

REALISMO E O PROBLEMA DA AGÊNCIA*

Margarer S. Archer

Resumo

O problema central ao se teorizar sobre agência diz respeito a como conceituar o agente humano como alguém que é parcialmente formado por sua socialidade, mas que também tem a capacidade de transformar parcialmente sua sociedade. A parte preliminar deste artigo procura mostrar como dois modelos deficientes de ser humano, um super-socializado e outro sub-socializado, seqüencialmente dominaram a teoria social desde o Iluminismo, assim como indicar suas deficiências para a teorização social. O restante do artigo busca, a partir do realismo social, construir uma melhor concepção de homem, atribuindo à humanidade (I) prioridade temporal, (II) autonomia relativa e (III) eficácia causal em relação aos seres sociais que nos tornamos, assim como levar em consideração os poderes que a reflexão e ação transformativas da humanidade trazem ao seu contexto social.

Abstract

The central problem about theorizing agency is how to conceptualise the human agent as someone who is both partly formed by their sociality, but also has the capacity partly to transform their society. The preliminary part of this paper seeks to show how two defective models of the human being, an oversocialized and an undersocialized one, have sequentially dominated social theory since the Enlightenment, and to indicate their deficiencies for social theorising. The bulk of the paper attempts to substitute a better conception of man, from the perspective of social realism, which grants humankind (I) temporal priority, (II) relative autonomy, and (III) causal efficacy, in relation to the social beings that they become and the

• Tradução de Cynthia Hamlin (UFPE), revisão de Rosane Alencar (UFPE).

powers of transformative reflection and action which they bring to their social context

Introdução

O problema central ao se teorizar sobre agência diz respeito a como conceituar o agente humano como alguém que é parcialmente formado por sua *socialidade* (*sociality*), mas que também tem a capacidade de transformar parcialmente sua sociedade. A dificuldade é que a teorização social tem oscilado entre estes dois extremos. Por um lado, o pensamento Iluminista promoveu uma concepção de homem) sub-socializado, isto é, de um homem cuja constituição humana não é absolutamente devedora da sociedade, sendo, portanto, um estrangeiro (*outsider*) auto-suficiente que simplesmente operava em um ambiente social. Por outro lado, existe uma visão mais tardiamente desenvolvida, mas não menos difundida, de um homem "super-socializado" e cujas características, excetuando-se as biológicas, são talhadas e moldadas por seu contexto social. Ele toma-se, então, um "participante" (*insider*) tão dependente que não tem capacidade de transformar seu ambiente social.

Argumenta-se aqui que tanto o modelo sub-socializado, quanto o modelo super-socializado de humanidade representam fundamentos inadequados para a teoria social porque nos apresentam ou *umfazedor* auto-suficiente da sociedade, ou um produto social passivo, que *éfeito*.

A parte preliminar deste artigo procura mostrar como estes dois modelos defeituosos de ser humano sequencialmente dominaram a teoria social desde o Iluminismo, assim como indicar suas deficiências para a teorização social. O restante do artigo procura estabelecer uma melhor concepção' de homem a partir da perspectiva do realismo social, que atribui aos seres humanos: (I) prioridade temporal, (II) autonomia relativa e (III) eficácia causal em relação aos seres sociais que eles se tomam e aos poderes de reflexão transformativa que eles trazem aos seus contextos sociais.

¹ "Homem", especialmente "homem racional" era o termo corrente no pensamento Iluminista. Dado que é um pouco estranho retrospectivamente imputar uma linguagem mais inclusiva e que o uso de aspas seria uma fonte de distração, resolvi, relutantemente, utilizar o termo "homem", no lugar de humanidade, sempre que me referir a esta tradição, seus herdeiros, sucessores e adversários.

² Todos os argumentos apresentados aqui são desenvolvidos com mais detalhes em Margaret S. Archer, (no prelo), *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge, Cambridge University Press.

O homem da modernidade e o ser da sociedade

Dois modelos defeituosos de ser humano dominaram, seqüencialmente, a teorização social desde o Iluminismo. Estes modelos são imagens invertidas de si mesmos, já que um enfatiza **uma** auto-suficiência humana absoluta e, o outro, uma dependência social absoluta.

