais lógicos. Todavia, nenhuma palavra seria tal, caso fosse compreendida apenas por mim, isto é, se não comportasse a possibilidade de ser entendida por outrem num horizonte de uma possível

comunicação. Segue-se daí que a consideração da linguagem impede uma generalização ou universalização da dúvida cartesiana. Por um lado, eu não posso perguntar se outro que eu fala porque eu não poderia estar falando se um outro já não me tivesse falado. Ou "eu estou falando" exclui a possibilidade de uma tese solipsista. Por outro lado, e pouco importa aqui qual seja a singularidade do meu discurso, minhas palavras não poderiam ser solipsistas, no sentido de só serem compreendidas por mim mesmo, sem cessarem de ser palavras.

Não pretendemos nos estender analiticamente sobre essas questões que, como se sabe, foram das mais tematizadas na filosofia contemporânea. É sobretudo a questão da anterioridade da palavra do outro que gostaríamos de encarar mais detalhadamente. Esta questão foi indiretamente colocada por Mikhail Bakhtine (1929), quando, com perspicácia, observou: "Membro algum de uma comunidade de fala encontra jamais palavras que sejam neutras, livres das aspirações e avaliações dos outros, inabitadas pela voz do outro. Não, ele recebe a palavra através da voz de um outro, e a palavra permanece habitada por aquela voz."

Tal anterioridade deve ser compreendida segundo duas dimensões inseparáveis: estrutural e genética. No que se refere à primeira, já realçada por Heidegger em "O ser e o Tempo" (1976, §34) devemos reconhecer o escutar como constitutivo de toda fala. Quanto à dimensão genética, convém dizer que o que primeiro advém à criança é a voz de sua mãe e dos que a cercam, suas intonações. Deparamos aqui com algo que pode ser tido como um fato básico. A criança só se eleva à linguagem porque alguém lhe fala, antes mesmo que ela seja capaz de dar respostas faladas. É desse modo que ela se torna capaz de falar uma língua, que apropriadamente denominamos "língua materna". Reciprocamente, existe por parte dos que cercam a criança a expectativa de sua futura competência como falante. Esta expectativa quanto ao "poder-ser" da criança, a sua capacidade de falar vai se exprimir por uma série de atitudes linguísticas e gestuais, através das quais os que a rodeiam manifestam-lhe espontaneamente que esperam que ela se torne, por sua vez, alguém capaz de falar. Cada um toma parte no jogo sutil que assim se estabelece, de tal modo que, mesmo os choros da criança são interpretados como apelos que requerem respostas, não somente em termos de cuidados mas - e decisivamente - em termos de palavras. O acesso da linguagem se fazendo graças ao outro, toda fala parece conservar uma orientação geral para o outro.

3. É necessário se ter em vista este fato, já que, ultrapassando a esfera psicológica na qual poderíamos tentar encerrá-lo, e até mesmo a questão da aprendizagem, ele concerne o assumir de si mesmo, como um "eu" pelo ser humano. Este assumir do sujeito por ele mesmo revela-se como intrinsecamente dependente do seu devir capaz de se auto-referir como sujeito de sua fala pelo emprego do pronome "eu". Emprego esse (mesmo se o pronome permanece implícito) que emerge de uma situação de interlocução na qual o outro aparece por sua vez como um "tu".

A consideração genética pode ser portanto vista como convergindo com as análises empreendidas pelo linguísta francês Émile Benveniste nos seus notáveis artigos sobre os pronomes pessoais. Após ter ressaltado a natureza linguística específica

dos pronomes pessoais e dos demonstrativos como "aqui", "agora" etc., Benveniste insiste sobre o estatuto pragmático do "eu", que somente aparece em situação discursiva e que "só pode ser identificado pela instância discursiva que o contém e somente por ela". Consciente do fato que suas análises se opõem ao cartesianismo, ele resume a dimensão filosófica de suas considerações ao afirmar, no ensaio intitulado "Da subjetividade na linguagem", que é na e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito".

