

A constante experiência do self: aproximações conceituais entre Dewey e Mead¹

The constant experience of self:
conceptual approaches between Dewey and Mead

Tiago Barcelos Pereira Salgado²

Universidade Federal de Minas Gerais
Av. Antônio Carlos, 6626, Campus Pampulha, 31320-901, Belo Horizonte, MG, Brasil
tigubarcelos@gmail.com

Resumo. Temos em vista em nosso artigo uma abordagem relacional da comunicação. Nesse sentido, buscamos compreender o processo comunicativo a partir de um modelo praxiológico, como elaborado por Louis Quéré (1991), em detrimento de um modelo epistemológico, apreendido nas formulações iniciais sobre a prática comunicativa. Tendo o pragmatismo como eixo norteador de nossa argumentação, nos interessamos por entender e aproximar as noções de experiência e *self* discutidas por John Dewey (1896, 1980, 2010) e George Herbert Mead (1934). Ambos os conceitos nos parecem adequados para pensarmos a comunicação. Nossa finalidade é, então, constatar em que medida nos é pertinente argumentar que o *self* encontra-se em constante experiência e quais as implicações que permeiam essa relação conceitual.

Abstract. We look at our article on a relational communication approach. In this sense, we seek to understand the communication process from a praxeological model as elaborated by Louis Quéré (1991), rather than an epistemological model, seized in earlier formulations about the communicative practice. With pragmatism as a guideline of our argument, we are interested in understand and approach the notions of *self* and experience as discussed by John Dewey (1896, 1980, 2010) and George Herbert Mead (1934). Both concepts seem appropriate to think about communication. Our purpose is then to see to what extent we can reasonably argue that the *self* is in constant experience and the implications that permeate this conceptual relationship.

Palavras-chave: comunicação, experiência, self.

Key words: communication, experience, self.

¹ Versão revista e atualizada do artigo de mesmo nome apresentado ao GT "Comunicação e Cultura" do IV Encontro dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação Social de Minas Gerais (ECOMIG), realizado na PUC Minas nos dias 03 e 04 de novembro de 2011. Agradeço à Profa. Dra. Vera França pela revisão do artigo, apresentado, anteriormente como artigo final para a disciplina Teorias da Comunicação do PPGCom UFMG.

² Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFMG. Integrante do grupo de pesquisa Poéticas da Experiência – subgrupo Performances.

Uma abordagem relacional do processo comunicativo

Ao atentar para as formulações teóricas sobre o processo comunicativo, observamos diferentes modos de apreensão da comunicação. Diferentes maneiras de olhar para uma mesma prática que se ordenam em função do contexto histórico, dos pesquisadores e das escolas aos quais dizem respeito. Com o intuito de abordar e contrastar tais perspectivas, o sociólogo francês Louis Quéré (1991) nos apresenta dois esquemas: o modelo epistemológico e o modelo praxiológico.

O primeiro esquema faz menção à lógica mentalista, à concepção representacionista de que o processo comunicativo contribui para alterar o ambiente cognitivo dos agentes. Os sujeitos são tomados como monológicos, observadores descomprometidos, monolíticos, abstraídos de todo pertencimento a uma comunidade de comunicação. Nessa linha, comunicar seria um comportamento orientado por uma intenção prévia de fazer com que o outro reconheça essa intenção anterior de informar. Essa perspectiva se aproxima do modelo telegráfico.

O segundo modelo, por sua vez, refere-se ao esquema constitutivo da comunicação, em que os sujeitos são dotados da consciência do próprio fazer. Essa concepção não trata a objetividade do mundo e a subjetividade dos agentes como algo dado, mas as relaciona a uma atividade que organiza e é mediada simbolicamente e efetuada coletivamente pelos participantes de uma comunidade de linguagem e de ações práticas. É por meio da comunicação, portanto, que uma perspectiva comum é construída de maneira conjunta e compartilhada – aproximação com o modelo orquestral, enfatizado por Schefflen (1973) e retomado por Winkin (2000).

O modelo praxiológico ao qual fizemos menção irá influenciar bastante os conceitos de *experiência* e *self*, referenciados nos estudos de John Dewey e George Herbert Mead, respectivamente, que iremos tratar neste artigo. Além desse modelo, o pragmatismo também é a base dos estudos dos dois teóricos. Essa corrente, segundo Pogrebinschi (2005), tem suas origens na década de 1870, quando cientistas de campos diversos se reuniram informalmente no *Metaphysical Club* para contestarem a tradição da filosofia metafísica desse período histórico.