Em resumo, o Iluminismo permitiu a "morte de Deus" para lançar o Homem Titânico. Assim, a secularização da modernidade trouxe consigo uma aprovação humanista progressiva da auto-determinação humana, dos poderes das pessoas de conhecerem o mundo, dominarem seu ambiente e, assim, de controlarem seus próprios destinos, como se fossem a "medida de todas as coisas". Além de situar-se fora da natureza, como se fosse seu próprio senhor, o *Homem da Modernidade* também se situa fora da história, como um indivíduo solitário cujas relações com outros seres e com outras coisas não são, de forma alguma, constitutivas do seu *self*, mas meros acréscimos contingentes, separáveis de sua essência. Assim, o *self* moderno é universalmente pré-dado.

Herança da tradição Iluminista, o *Homem da Modernidade* era um modelo que despia o ser humano até que ele tivesse apenas uma propriedade, a de racionalidade instrumental, isto é, a capacidade de maximizar suas preferências através de relações entre meios e fins, de forma a otimizar sua utilidade. No entanto, este modelo de *homo economicus* não podia lidar com nossa normatividade ou afetividade, ambas intencionais, ou seja, dizem respeito a nossas relações com o nosso ambiente natural, prático e social. Estas relações não poderiam ser concebidas, nem mesmo de forma parcial, como constitutivas de quem somos. Ao contrário, o barganhador solitário, atomista e oportunista destacou-se como um modelo empobrecido de homem.

Das muitas coisas sociais que este modelo de homem não podia dar conta, encontramos fenômenos como: o comportamento coletivo voluntário, que leva à criação de bens públicos; o comportamento normativo, quando o *homo economicus* reconheceu sua dependência de outros para seu próprio bem-estar e, finalmente, sua solidariedade expressiva e sua disposição para compartilhar. Este modelo também não podia dar conta da capacidade humana crucial de transcender a racionalidade instrumental e de ter "preocupações últimas". Estas preocupações não são meios para nada além delas próprias, mas compromissos que são constitutivos de quem somos e uma expressão de nossas identidades. Quem somos é uma questão daquilo com o que mais nos importamos. Isto é o que nos torna seres morais. É apenas à luz de nossas "preocupações últimas" que nossas ações são ultimamente inteligíveis. Este "importar-se" com as coisas não pode ser empobrecido através de sua redução a uma relação instrumental entre meios e fins e que, supostamente, nos faria lucrar em relação a uma noção indeterminada

de "utilidade" futura! .

Este era, no entanto, o modelo de homem do qual se valiam os teóricos do contrato social, em política, os utilitaristas, na ética e na política social, e os liberais, na economia política. O *homo economicus* é um sobrevivente: ele não apenas sobrevive como o elemento central da microeconomia e como o herói do neo-liberalismo, mas também como um aventureiro colonialista que, nas mãos dos teóricos da Escolha Racional, procura conquistar a ciência em geral. Como Gary Becker define sua missão, "a abordagem econômica é uma abordagem abrangente que se aplica a todo comportamento humano" (Becker, 1976:8).

A ascensão do pós-modernismo durante as duas últimas décadas representou uma rejeição virulenta do *Homem da Modernidade*, culminando na dissolução do sujeito humano e em uma correspondente inflação da importância da sociedade. Este deslocamento do sujeito humano e esta celebração do poder que as forças sociais têm de talhar e de moldar, tem suas origens na visão Durkheimiana do ser humano como um "material indeterminado". Nas palavras de Lyotard (1984: 15), "um *self* não representa muita coisa"; na sequência de Rorty (1989: 185), "a socialização ... vai até o fundo". Atribuir à humanidade este *status* epifenomenal, necessariamente dissipa qualquer interesse real nas forças da socialização, como acontece com todas as versões de construtivismo social. As pessoas são, de fato, absolutamente desinteressantes se não possuem poderes pessoais que possam mudar as coisas.

O descentramento do conceito Iluminista de ser humano leva, então, a uma dissolução do *self*, que se torna caleidoscopicamente moldado pelo fluxo de contingências histórico-culturais. Referências ao ser humano tornam-se indefinidas na medida em que a contingência o priva de quaisquer propriedades ou poderes inalienáveis ou intrínsecos à humanidade. Conseqüentemente, para Foucault (1970: 387), "o homem seria apagado, como uma face desenhada na areia da praia".

O pós-modernismo reforçou massivamente a vertente anti-realista do idealismo na teoria social, fornecendo um lastro para o construtivismo social. Esta é a visão genérica de que os agentes humanos não apresentam poderes e propriedades emergentes, isto é, poderes e propriedades que derivam da relação entre os seres humanos enquanto pacotes orgânicos de moléculas e a humanidade, tal como gerada de uma rede de significados sociais". O modelo do *Ser da*

³ Para uma crítica do "modelo de homem" da Teoria da Escolha Racional, veja Archer, M.S. (2000) "Homo Economicus, Homo Sociologicus and Homo Sentiens", in M.S. Archer e J.Q. Titter (eds.) *Rational Choice Theory: Resisting Colonization*. Londres, Routledge.