Com Benveniste e com tantos outros filósofos contemporâneos, reconhecemos que o sujeito se constitui através de situações de fala que implicam originariamente e estruturalmente uma relação ao outro. Assim que o afirma ainda Benveniste: "Eu utilizo 'eu' somente quando me dirigindo a alguém que será na minha alocação um 'tu'. É essa condição de diálogo que é constitutiva da pessoa, porque ela implica reciprocamente que eu passe a ser um 'tu' na alocação daquele que por seu turno se designa como 'eu'."

É necessário contudo que se dê um passo a mais. Se o sujeito só se torna sujeito através da linguagem, ele deve ser capaz de se auto-referir através da linguagem como aquele que está sentindo de tal ou tal modo, querendo fazer isto ou aquilo. Graças assim às expressões lingüísticas de seus sentimentos, emoções, vontades, o sujeito vai conversando consigo mesmo. Em outras palavras, é na constituição do sujeito através da linguagem que se inscreve a necessidade do falar a si mesmo. É o discurso interior que permite ao ser humano se assumir e se auto-referir como sujeito se atribuindo intenções, crenças, planos, recordações, motivos para agir. Não há porém que se buscar uma prioridade do discurso interior sobre a expressão lingüística, como poder-se-ia acreditar ao se tomar por modelo a doutrina medieval do verbo interior. É só se eu falo e falo a... que posso falar a mim mesmo. Mas, reciprocamente, o "eu estou falando a..." implica o "eu estou falando a mim mesmo". Vai daí que, se um outro fala, eu não posso seriamente duvidar que ele seja sujeito de um discurso interior, não havendo necessidade que ele confirme ser este o caso e, bem entendido, sem que eu tenha acesso direto ao seu discurso interior.

"Falar consigo mesmo" é pois a face interna da constituição do sujeito através da linguagem, sua necessidade atestando quanto falaciosa é uma concepção da linguagem que a reduza a um simples meio de expressão ou instrumento de comunicação.

B. Balisado assim o caminho, gostaríamos agora de empreender uma análise mais pormenorizada de situações de fala consigo mesmo, recorrendo para isto a um certo número de exemplos. Estes exemplos não serão porém pessoais como se poderia esperar pelo fato de só termos acesso direto aos nossos próprios discursos interiores. São, pelo contrário, tirados de testemunhos escritos. Nossa decisão de assim proceder justifica-se pelo fato de que, em quaisquer dos casos, e por razões intrínsecas, eu (ou qualquer outro) me encontraria na obrigação de relatar um discurso interior pessoal, isto é, de submeter um hipotético primeiro discurso a regras narrativas, incluindo aquela de instaurar um início e um fim para tal discurso. Ora, a bem verdade, nenhum discurso interior dá-se isoladamente do resto das nossas experiências.

Isolar um discurso, começando-o aqui e o concluindo acolá, já é por si só um ato de escolha e de corte deliberado no fluxo ou na trama inextricável de nossas experiências, o que exclui que um relato, seja escrito ou oral, possa simplesmente e exatamente coincidir com um discurso interior previamente dado. A reflexão como tal atinge o discurso interior por meio de uma certa reconstrução, isto é, de um relato. Seria portanto ingênuo ou ilusório o dar-se prioridade à introspecção. De fato, o que nos interessa aqui não é nem a reprodução exata de um discurso interior ocorrido em alguma mente, fosse ela possível, nem mesmo uma determinação mais precisa das várias formas de fala interior, mas o evidenciar daqueles traços essenciais do discurso interior que testemunham a nossa relação intrínseca com os outros e com suas palavras. Para tal convém que retornemos à questão da estrutura do discurso.