A matriz pragmática, de acordo com a autora, encontra a totalidade de seu núcleo teórico no pensamento dos seguintes autores: Charles

S. Peirce, William James e John Dewey. Os três pensadores convergem, segundo a pesquisadora, para algumas orientações filosóficas comuns: o afastamento da metafísica, a rejeição do nominalismo e a proximidade com o realismo. Junto a essa visão proposta por Pogrebinschi (2005), é válido ressaltarmos que Peirce utiliza-se do termo *pragmaticismo* para diferenciar-se da nomenclatura *pragmatismo* utilizada por William James e atribuída ao semioticista. Diferentemente de James, que propunha um modelo subjetivista voltado para a *praxis*, Peirce formulava uma metafísica cosmológica.

O pragmatismo, como sugerido por Pogrebinschi (2005), pode ser dividido em três ideias principais: o antifundacionalismo, o consequencialismo e o contextualismo. A corrente pragmática contribuiu para o abandono das formulações teóricas abstratas que se colocavam como apriorísticas para analisar e refletir sobre a experiência concreta, afastando-se de ideias pré-concebidas que minavam a complexidade e alteridade dos objetos mundanos. Essa matriz teórica afirmava, dessa maneira, a imbricação entre verdade e experiência, indicando, simultaneamente, um ponto de vista teórico de inquirição que inevitavelmente considerava a significação e a verdade em função de sua fundamentação na vida prática. Algumas críticas que lhe são endereçadas se referem à leitura instrumentalista que é feita dos fenômenos, à consideração de uma consciência que estaria presa ao presente e que não aponta para o futuro e à um modelo geral de explicação.

Levando-se em conta uma abordagem relacional do processo comunicativo, centrada no Pragmatismo e no Interacionismo Simbólico, interessamo-nos por averiguar, desse modo, a pertinência em argumentar que o *self* encontra-se em constante experiência e investigar quais as implicações que permeiam essa relação conceitual fortemente influenciada por essas duas correntes.

Sobre o conceito de experiência

*No meio do caminho tinha uma pedra
Tinha uma pedra no meio do caminho
Tinha uma pedra
No meio do caminho tinha uma pedra.*
(Carlos Drummond de Andrade)

Ao considerarmos uma concepção antropológica sobre a formulação daquilo que se entende por experiência, como apresentada por Victor Turner (1986), remetemo-nos à raiz indo-

européia *per*, que significa “tentar, aventurar-se, correr riscos”. O termo grego *peraō*, que quer dizer “passar através”, aproxima-se da noção de ritos de passagem apresentada pelo antropólogo francês Arnold van Gennep e referenciada na obra *From Ritual to Theatre* (1982) de Turner. Em consonância a essa perspectiva etimológica, uma noção complementar ao termo pode ser encontrada nas reflexões do filósofo e pedagogo norte-americano John Dewey.

Em um de seus textos mais recorrentes (*Ter uma experiência*), Dewey (2010) nos apresenta uma concepção biológica sobre esse conceito ao destacar que a experiência resulta da interação entre criatura viva e algum aspecto do ambiente no qual o organismo está inserido. Nesse sentido, “a experiência ocorre continuamente, porque a interação do ser vivo com as condições ambientais está envolvida no próprio processo de viver” (Dewey, 2010, p. 109). A experiência, segundo essa visada teórica, implica em um duplo movimento inserido na relação entre indivíduo e ambiente: padecer e agir em consequência.

Orientando-nos por essa perspectiva, podemos entender que a vida é marcada por experiências constantes e aqueles que experimentam algo carregam consigo os rastros das situações de resistência e conflito pelas quais atravessam. Boa parte do que nos afeta não depende de nós, de modo que não podemos controlar o que se passa e o que acontece; entretanto, não somos indiferentes àquilo que nos atravessa e se coloca à nossa frente. Um exemplo ilustrativo do confronto que se estabelece em uma situação de interação nos é oferecido por Dewey:

Talvez possamos ter uma ilustração geral, se imaginarmos que uma pedra que rola morro abaixo tem uma experiência. Com certeza, trata-se de uma atividade suficientemente “prática”. A pedra parte de algum lugar e se move, com a consciência permitida pelas circunstâncias, para um lugar e um estado em que ficará em repouso – em direção a um fim. Acrescentemos a esses dados externos, à guisa de imaginação, a ideia de que a pedra anseia pelo resultado final; de que se interessa pelas coisas que encontra no caminho, pelas condições que aceleram e retardam seu avanço, com respeito à influência delas no final; de que age e sente em relação a elas conforme a função de obstáculo ou auxílio que lhes atribui; e de que a chegada final ao repouso se relaciona com tudo o que veio antes, como a culminação de um movimento contínuo. Nesse caso, a pedra teria uma experiência, e uma experiência com qualidade estética (Dewey, 2010, p. 115).

Ao atentarmos para essa ilustração, compreendemos que a experiência envolve um percurso próprio em que o indivíduo se depara com obstáculos ao longo do caminho. Esse apontamento nos lembra o poema *No meio do caminho* de Carlos Drummond de Andrade do qual nos apropriamos para a abertura desta seção. Como sugere o poeta, o curso da ação é pontuado por várias pedras e, no nosso entendimento, são os obstáculos que nos possibilitam ter uma experiência.