⁴ O melhor exemplo deste modelo é apresentado no trabalho de Rom Harré. O *leitmotif* de seu construtivismo social é a afirmação seguinte: "Uma pessoa não é um objeto natural, mas um artefato cultural" (Harré, 1983: 20).

Sociedade deriva da contribuição do construtivismo social para o debate, que concebe todas as nossas propriedades e poderes como dados pela sociedade, desconsiderando nossa constituição biológica. Desta perspectiva, existe apenas um particular sem profundidade, não-estratificado ou dotado de poderes: a pessoa humana, que é um local ou um ponto de vista literal. Para além disto, nossa identidade (*selfhood*) é uma ficção gramatical, um produto da aprendizagem do domínio do pronome da primeira pessoa e, portanto, simplesmente uma teoria do *self* que é apropriada da sociedade. O construtivismo confunde o *conceito de self* com o *sentido de self* não somos nada além daquilo que a sociedade nos faz, e a sociedade nos faz através de nossa adesão à conversação social. O Ser da Sociedade empobrece a humanidade ao subtrair identidade (*selfhood*), reflexividade, pensamento, memória, emoções e crenças de nossos poderes, atribuindo todas estas coisas ao discurso da sociedade.

O que leva os atores a agir, tornou-se agora uma questão urgente no construtivismo porque a resposta não pode nunca ser dada em termos das próprias pessoas, dado que elas não têm nem os recursos humanos para alcançar seus próprios objetivos, nem a capacidade de avaliar aquelas razões que não fazem parte do contexto social. Com efeito, isto significa que o agente dos construtivistas só pode ser movido por aquelas razões que são *apropriadas* da sociedade, sendo, portanto, basicamente um *convencionalista*. O construtivismo é incapaz de explicar porque algumas pessoas buscam mudar as regras da sociedade, e relutante em conceder que esta busca se origina nas próprias pessoas, devido às suas próprias preocupações que são, por sua vez, forjadas no espaço entre o *self* e a realidade como um todo.

A necessidade de **um self** realista

Da perspectiva realista, a deficiência central destes dois modelos refere-se à negação básica de que *a natureza da realidade* como um todo faz diferença para as pessoas que nos tornamos, ou mesmo para o processo de nos tornamos pessoas. O *Homem da Modernidade* é pré-formado, e sua formação, isto é, a emergência de suas propriedades e poderes, não depende de suas experiências do mundo. De fato, o mundo só pode chegar a ele filtrado por uma racionalidade instrumental que é acorrentada a interesses cuja gênese é misteriosa. A formação das preferências foi mantida obscura desde as "paixões" de Rume, até os objetivos otimizados do ator racional contemporâneo. O modelo é *antropocêntrico* porque o homem age no mundo, mas o mundo não age no homem, exceto ao anexar riscos e custos ao desempenho de seus objetivos pré-formados. Em resumo, ele é fechado a qualquer experiência da realidade que possa torná-lo fundamentalmente

diferente daquilo que ele já é.

De maneira semelhante, o *Ser da Sociedade* também é um modelo que proíbe qualquer relação direta com a realidade. Aqui, o mundo como um todo vem às pessoas como se "peneirado" por uma parte do mesmo, a "conversação social". Sua própria noção de *self* é meramente uma teoria apropriada da sociedade, e o que as pessoas fazem do mundo é uma questão de permutas sobre aquelas apropriações. Mais uma vez, este modelo separa o homem de qualquer experiência da realidade, experiência esta que poderia tomá-lo fundamentalmente diferente daquilo que o discurso social faz dele. A sociedade é a grande guardiã da realidade e, portanto, tudo o que nos tomamos é dado pela sociedade, uma vez que é mediado por ela.

O que se perde, em ambas as versões, é a noção crucial de experiência da realidade; que a maneira de ser do mundo pode afetar a nossa maneira de ser. Isto porque tanto o antropocentrismo, quanto o sociocentrismo são duas versões da "falácia epistêmica" segundo a qual aquilo que se concebe sobre a realidade, seja esta concepção cortesia da racionalidade instrumental ou do discurso social, é substituído por aquilo que o mundo é de fato. O realismo não pode endossar a "falácia epistêmica", devendo insistir que a maneira como o mundo é tem um efeito regulativo, tanto naquilo que fazemos dele, quanto naquilo que ele faz de nós. Estes efeitos são independentes de nossa capacidade de descrevê-los, assim como a gravidade já nos influenciava muito antes que pudéssemos conceituá-la.