Como de início dissemos, a estrutura do discurso relaciona-se à alteridade em pelo menos dois sentidos, que exprimem as preposições de (ou sobre) e a (ou com). Falar é falar a alguém de (ou sobre) alguma coisa. Esta estrutura precisa agora ser tornada mais complexa. Ao falar a... o outro a quem eu falo é já duplo. Ele é o outro, enquanto outro que eu, ao qual o discurso se refere sob a forma da 2ª pessoa a ou com quem eu falo; mas é também este outro eu no qual eu me desdubro como sendo meu próprio ouvinte. Este ouvinte interior pode ser assumido explicitamente, como ocorre quando eu falo, converso comigo mesmo, ou pode ficar em segundo plano, como ocorre numa situação interlocutiva na qual o fato de eu estar falando com outra pessoa não significa que pare de falar comigo mesmo. É aliás esta situação que permite se compreendam as mentiras, as omissões, em breve, a direção assumida pelo meu discurso na medida em que leva em conta aquele com quem estou falando.

Como verificar tal estrutura no discurso que o sujeito mantém consigo mesmo? Santo Agostinho aparece aqui como um maravilhoso mestre. Ao seu amigo Nebrídio ele escreve: "Li sua carta ao lado do lampião, depois da ceia; a hora de deitar tinha chegado, mas não o sono; na verdade durante bastante tempo refleti comigo mesmo na cama, e tive as seguintes conversas, Agostinho com Agostinho: será verdade o que pensa Nebrídio, que nós somos felizes?" (Epist. 3,1)

Esta passagem, extraída de um discurso comunicativo (uma carta), tem a ver com o discurso interior e nos ensina algo sobre as relações por ele implicadas: a relação do sujeito a si mesmo e ao outro (o amigo), esta última tendo sido o ponto de partida da meditação de Agostinho. De fato, é a respeito das considerações que lhe foram endereçadas por Nebrídio que Agostinho prossegue o seu diálogo consigo mesmo. Além do mais, malgrado sua ausência, o amigo permanece presente como o ouvinte virtual das palavras e reflexões que Agostinho, solitário, dirige a si próprio, isto é, a si mesmo no papel de seu próprio ouvinte. Em outras palavras, o diálogo de Agostinho consigo mesmo é interpenetrado pelo diálogo de Agostinho com Nebrídio. Por outro lado, o diálogo com o amigo se aprofunda na medida em que se torna o diálogo de Agostinho com Agostinho, assim que o manifesta a carta que ele envia a Nebrídio.

Esta volta do sujeito a si mesmo a partir de e apoiando-se sobre a palavra de um outro é uma configuração que se repete em inúmeras passagens das Confis-

sões. Vejamos, por exemplo, no Livro VIII, o encontro com Ponticiano, que antecede o momento crucial da conversão. O capítulo VII, 16 começa assim: "Esta foi a história que Ponticiano me contou. Mas tu, Senhor, enquanto ele estava falando, fazia-me voltar para mim mesmo, trazendo-me detrás de minhas costas onde eu me colocara para não me enxergar..." Não poderíamos desejar melhor testemunho do papel da palavra do outro no "retorno" do sujeito a si mesmo. Metáfora que em Sto. Agostinho assinala a mudança que se opera no discurso interior que ele vinha mantendo a respeito de si mesmo. É este discurso que subitamente muda de direção, como que despertado pelo que poderíamos chamar um novo "insight". Esta reviravolta interior - isto é, as palavras inesperadas através das quais Agostinho adquire uma nova consciência de si - é portanto descrita como ocorrendo concomitantemente ao escutar do que Ponticiano lhe conta, assim que o exprime o "enquanto ele (Ponticiano) falava".

O outro traço significativo da passagem acima é o de acentuar a orientação do discurso interior em direção ao "tu". No caso que estamos examinando, o tu é sobretudo o Tu divino, em torno do qual se centram as Confissões. É em presença do Tu divino e com Ele que Agostinho fala a si mesmo. Assim ao narrar o encontro com Ponticiano, Agostinho fará do Tu divino aquele cuja intervenção foi decisiva na mudança que se operou então no seu discurso interior, quase à revelia da sua própria vontade, enquanto ele ia escutando a história narrada por Ponticiano.