Em entrevista que realizamos com Louis Quéré a respeito do conceito de experiência, tal como trabalhado por Dewey (2010), o sociólogo nos esclareceu sobre esse duplo movimento implicado nesse processo experimental:

É preciso ter alguma coisa que resista à apreensão, e que nos atinja pela sua resistência. É daí que vem a experiência. Então nós podemos pensar, efetivamente, porque ele, em seu conceito geral de experiência, tem uma ideia de que a experiência é composta por um sofrer e um agir. Não é possível ter experiência sem esse aspecto de sofrê-la, ser tocado por ela. Se ninguém resiste, se não somos afetados... nada acontece. Então há essa ideia, como uma moeda de duas faces. A face do sofrer ou da passividade e a face da reação, da atividade. Uma não é o contrário da outra. Elas vão juntas como as duas faces da mesma moeda (Lage e Salgado, 2011, p. 183).

Ao refletir sobre o percurso dos seres vivos e as situações de resistência que o ambiente oferece, Dewey (2010) aponta que a experiência é “tida”, ou seja, há alguém que a tenha. Precisamos atentar, contudo, para a condição subjetiva que é, muitas vezes, atribuída rapidamente à experiência. Quéré (2010) chama a nossa atenção para que tal procedimento seja evitado, uma vez que “a experiência precede e cria a possibilidade de distinguir sujeito e objeto” (Quéré, 2010, p. 19).

Ao pensar que a experiência envolve também uma relação entre indivíduos, e não apenas entre indivíduo e ambiente, como formulado por Dewey (2010), Quéré (2010), ao retomar às formulações de Mead (1934), compreende que a experiência possui um caráter impessoal, objetivo e a-subjetivo. A personalização e subjetivação desse processo, de acordo com o teórico, ocorrem durante a interação, em que ambas as partes afetam-se mutuamente. Nessa operação de agir e padecer, os indivíduos interpretam e se apropriam dos sentidos negociados. Desse modo, a experiência se torna própria ao sujeito, que pode, então, descrevê-la como “minha”

experiência. Podemos constatar, então, que o indivíduo configura-se como um ser em relação, que é constituído e atualizado ao longo da experiência. Durante esse encontro, que pode ser pensado como interação entre indivíduo e ambiente e/ou entre indivíduos, ambas as partes se afetam mutuamente, ou seja, não saem indiferentes ao contato recíproco.

Outro ponto da alegoria utilizada por Dewey (2010) que nos parece apropriado destacar é que a experiência possui um ritmo, aquilo que ele chama de “uma iniciação e uma consumação”. Essa ideia está ancorada em suas formulações sobre circularidade e reflexividade, desenvolvidas em seu texto *The Reflex Arc concept in Psychology*. Nesse ensaio, Dewey (1896) critica o modelo mecânico de estímulo-resposta, fortemente levado em conta pelos behavioristas. Segundo o filósofo, a resposta está implicada no próprio estímulo, não sendo somente uma resposta ao estímulo. Em uma cadeia circular, como ele propõe, responder é também estimular. Ao criticar as teorias que reduzem a ação à conduta determinada pelo meio, o teórico apreende, então, que os estímulos relevantes dentro do contexto são definidos pela ação (Joas, 1999). Em outros termos, é em interação que os indivíduos tornam-se sujeitos, ou seja, partilham de uma experiência comum ao não apenas demonstrarem uma ação, mas também ao realizarem-na por meio de afetações mútuas. Nesse sentido, a ação do outro orienta também a minha ação – perspectiva também considerada por Mead (1934).

Seguindo essa argumentação, Dewey (2010) reforça que a experiência é *behavioral*, ou seja, ela ultrapassa a produção imediata de uma resposta a determinado estímulo, pois “ela é uma questão de organização dinâmica da conduta e que comporta elementos motores e ativos. [...] Implica uma gestão da sequencialidade e da serialidade dos atos, uma articulação e uma concatenação de fases, a configuração de uma totalidade significativa” (Quéré, 2010, p. 33). De acordo com esse pensamento, podemos compreender que a organização da conduta se dá em referência à situação, que pode ser entendida enquanto unidade da experiência.

Para desenvolver essa ideia de temporalidade, Dewey (2010) faz uma distinção entre as noções de “experiência” e “uma experiência”. A primeira pode ser entendida como experiência rudimentar, “fraca”, incipiente, em que há distração e dispersão, de modo que “o que desejamos e o que obtemos, discordam entre si” (Dewey, 2010, p. 109). A experiência, nesse

caso, não atingiria o fim em nome do qual foi iniciada, mas seria interrompida por condições externas ou por letargia interna. Seria quase uma “não experiência”, no sentido de que não há transformação – o indivíduo sairia “ileso” do embate.