Para o realista social, as relações entre a humanidade e o mundo são intrínsecas ao desenvolvimento de propriedades humanas que são, por sua vez, condições *necessárias* à própria vida social. Desta forma, estou estabelecendo um argumento transcendental em favor da necessidade de um "sentido de self" para a existência da sociedade. A continuidade da consciência, no sentido de um contínuo "sentido de self", foi estabelecida, inicialmente, por Locke⁵. Defendê-la, implica manter a distinção crucial entre o *conceito* evolutivo de *self* (que é de fato social) e um *sentido* universal de *self* (que não o é). Esta distinção tem sido defendida por certos antropólogos, como Marcel Mauss (1989: 3), para quem o •

⁵ Locke desenvolveu uma definição de continuidade da consciência que apresenta um apelo intuitivo considerável: uma pessoa era, para ele, "um ser pensante inteligente que tem [a faculdade de] razão e reflexão e que pode considerar ela própria como sendo ela própria, como a mesma coisa pensante em tempo e espaço diferentes" (Locke, xxvii, 2). Do bispo Butler em diante, tem-se construído tal continuidade da consciência exclusivamente em termos de memória para depois demonstrar-se que a memória, isoladamente, não pode assegurar uma identidade pessoal estrita (c.f. Williams, 1973). Uma defesa de uma definição neo-Lockeana modificada é fornecida por David Wiggins (1976), que preserva o *insight* original da de Locke.

sentido universal do "'self' (*Moi*) está presente em todos os lugares". Este elemento constante consiste no fato de que "nunca houve um ser humano que não tenha sido consciente de seu corpo e de sua individualidade, tanto espiritual, quanto física"(ibid.). No entanto, tem havido uma tendência persistente, nas ciências sociais, de se absorver o *sentido* ao *conceito*, creditando, assim, aquilo que é universal ao cultural.

A melhor maneira de se mostrar que a distinção deve ser mantida é através da demonstração de sua necessidade, isto é, de que um "sentido de self" deve ser distinto de variações sociais nos *conceitos de selves* porque a sociedade não pode operar sem que as pessoas tenham uma continuidade de consciência. Neste sentido, para que qualquer pessoa possa se apropriar de expectativas sociais, é necessário que elas tenham um *sentido de self* sobre os quais aquelas expectativas se imponham, de forma que elas possam reconhecer o que é esperado delas (caso contrário, as obrigações não podem ser internalizadas).

Assim, por exemplo, o indivíduo Zuni tem que intuir que seus dois nomes atribuídos, um para o inverno, outro para o verão, aplicam-se ao *mesmo self*, que é também o sucessor legítimo do ancestral que se considera como vivendo de novo no corpo de todo aquele que tem os seus nomes. A apropriação correta (por parte do indivíduo em questão para todas as estações) depende da continuidade da consciência, que é uma parte integral daquilo que expressamos através da noção de *self*. Nenhuma crença social generalizada na re-encarnação ancestral seria suficiente [para garantir a apropriação correta dos nomes], pois, a menos que exista um *self* que proclame "Eu sou *aquela* ancestral", a crença tida como geral revela-se como uma crença que não tem quem dela se aproprie! Tampouco a situação torna-se menos problemática através de uma referência vaga às "pressões sociais", no sentido de se desempenhar papéis, ou de se assumir responsabilidades genealógicas. Ao contrário, tal posição é incoerente na medida em que se reduz à idéia de que todos sabem que papéis devem ser desempenhados, mas ninguém tem um *sentido de self* suficientemente desenvolvido para sentir que tais expectativas se aplicam a eles. A consequência disto para a sociedade é que não se faz nada, pois, sem *selves* que intuem que as responsabilidades são suas e que eles também possuem expectativas, estas últimas apresentam toda a força da reclamação contida na frase: "alguém deve fazer alguma coisa sobre isto". Neste sentido, nenhuma versão de teoria da socialização pode funcionar em relação ao "material indeterminado" de Durkheim: os seres humanos têm que ser determinados por, pelo menos, um elemento, que é o fato de se auto-reconhecerem como os mesmos seres ao longo do tempo. Em outras palavras, a sociedade Zuni apóia-se em um *sentido de self*, ainda que os *conceitos do self* na cultura Zuni sejam diferentes dos nossos.