No que nos concerne presentemente, importa notar por um lado a interpretação ou o entrelaçamento do discurso interior com a fala do outro, entrelaçamento que, de algum modo, ocorre em todo discurso, já que as palavras que endereço a um outro ou a mim mesmo não podem deixar de repetir de modo fragmentário ou, simplesmente, por associação, palavras previamente ouvidas. (Esta afirmação não excluindo que certas palavras possam, no entanto, ser investidas de um sentido inovador, como acontece em todas as grandes criações verbais, ou, mais modestamente, em toda fala que procura dizer a singularidade de uma experiência, rompendo portanto com a banalidade de nossa comunicação habitual.)

Se nos detivéssemos para examinar os conteúdos, ou seja, as noções utilizadas por Agostinho nos discursos que ele tem com Deus e consigo mesmo a seu próprio respeito, encontraríamos confirmação ainda maior da dependência de suas palavras em relação a palavras já ouvidas. Como poderia lhe ocorrer a noção de pecado -para não citar senão um exemplo- caso não pertencesse ele a uma tradição que lhe transmite tal noção, embora não seja ela a única possível para se descrever a rejeição moral de ações passadas? A filosofia hermenêutica desenvolveu considerações desta ordem, mas não deu tanta ênfase ao outro aspecto que temos em vista aqui: a orientação do discurso interior em direção ao tu ou, ainda, o levar em conta do tu na fala consigo mesmo. Orientação esta que pode ser admitida como válida no seu aspecto formal de orientação para a segunda pessoa. Esta questão traz consigo, porém, certas dificuldades. Sustentaríamos a necessidade de generalizações do tipo: todo discurso interior, qualquer que seja seu conteúdo, implica uma orientação em direção a..., ou implica um "tu"?

M. Bakhtine e seu círculo (Voloshinov, 1930) falam de um "ouvinte virtual", o que, sem dúvida, torna mais fácil a aceitação de uma tese maximalista. "Bem, escrevem eles, não hesitamos em afirmar categoricamente que os discursos mais íntimos são também, em toda sua extensão, de caráter dialógico; eles são atravessados pelas nossas avaliações de um ouvinte virtual, de um auditório potencial, mesmo se a representação de um tal auditório não aparece claramente ao espírito do locutor".

Sem poder abrir uma discussão que nos permitisse passar em revista os vários aspectos dessa questão, poderos pelo menos reconhecer - apoiando-nos sobre o que vimos até agora - o papel estruturante da segunda pessoa na fala interior. Eis aí o que nos leva a compreender que, em certos discursos que fazemos a nós mesmos - como quando nos repreendermos - o "eu" assume o lugar do outro, de um "tu" interiorizado, e fale a si mesmo na 2ª pessoa: "você não deveria ter feito isto...".

A implicação do tu no discurso interior não se limita porém a este caso. O que até então vínhamos entendendo por "orientação em direção de um tu" indica mais geralmente o se levar em conta do outro - sendo ele próprio um outro sujeito que fala e ouve - no "meu" discurso interior e na relação que este discurso estabelece entre eu e eu mesmo.

Notemos que o "Malin Génie" de Descartes pode ser interpretado como um parceiro enganador indispensável ao progresso da meditação que o filósofo prossegue consigo mesmo até chegar à certeza do cogito e ao "tu mais consistente que será o Deus da 3ª Meditação" (Jacques, 1979:118). Mas, por sedutora que seja esta interpretação, ela suscita objeções consideráveis, porquanto se Descartes recorre a outros que ele mesmo na sua meditação, não o faz como se fossem eles capazes de assumir o papel de uma segunda pessoa. O "Malin Génie" é uma ficção na 3ª pessoa, e Deus é primeiramente uma "idéia", embora uma idéia que se assevera ser, pois fundamenta o "sum". Só esta última compreensão nos parece compatível com a tese monológica das Meditações, nas quais a 1ª pessoa erige como pretensão, oriunda da experiência de si mesma, o poder existir no mundo sem que, enquanto tal, requeira a necessidade de um tu humano.