A segunda, por sua vez, diz respeito a “experiências reais”, autênticas, que nos marcam por sua singularidade, seu “caráter individualizador” e sua “autossuficiência”, de modo que podemos recordá-las. Assim,

em uma experiência, o fluxo vai de algo para algo. À medida que uma parte leva a outra e que uma parte dá continuidade ao que veio antes, cada uma ganha distinção entre si. O todo duradouro se diversifica em fases sucessivas que são ênfases de suas cores variadas. [...] [Ela] tem uma unidade que lhe confere seu nome: aquela refeição, aquela tempestade, aquele rompimento de amizade (Dewey, 2010, p. 111-112, grifo nosso).

De acordo com a formulação proposta por Dewey (2010) podemos perceber, então, uma diferenciação entre as experiências cotidianas e *uma experiência*. Essa última assume uma dimensão singular ao promover o arrebatamento da criatura viva da experiência ordinária, sendo uma experiência que se desenvolve de maneira organizada até a sua completude. A ideia de *consumação* irá servir para separar as duas modalidades do conceito: no cotidiano, as experiências são constantemente interrompidas por distrações, enquanto que, para ser considerada como *uma experiência*, ela deve prosseguir até atingir uma conclusão que não é uma mera cessação.

Clarifiquemos esse pensamento. As experiências são contínuas, tal como pontuamos anteriormente, estão implicadas no próprio viver, mas *uma experiência* é capaz de completar o ciclo ao qual Dewey (2010) faz menção. Se ao entrar em confronto, ao passar através do ambiente, o indivíduo sai da situação de equilíbrio, de conforto, de passividade (leia-se não atividade); após atravessar a interação, em que ambas as partes implicadas na experiência agem (leia-se atividade) e padecem, o(s) indivíduo(s) retorna(m) à situação de equilíbrio. O processo conclui-se, mas não cessa, não deixa de acontecer.

A partilha da experiência, ou seja, sua descrição ao outro, é realizada por meio da linguagem, como indica Wittgenstein (*in* Quéré 2010). É a linguagem que nos permite relatar a evolução e as variações de qualidade das experiências segundo o eixo do tempo (a dor

crece, a dor cessa, etc.), “uma vez que todas as experiências vividas têm uma duração e um curso (um início, um meio e um fim)” (Rosat *in* Quéré, 2010, p. 26). A linguagem, então, exprime o pensamento e permite diferenciar o homem dos animais. A linguagem nos possibilita narrar uma experiência.

Por essa via da linguagem, comunicar apresenta-se como “a tendência para a expressão externa de estados internos” (Dewey, 1980, p. 31). Da comunicação resulta a participação e o ato de compartilhar, de modo que os processos de significação constituem e são consequência da experiência. Em outras palavras, as interações sociais não podem ser compreendidas separadas das condições mesmas da vida. Os significados não são simplesmente uma correspondência denotativa da linguagem frente à natureza, ao ambiente, mas se constituem na transitoriedade da vida em experiência compartilhada (Dewey, 1980).

O comum é, portanto, arquitetado por meio das práticas comunicativas que se estruturam enquanto atividades transformadoras, sem as quais as ações e interações não seriam possíveis (Quéré, 1991). Somos transformados à medida que, ao comunicar, nos relacionamos com os outros e por eles somos confrontados. As intenções tomam corpo durante esse processo. Elas assumem um estatuto praxiológico e não estão dadas *a priori*, como sustenta o modelo epistemológico. Apreendemos, então, que comunicar é ter uma experiência que, ao passar e expressar-se pela linguagem, torna-se comunicável.

É válido concordarmos com Vera França (2010) a respeito da pertinência da ideia de afetação e ação responsiva delimitada por Dewey (2010) para se pensar o processo comunicativo no que diz respeito à formação e constituição dos públicos. Todavia, como sublinha a pesquisadora, esse argumento é insuficiente para analisarmos a dinâmica mais global da comunicação, pois nela está implicada a relação entre dois ou mais sujeitos e não apenas sujeito/ambiente ou sujeito/obra.

De acordo com Joas citado por França (2010), avançar e aprofundar essas questões que incidem sobre o pragmatismo, que não distingue entre a relação do ator com os objetos do ambiente e a que se dá com outros sujeitos, coube ao “estrategista da Escola de Chicago”, George Herbert Mead. Segundo a autora, foi ele quem incorporou os problemas interpessoais da ação e deu atenção aos objetos do ambiente. Para Mead (1934), que se baseia nas reflexões o psicólogo alemão Wilhelm

Wundt, a interação entre pelo menos dois sujeitos é mediada por “gestos significantes”, “gestos simbólicos capazes de afetar tanto aquele para quem se orientam quanto aquele que os produz” (França, 2010, p. 45). Mead (1934) nos diz, assim, que a comunicação é um ato autoconsciente e de consciência do outro e, ao mesmo tempo, que essa consciência está inscrita no processo de significação. Com influências de Dewey (1896) sobre o arco reflexo, Mead (1934) nos indica que essa dupla consciência resgata experiências passadas, antecipando consequências futuras, visando orientar as ações do presente. A comunicação, por essa via, configura-se como um processo que “supõe, portanto, um mecanismo complexo de articulação de comportamentos, previsões e escolhas entre os sujeitos” (França, 2010, p. 45).