Reforçando o argumento transcendental, deve-se notar que ambos os

modelos sociológicos empobrecidos de agência humana examinados anteriormente dependem de uma continuidade da auto-consciência que eles não levam em conta. Mesmo o "Ser da Sociedade" precisa deste *sentido de self* para que o agente saiba: que as obrigações sociais dizem respeito a ele, e não que são expectativas difusas; que, quando as expectativas tornam-se contraditórias, é ele quem deve exercitar sua criatividade e que esta criatividade não pode ser estabelecida pela consulta ao cânone discursivo. Atuações sem roteiro, que mantêm a sociedade coesa, implicam um agente ativo, suficientemente consciente de si mesmo, que reconheça sua obrigação de desempenhar seus papéis e de escrever seu próprio roteiro para dar conta da ocasião. De maneira semelhante, este sentido contínuo de que somos um e o mesmo ser ao longo do tempo é indispensável ao "Homem da Modernidade". Este modelo também necessita deste *sentido de self* para que possa buscar suas preferências de maneira coerente, pois ele deve saber tanto que aquelas são suas preferências, quanto como está se saindo na maximização das mesmas.

No entanto, estou fazendo aqui uma afirmação adicional que não é aceitável a todos aqueles que podem endossar o argumento transcendental. Para ser precisa, a adição consiste em estabelecer que o sentido de *self* da humanidade emerge de nossas práticas expressas na realidade e, assim, que é irreduzível à nossa *socialidade*.

A primazia da prática na emergência da auto-consciência

A defesa da proposição acima depende da natureza fundamentalmente personificada da humanidade, isto é, das propriedades e poderes dos seres humanos que emergem através das nossas *relações* com o mundo. Tais propriedades não podem ser estreitamente concebidas como "sociedade", menos ainda como "linguagem", "discurso" ou "conversação". Também não podem ser consideradas inatas. A auto-consciência deriva de nossas *práticas personificadas* na realidade, e personificação necessariamente se refere a propriedades humanas que não são sociais. A primazia atribuída à *prática*, faz com que o emergente *sentido de self* seja independente de se "unir à conversação da sociedade": muito embora a

⁶ É interessante que Wittgenstein não possa ser imediatamente colocado entre os dissidentes, pelo menos a julgar por um comentário que ele fez em uma carta a Bertrand Russell: "como posso ser um estudioso da lógica antes de ser um ser humano"! (Wittgenstein, 1994). Tal interpretação deve ser compatível com as idéias de Cyril Barrett (1991), mas, provavelmente, contestada por David Bloor (1983).

aquisição da linguagem possa estar ocorrendo, ela é a variável dependente. Dado que a aquisição de um *sentido de self* implica em práticas, então ela também envolve trabalho no mundo. Isto é o que diferencia este processo do caráter pré-dado do "Homem da Modernidade". Dado que ela emerge no *nexus* de nossos encontros personificados com o mundo, ela também se diferencia do "Ser da Sociedade".

Existem quatro argumentos principais que justificam a atribuição de primazia à prática na emergência do *sentido de self* que é transcendentalmente necessário para a sobrevivência do sujeito e para a existência da sociedade. Ao enumerá-los, também estarei estabelecendo as condições empíricas que preenchem o requisito transcendental ao mostrar *como* nosso *sentido de self* antecede nossa socialidade. Todas elas dependem da maneira pela qual somos constituídos, da maneira como o mundo é e da necessidade da interação entre nós e o mundo desde o primeiro dia de nossas vidas.