A importância da interiorização do outro como segunda pessoa poderá talvez se manifestar mais vigorosamente se refletirmos sobre o que acarreta a perda relativa do "tu" em situações extremas, nas quais, não obstante a ausência de um horizonte de compreensão mútua, os indivíduos tentam ainda comunicar a mais não ser o seu desespero. Há muito que se aprender aqui das reflexões de André Siniavski (1976) sobre o que viu nos campos de internamento.

Após mencionar atos anormais de auto-agressão, quando prisioneiros de direito comum, condenados a duras e longas penas, serviam-se de seus próprios corpos em "happenings" atrozés, Siniavski procura descrever essas condutas como formas de uma comunicação desesperada com os outros (guardas, pessoal administrativo, companheiros) e consigo mesmo. A chave de tal interpretação - já sugerida pelo título do ensaio: "Eu e Eles" - é sintetizada, pelo autor, da seguinte maneira: "A tentativa de encetar o diálogo opera a substituição da relação "Eu-Tu" pela relação "Eu-Eles" -

eles sendo todos aqueles para os quais você não é um "tu" (e, por conseguinte, um "eu"), mas um simples zero na categoria compósita e impessoal: "eles". A comunicação se disfarça em desafio, em insulto, em macaquice, em farsa. Acontece que parte deste "eu" humano que nos é pessoal se desintegra, se aliena, surgindo assim uma forma de resistência que ameaça a pessoa de deslocação: um "eu" oriundo do "ele" (...) vai fazer diante de "eles" (...) um espetáculo-experiência vizinho do sacrilégio, da profanação."

Segundo esse enfoque o "eu" deslocado há de ser compreendido como um "eu" que não pode mais falar a si mesmo senão como o "ele" que ele é para os outros, e deve assim se referir a si mesmo a partir de uma segunda pessoa deficiente ou caricatural, que é o pólo relacional do tipo de comunicação a que está reduzido.

Por outro lado, Siniavski é levado a construir o discurso que, "embora não proferido, nem conscientemente pensado" tal qual, encontrar-se-ia, no entanto, como subjacente ao tipo de conduta em questão, essencialmente infra- ou para-linguística. Esta construção vai naturalmente se configurar como um "modelo" racionalizado do possível discurso interior que o prisioneiro entretém consigo mesmo. Por exemplo: "Você me tomou tudo: a liberdade, a vida, a terra, o céu. Mas este corpo aqui é meu, é minha propriedade, sou eu o patrão." Ou ainda: "Ah vocês me têm; vocês não me liberam, vocês não dizem nada. Pois bem, escutem um pouco o que vou lhes dizer." (O "vocês" não sendo aqui senão o pólo da agressão, do desafio, diante do qual se dá e para o qual se dirige a auto-agressão do sujeito.)

Certamente, e Siniavski não o esconde, estes discursos foram por ele construídos. Trazem a sua assinatura. No entanto, o fato mesmo deles poderem ser ouvidos como se fossem discursos interiores dos prisioneiros indica o que, de qualquer modo, deve ser pressuposto, a saber, que o tipo de conduta dos prisioneiros - cuja organização discursiva Siniavski tenta construir - vai necessariamente de par com um certo tipo de discurso interior.

Na realidade, não é possível se separar completamente um discurso interior do "resto" da conduta e das atitudes de uma pessoa. É, aliás, sobre o fundo de compreensão de tal inseparabilidade que se pode encarar o problema da "apreensão" do discurso interior do outro. Deparamo-nos de novo aqui com o critério de Wittgenstein que não se restringe ao que o outro nos diz, mas abrange também o "resto do seu comportamento". É este último que permite se construa o sentido do discurso interior de alguém - sentido este que, embora não possa ser objeto de certeza ou de verificação, pode ser tido todavia como plausível, mesmo quando não dispomos de nenhum esclarecimento explícito de sua parte.