De acordo com essas leituras, portanto, a experiência lida com o tempo, ela tem um acabamento, que não necessariamente indica o seu fim. Ela caminha para uma consumação, uma finalização que traz as marcas do percurso, os rastros da afetação. Ela forma um todo e ganha uma característica que lhe é própria e lhe possibilita ser nomeada e referenciada pelos sujeitos. Ter uma experiência, então, resulta de nos depararmos sucessivamente com obstáculos. Por outro lado, nem toda experiência configura-se como experiência estética (*uma experiência*), mas toda experiência tem uma dimensão estética, sensível. Nas palavras de Dewey:

Considerando-se que o mundo real, o mundo onde vivemos, é uma combinação de movimento e culminação, de rupturas e de reuniões, a experiência de uma criatura viva é capaz de ter uma qualidade estética. O ser vivo perde e reestabelece, de modo, recorrente, o equilíbrio com o ambiente. O movimento de passagem do distúrbio para a harmonia é o mais intenso na vida. [...] Num mundo feito de acordo com os padrões daquele que conhecemos, os momentos de realização pontuam a experiência em intervalos rítmicos. (Dewey in Turner, 1986, p. 37-38, tradução em Dawsey e Rodrigues, 2005, p. 181).

O caráter inestético das experiências singulares, em contrapartida, como nos aponta Dewey (2010), residiria em dois lugares. Em uma ponta concentra-se a sucessão solta, que começa em um lugar inespecífico e nele cessa. No pólo oposto, encontramos a suspensão e a constrição, que “avançam desde partes que têm apenas uma ligação mecânica entre si” (Dewey, 2010, p. 117).

O que faz a experiência seguir adiante é o conflito, a própria luta, que promove instabilidade na harmonia passiva do organismo e o leva a uma atitude ativa. O sofrimento ou a dor, aos quais Dewey (2010) se refere, dizem respeito ao componente de sujeição, de ser afetado por, em termos de estar passível à ação do outro ou do ambiente. Esse composto de passividade, “através da emoção, religa as diferentes partes num todo e lhe confere [à experiência] uma linha diretriz” (Quéré, 2010, p. 34). A experiência é dolorosa na medida em que também é afetiva e dela não se separam as emoções, pelo contrário, elas fazem parte do eu (*self* – termo utilizado em inglês) e proporcionam unidade “nas e entre as partes variadas de uma experiência” (Dewey, 2010, p. 120). Em par ao padecer temos o agir. É a atividade que confere ritmo à experiência, deslocando-a da monotonia e das repetições inúteis. Como temos frisado, a cessação mencionada por Dewey (2010) seria voltar ao equilíbrio. Por esse motivo a assertiva do filósofo de que esse movimento não estaria findado, mas completo até o momento em que a ordem fosse novamente rompida.

A esse respeito, podemos concluir que em experiência, o indivíduo age não somente em resposta a um estímulo, mas sua ação responsiva torna-se também um novo estímulo para o outro. Uma dinâmica reflexiva que considera o outro no processo das interações. “Não se trata, portanto, apenas de interações com condições circundantes, mas de atividades conjuntas, feitas junto e interdependentes; não sendo as atividades do ambiente menos importantes que aquelas do organismo” (Quéré, 2010, p. 31). Assim, o mundo dos objetos e dos acontecimentos, como ressalta Dewey (2010), é interpenetrado pelo *self*. Para o filósofo, portanto, é essa a dinâmica que configura a experiência. Esse modo de ver também se desdobra nas reflexões de Mead sobre a constituição do *self*, para as quais atentamos agora.

Sobre o conceito de *self*

George Herbet Mead, considerado o “pai fundador” do Interacionismo Simbólico, conviveu durante muitos anos com seu amigo John Dewey. As proposições desse filósofo influenciaram fortemente os trabalhos desenvolvidos por Mead desde o convívio de ambos na Universidade de Michigan no verão de 1891. Neste período, Mead recebeu de Dewey um posto no departamento que ele coordenava na universidade.