Um exemplo famoso de reconstrução do discurso interior encontra-se no Evangelho de São Lucas. Este relata o episódio da prostituta que se joga aos pés de Jesus, cobrindo-os de lágrimas e beijos e sobre eles derramando perfume. E o evangelista acrescenta: "Ao ver isso, o Fariseu que o tinha convidado disse consigo mesmo: Se este homem fosse um profeta ele saberia quem é essa mulher que o toca e que ela é uma pecadora." (Lucas VII, 39)

Por que o leitor da narração não se choca com o paradoxo de Lucas "escutar" o discurso interior do Fariseu? Não seria devido ao fato de que, para se compreender o ensino dispensado por Jesus naquela ocasião, é indispensável que se tenha alguma indicação do que o Fariseu pudesse ter pensado consigo mesmo embora sem dizer nada? Finalmente, não é o próprio Jesus que, pelo que conhece das crenças e atitudes dos fariseus, não pode deixar de fazer suposições sobre a maneira como seu anfitrião, Simão, um fariseu (o que já é uma determinação de alguém pelo sistema de crenças), devia ter interiormente julgado a cena que acabara de se desenrolar sob seus olhos? Não há nada nisso de excepcional. É o que habitualmente ocorre nas situações comunicativas, onde se entrelaçam não somente palavras mas também suposições a respeito do que o interlocutor pode estar pensando consigo mesmo. E tais suposições não podem deixar de influenciar o curso mesmo das palavras que estão sendo trocadas.

Todavia esta tomada em conta do outro tanto no discurso comunicativo quanto no discurso interior não esgota a questão da alteridade no discurso. Há ainda uma relação primordial à alteridade implicada pelo falar a ... e a fortiori pelo falar a si mesmo. Trata-se da relação de cada um com sua própria alteridade. Ao falar a si mesmo, o ser humano distancia-se de si próprio na abertura de um passado e um futuro pessoais, descobrindo assim a alteridade como dimensão que lhe é própria. Esta experiência da alteridade própria encontrada em certas formas do discurso sobre si mesmo suas expressões privilegiadas. Tal é o caso do discurso no qual se deplora uma conduta passada, seja ele proferido na solidão ou diante de outrem.

Nas "Liaisons Dangereuses", romance epistolar do século XVIII de Choderlos de Laclos (1965), Cécile de Volanges escreve à Mme de Merteuil (Carta 77), no dia seguinte ao ter sido seduzida por Valmont, e diz: "O que mais me reprovou e, no entanto, é preciso que eu lhe diga, é que temo não me ter defendido tanto quanto podia. Não sei como isso se passou; certamente eu não amo M. de Valmont, muito pelo contrário, ..." Comentando esta passagem, o teórico da literatura Gérard Genette (1972:230) observa: "A Cecília de ontem, tão próxima e já distante, é vista e dita pela Cecília de hoje."

A fórmula "o que eu mais me reprovou" não faz senão indicar e condenar o falar a si mesmo do personagem. É no seu discurso interior que, a partir do mal estar ressentido, Cecília constitui a modalidade própria da sua relação a si mesmo depois do que lhe aconteceu, e esta modalidade consiste em deplorar o que ela "foi": uma vítima aquiescente da sedução. O sentimento se articula pois num discurso de auto-repreensão através do qual o sujeito vai se fazendo "outro" e ganha assim a dimensão de uma temporalidade propriamente humana.