Os ideais de Dewey se voltavam para o idealismo hegeliano e a concepção orgânica da ação, como também para a crítica à teoria do arco reflexo. Mead se interessa bastante por essas discussões e as incorpora em suas formulações. Em 1894, quando Dewey se muda para a Universidade de Chicago, Mead é convidado por ele para lecionar na instituição e nela permanece até 1931 (Cefai e Quéré, 2006).

É válido ressaltarmos que o Interacionismo Simbólico baseia-se, segundo Herbert Blumer (1980), ex-aluno de Mead, em três premissas: os seres humanos agem em relação ao mundo fundamentados nos significados que este lhes oferece; os significados de tais elementos são provenientes da ou provocados pela interação social que se mantém com as demais pessoas; tais significados são manipulados por um processo interpretativo (e por este modificados) utilizado pela pessoa ao se relacionar com os elementos com que entra em contato.

Tomado pelas investidas da filosofia da ação, de acordo com Joas (1999), Mead analisa a autorreflexividade em seus estudos, na tentativa de reconstruir, pragmaticamente, o idealismo alemão. Para o “behaviorista social”, o agente é também um estímulo para seu parceiro em situações sociais. A continuidade das ações do agente são condicionadas por seus modos de ação, os quais suscitam, reciprocamente, reações no parceiro. “Nesse tipo de situação, não apenas a consciência, mas também a autoconsciência são funcionalmente requeridas” (Joas, 1999, p. 139).

É pertinente destacarmos que o termo “behaviorista social” foi inventado por Charles W. Morris – presente na introdução de *Mind, Self and Society* – e atribuído a George Herbert Mead. A expressão é usada para diferenciar o behaviorismo clássico de J. Watson e o behaviorismo que Mead reivindica em seus textos a partir de 1920, tendo em vista o funcionalismo desenvolvido por Dewey (Quéré, 2004).

Ao nos referenciar-mos na proposição de experiência apresentada por Dewey (2010), compreendemos, juntamente com Mead (*in* Quéré 2004), que para sermos nós mesmos precisamos incorporar o outro em nós durante nossas relações: “Em suma, as significações comuns dos objetos e dos símbolos são baseadas na “capacidade de ser o outro ao mesmo tempo em que somos nós mesmos” (*ibid.*). Esses significados não estão na cabeça: “Eles pertencem às coisas em suas relações aos indivíduos” (*ibid.*, p. 247)” (Mead *in* Quéré, 2004, p. 299, tradução nossa – em referência ao livro *Selected Writings* de 1964).

A autoconsciência e a consciência do outro, como ressaltamos na segunda seção, estão diretamente implicadas no processo comunicativo. Na perspectiva de Mead, portanto, o indivíduo – ou nos termos dele, o *self* – é constituído em relação, em comunicação.

O *self* é compreendido, assim, como a personalidade social do indivíduo que, ao se colocar no lugar do outro, torna-se um objeto para si mesmo (França, 2007). Nesse sentido, o *self* é um processo social, em que a comunicação possui um papel fundamental. É por meio dela, como argumenta Mead (1934), que o indivíduo ascende ao *self*. A unidade do *self* é proporcionada pelo “outro generalizado”, de modo que sua constituição se dá pela “organização das atitudes comuns ao grupo, através da importação de suas atividades mais gerais; a estrutura sobre a qual ele se forma é esta resposta partilhada por todos, que uma vez interiorizada, constitui o pensamento ou a reflexão do indivíduo” (França, 2007, p. 6).

Ao atentar para a composição do *self*, Mead (1934) nos propõe duas instâncias nas quais ele pode ser dissecado: o *eu* (I) e o *mim* (Me). Ambos correspondem, na visão do pesquisador, a fases do *self*. O *eu* seria da ordem subjetiva, do instinto, da espontaneidade e criatividade de cada ser. O *mim*, por sua vez, seria da ordem objetiva. Ele representa os valores do grupo ao qual se faz parte, correspondendo ao tipo de experiência que o grupo torna possível. O *mim*, portanto, como argumenta Mead (1934), pertence à *sociedade* e se refere à interiorização das imagens e expectativas que lhe são dirigidas pelos outros – incorporação das representações que os outros têm a seu respeito. O *eu* responde ao *mim* e essa resposta “envolve adaptação, mas uma adaptação que afeta não somente o *self* mas também o ambiente social que ajuda a constituir o *self*; ou seja, implica uma visão de evolução em que o indivíduo afeta seu próprio ambiente assim como é afetado por ele” (Mead, 1934, p. 214, tradução nossa). As duas categorias enredam, por conseguinte, retornar ao equilíbrio e adaptar-se novamente ao ambiente social após uma experiência – situação em que ambos se afetam recíproca e reflexivamente.

A emergência do *self* implica a preexistência de um grupo no qual indivíduos se encontram em interação. O indivíduo é membro da comunidade e também é parte dela, dotado de uma hereditariedade e de uma posição social particulares que lhe permitem ser diferenciado de qualquer outro alguém. O *self* aparece,

dessa maneira, na relação do indivíduo com os membros do grupo ao qual ele pertence (Mead, 1934).