Finalmente, é ainda em Sto. Agostinho que encontramos os exemplos mais notáveis de como o falar a si mesmo conjuga as duas dimensões da relação à alteridade: a relação à alteridade do outro, enquanto segunda pessoa, e a relação à alteridade própria. Esta dupla relação se manifesta particularmente no que se chama de "conversão". Que significa a "conversão" senão uma mudança tanto na relação do eu ao Tu divino (da qual decorre necessariamente uma mudança na relação ao tu humano) quanto na

relação do eu a si mesmo e ao mundo? Passo decisivo nesta mudança é o distanciamento do "eu passado" através de um discurso de auto-reprovação do que se "tem sido", discurso que pode ser dito de "arrependimento".

Ouçamos mais uma vez Sto. Agostinho: "Assim eu me ia roendo interiormente; uma vergonha horrível e violenta me transtornava enquanto Ponticiano falava. Quando ele terminou o seu relato e o negócio que o trouxera, ele se retirou para sua casa e eu para dentro de mim. O que não disse eu contra mim mesmo?"

Este texto em seu esquema formal condensa as relações que, como procuramos mostrar, estruturam o discurso interior. Relações estas que não são tão óbvias quanto a relação ao de ou sobre o que se fala. Recapitulando, temos aí primeiro: a relação às palavras de um outro (a narração de Ponticiano); segundo: a relação ao outro em segunda pessoa (que no caso de Agostinho é sobretudo o Tu divino, mas é também - como já o indica a retórica do texto - o tu humano do leitor eventual); e terceiro: a relação a si mesmo como o "outro" que se foi ou se quer vir a ser (cf. A vergonha de Agostinho pelo que até então tem sido).

O desvelamento de tais relações estruturais manifesta como pelo simples fato de falar - o que implica falar a si mesmo - o ser humano é entrelaçado com outros em sua própria vida interior e em seu pensamento, de modo que a questão de sua interioridade não deve ser colocada em termos de um ego substancialmente fechado ou erurado em si mesmo. A interioridade requer, outrossim, ser entendida em termos de abertura. Isto significa que, como ser que fala, o homem abre-se a um diálogo permanente com os outros e consigo mesmo e só através desta abertura duplamente orientada - que caracteriza sua temporalidade como humana - tem ele acesso a uma história pessoal.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO 1962 Confessions (ed.M.Skutella) in Oeuvres Complètes de St. Augustin. Paris: Desclée de Brouwer.

BAKHTINE, Mikhail 1929 Problemy Tvorchestva Dostoevskogo. Leningrad. Citado in Todo-rov T. (1981)

BENVENISTE, E. 1966 Problèmes de Linguistique Générale. Paris: Gallimard.

GADAMER, Hans-Georg 1973 Wahrheit und Methode, 3rd ed. Tübingen: J.C.B. Mohr.

GENETTE, Gérard 1972 Figures III. Paris: Seuil.

HEIDEGGER, Martin 1976 Sein und Zeit, 13a ed. Tübingen: M. Niemeyer.

JACQUES, Francis 1979 Dialogiques - Recherches Logiques sur le dialogue. Paris: Presses Universitaires de France.

LACLOS, Choderlos de 1965 Les Liaisons Dangereuses, Paris: Le Club Français du Livre.

MONTAIGNE 1962 Essais, II, Ch.XII in Oeuvres Complètes. Paris: Gallimard.

PLATÃO Sofista 263 e

SINIAVSKI, André 1976 "Moi et Eux" in Solitude et Communication, XXVe Rencontres Internationales de Genève: 137-150. Neuchâtel: La Baconnière.

TODOROV, Tzvetan 1981 Mikhail Bakhtine, Le Principe Dialogique, seguido dos Ecrits du Cercle Bakhtine. Paris: Seuil.

VOLOSHINOV, V.N. 1930 Konstruikcija Vyskazyvanija in LITERATURNAJA UCHEBA 3: 65-87, trad.fr. In Todorov T., op.cit.: 287-316.

WITTGENSTEIN, Ludwig 1967 Philosophical Investigations, trad. ing. G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.