Ao falarmos de processo interacional, é importante ressaltarmos, juntamente com França (2007, p. 2), que “a presença de estímulos e respostas em uma interação não é suficiente para que haja comunicação”. A contribuição que Mead (1934) nos oferece para refletirmos sobre o processo comunicativo – apesar de essa não ser sua preocupação primeira, mas seu principal eixo de explicação –, diz respeito à presença de gestos conscientes nas conversações. Os indivíduos que participam conjuntamente do ato de comunicar são conscientes da conversação que estabelecem entre si, “precisamente porque essa significação aparece em sua experiência e que a consciência dessa significação implica tal aparição” (Mead in França, 2007, p. 3).

Tendo isso em mente, cabe perguntar: interagir é comunicar? A resposta não é tão simples e direta, como podemos imaginar. Um modo de compreensão que oferecemos, de acordo com a corrente que temos embasado nossos argumentos, é que toda interação simbólica é comunicativa. A dimensão simbólica da interação, pela via do Interacionismo Simbólico, implica em considerar uma dinâmica entre interlocutores que é mediada pela linguagem (não apenas verbal). Interlocutores que são conscientes uns dos outros e que, por meio de sua inteligência reflexiva (Mead, 1934), são capazes de incorporar o outro durante a ação (comunicativa) e com eles negociarem sentidos.

O *self*, como pontua a França (2008), não é apenas uma construção social, ao que se refere a importar um modelo do exterior para o interior, mas resulta do confronto. Em outras palavras, a vida social solicita de seus membros uma personalidade social que lhes serve de orientação e avaliação para suas ações. Desse modo, a *sociedade* – termo e conceito desenvolvido por Mead (1934) – não é um todo externo e transcendente aos indivíduos, “mas um contexto objetivo de ação; ela existe através da atividade cooperativa de seus membros, dos atos e trocas efetuadas em comum” (França, 2008, p. 74).

Podemos dizer, assim, que o *self* se encontra em constante produção, experimentação e procede da constante experiência entre os sujeitos. O *self* se torna possível apenas pela intervenção do *espírito* – inteligência reflexiva do animal humano, que “aparece quando o organismo é capaz de apontar significado aos outros e a si mesmo” (Mead in França, 2007, p. 5).

O espírito emerge, segundo França (2007), pela comunicação, por meio da conversação de gestos conscientes e significantes, em um processo ou contexto social.

Considerações finais

Se assumirmos que a forma de uma composição musical em geral é análoga à estrutura da comunicação americana, as variantes particulares da música (por exemplo, uma sinfonia, um concerto, etc.) podem ser concebidas como análogas às estruturas comunicativas especiais (por exemplo, uma psicoterapia). [...] A diferença entre essas duas estruturas é que a composição musical possui uma partitura explícita, escrita e conscientemente aprendida e repetida. A "partitura" da comunicação não é formulada por escrito e, em certa medida, é aprendida inconscientemente. (Schefflen, 1973, p. 181, tradução nossa).

Apreendemos de nossa exposição que os sujeitos em comunicação são sujeitos em relação, em negociação simbólica, em mútua afetação e compartilhamento. O ato interacional é mediado pela linguagem, pelos gestos significantes, que servem de estímulo recíproco para os agentes e pares do processo comunicativo. Nessa perspectiva, comunicar é uma prática autoconsciente e consciente do outro, da "diferença que faz a diferença" – citando o pragmatista William James.

Durante esse embate com o outro, no decorrer da experiência, então, incorporamos aquele que não é nós mesmos para que possamos nos tornar e ser quem somos. Levamos o outro em consideração em nossa ação comunicativa, menos em uma relação de estímulo-resposta tomada em sua linearidade do que a circularidade e imprevisibilidade desse processo. A alteridade, portanto, é inerente à comunicação. Somos formados nas relações sociais. São elas que nos permitem experimentar, constante e sucessivamente, nós mesmos e nos possibilitam modular em tom maior ou menor o *self*. Por essa via, a interação é um composto de fases sucessivas; ela se dá no presente, mas convoca um passado e projeta um futuro – possibilidades do que está para acontecer.

Ao retomarmos o modelo orquestral como metáfora para a compreensão do processo comunicativo, tal como sugere a epígrafe desta seção, compreendemos que a orquestra é formada, os instrumentos são afinados, a partitura deixa de ser pré-concebida e os músicos começam a tocar espontaneamente, atentos ao que os outros instrumentistas estão executando.

Uma sinfonia é composta conjuntamente no momento de sua execução. Em alguns momentos percebemos um solo, em outros, duetos, trios, quartetos, quintetos, uma música com diferentes timbres. Uma polifonia que muitas vezes é atravessada por ruídos. Uma experiência que segue até sua completude, mas não seu fim. Uma relação estabelecida entre sujeitos que se aperfeiçoam ao longo de cada compasso, cada um no ritmo acordado. Aplaudimos de pé e ficamos na expectativa, certos de que novamente ouviremos a orquestra.

Referências

- BLUMER, H. 1980. A natureza do interacionismo simbólico. In: D.C. MORTENSEN. *Teoria da Comunicação: textos básicos*. São Paulo, Editora Mosaico, p. 119-138.
- CEFAÏ, D.; QUÉRÉ, L. 2006. Naturalité et socialité du self et de l'esprit. In: G.H. MEAD. *L'esprit, le soi et la société*. Paris, Presses Universitaires de France, p. 1-90.
- DAWSEY, J.C.; RODRIGUES, H. 2005. Victor Turner e antropologia da experiência. *Cadernos de campo*, 13(13):163-176. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/da/arquivos/publicacoes/cadernos_de_campo/vol13_n13_2005/cadernos_de_campo_n13_163-176_2009.pdf> Acesso em: 24/06/2011.
- DEWEY, J. 1896. The Reflex Arc concept in Psychology. *The Psychological Review*, 3(4):357-370.
- DEWEY, J. 1980. Natureza, comunicação e significado. In: J. DEWEY. *Experiência e natureza; Lógica: a teoria da investigação; A arte como experiência; Vida e educação; Teoria da vida moral*. São Paulo, Abril Cultural, p. 29-52.
- DEWEY, J. 2010. *Arte como experiência*. São Paulo, Martins Fontes, 646 p.
- FRANÇA, V.R.V. 2007. Contribuições de G.H. Mead para pensar a comunicação. In: Encontro Anual da COMPÓS, XVI, Curitiba, 2007. *Anais...* Curitiba, 1:1-16. Disponível em: http://www.compos.org.br/data/biblioteca_219. Acesso em: 24/06/2011.
- FRANÇA, V.R.V. 2008. Interações comunicativas: a matriz conceitual de G. H. Mead. In: A. PRIMO; A.C. OLIVEIRA; G. NASCIMENTO; V.M. RONSINI (Orgs.). *Comunicação e Interações*. Porto Alegre, Sulina, p. 71-91.
- FRANÇA, V.R.V. 2010. Impessoalidade da experiência e agenciamento dos sujeitos. In: C. GUIMARÃES; B. LEAL; C. MENDONÇA (Orgs.). *Entre o sensível e o comunicacional*. Belo Horizonte, Autêntica, p. 39-54.
- JOAS, H. 1999. Interacionismo simbólico. In: A. GIDDENS; J. TURNER (Orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo, Ed. Unesp, p. 127-174.
- LAGE, L.R.; SALGADO, T.B.P. 2011. Por uma abordagem pragmatista dos acontecimentos. Entrevista com Louis Quéré. *Revista Eco Pós*, 14:176-183. Disponível em: <http://www.pos.eco.ufrj.br/>

- ojs-2.2.2/index.php?journal=revista&page=article&op=viewFile&path%5B%5D=449&path%5B%5D=467. Acesso em: 21/06/2012.
- MEAD, G.H.; MORRIS, C.W. 1934. *Mind, self, and society: from standpoint of a social behaviorist*. Chicago, University of Chicago Press, 440 p.
- POGREBINSCHI, T. 2005. A matriz filosófica do pragmatismo. In: T. POGREBINSCHI. *Pragmatismo: teoria social e política*. Rio de Janeiro, Relumé Dumarã, p. 23-72.
- QUÉRÉ, L. 1991. D'un modèle épistémologique de la communication a um modèle praxeologique. *Réseaux*, 46-47:69-90.
- QUÉRÉ, L. 2004. Behaviorisme et pragmatisme. Enquête et modes d'expérience chez G.H. Mead. In: B. KARSENTI; L. QUÉRÉ. *La croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*. Paris, EHESS, p. 289-316.
- QUÉRÉ, L. 2010. O caráter impessoal da experiência. In: C. GUIMARÃES; B. LEAL; C. MENDONÇA (Orgs.). *Entre o sensível e o comunicacional*. Belo Horizonte, Autêntica, p. 19-38.
- SCHEFLEN, A.E. 1973. *Communicational Structure: analysis of a psychotherapy transaction*. Bloomington, Indiana University Press, 378 p.
- TURNER, V.W. 1986. Dewey, Dilthey, and Drama: an essay in the Anthropology of Experience. In: E.M. BRUNER; V.W. TURNER. *The Anthropology of Experience*. Illinois, Illinois University, p. 33-44.
- WINKIN, Y. 2000. *La nouvelle communication*. Paris, Seuil, 390 p.

Submetido: 08/02/2012

Aceito: 05/07/2012