1. O argumento mais fundamental em favor da primazia da prática em relação à linguagem consiste em simplesmente chamar atenção para nossa natureza animal e para o fato de que um *sentido de self* contínuo tem que ser atribuído aos animais superiores, não podendo, portanto, ser originariamente lingüístico. Especificamente, a aprendizagem da distinção *self-outro* é pressuposta na prática de todos os animais (normais) ao se comportarem (*navigate*) em seus ambientes naturais. Mesmo Durkheim, que também queria conceber o *self* como um "material indeterminado" à espera de impressões da sociedade, aceitou o fato de que todos os animais, inclusive nós, têm a capacidade de operar "distinções rudimentares no fluxo da experiência" (Durkheim, 1968: 147), caso contrário não poderiam se mover (*navigate*) em seu ambiente natural. No entanto, um comportamento bem sucedido pressupõe noções da própria forma e limite corporal do animal; de suas principais capacidades enquanto corpo; das principais propriedades de outras entidades, tais como solidariedade/penetrabilidade; das propriedades relacionais entre o animal e outras entidades, como proximidade/distância. A movimentação é predicada sobre um sentido do *self* corporal e sobre uma diferenciação entre o *self* e outras coisas do ambiente. Além do mais, estar se comportando (*navigating*) implica não apenas consciência de o estar fazendo, mas também intencionalidade. Negar tal fato em relação ao animal que persegue sua presa, ao abutre que voa em círculos, ou ao gato doméstico, pacientemente postado em frente ao buraco do rato, é considerar seu comportamento inexplicável. Mesmo que o peso da explicação seja transferido para (supostos) "instintos" inatos, um instinto ainda deve ser intencionalmente especificado antes que possa ocorrer no mundo: o cão deve estar consciente de que deve dar a volta na árvore para alcançar o coelho. Auto-consciência corporal e ação causal intencional são coisas que compartilhamos com as espécies animais superiores, portanto, não podem ser fruto da sociedade.

Argumentos como o de Harré, segundo o qual os seres humanos, enquanto animais corporais, têm que esperar pela sociedade para que possam apropriar-se de uma teoria do *self*, envolve a introdução de uma ruptura radical entre o *homo sapiens* e outras espécies. Contrariamente a isto, Merleau-Ponty forneceu-nos uma exposição dos encontros ambientais/corporais através dos quais naturalmente aprendemos a distinguir entre objeto/objeto, sujeito/objeto e sujeito/sujeito, nesta ordem. Tal perspectiva considera e enfatiza as relações de continuidade entre as espécies no sentido de priorizar as práticas que incutem as distinções acima e das quais a aprendizagem de uma linguagem referencial depende. Isto é feito ao nos incluir no vasto mundo da natureza, e não nos limites estreitos da sociedade.

2. O trabalho empírico de Piaget situa-se contra aqueles que inverteriam a seqüência acima, sustentando que (a) a aquisição de um sentido de *self* depende do domínio do pronome da primeira pessoa, "Eu", e que (b) os princípios lógicos fundamentais de identidade e não contradição implicados no uso correto da distinção "Eu/não Eu" são dádivas lingüísticas. O trabalho de Piaget mostra que a linguagem não é o "grande divisor", pois existe uma primazia genuína da prática que produz conhecimento de maneira não discursiva e que subjaz à proficiência no mundo lingüístico.

Seu trabalho com crianças pré-lingüísticas mostra que o processo primário de "objetivação" depende da prática e, através dela, as identidades do *self* e a alteridade tornam-se progressivamente especificadas, dado que elas não são inatas (Piaget, 1967). Basicamente, o desenvolvimento de um sentido de *self* depende de nosso "descolamento referencial" de outros objetos. A conservação do objeto, que é a primeira forma de conservação (como quando um brinquedo que desapareceu é procurado debaixo do cobertor), marca o fim do egocentrismo. Ela aponta para o fato de que a capacidade de distinção entre o *self*, suas propriedades e poderes, por um lado, e outras coisas, suas propriedades e poderes, por outro, foi adquirida. Assim, o princípio lógico rudimentar de identidade é alcançado pré-lingüisticamente, através da atividade prática da brincadeira.

O princípio da não-contradição, do qual o pensamento e a comunicação dependem (incluindo-se o pensamento crucial de que "Eu" e "isto" são continuamente distintos), também depende da atividade prática. Isto é demonstrado através do trabalho de Piaget com crianças pequenas que começaram a falar, mas que ainda não adquiriram o domínio do princípio. Em seus experimentos de "conservação", que incluem derramar água em vasos longos e curtos, ele demonstra como o domínio teórico da não-contradição (isto é, de que a mesma quantidade de água não pode se tornar "maior" ou "menor", apesar das aparências em contrário) é desenvolvido e acelerado através da ação repetida de derramar efetuada pela própria criança. Isto implica o reconhecimento da natureza contínua do *self*, em toda a duração do experimento, como "empreendedor", assim como o

reconhecimento das propriedades duráveis das coisas através das ações das crianças sobre elas. O domínio do cânone básico da lógica é assim demonstrado como dependente da atividade: sem nossas práticas, não desenvolvemos a noção de uma identidade contínua de nós mesmos e de outras coisas, nem a noção (implícita) de que a compreensão de qualquer de suas propriedades e poderes dependem da obediência ao princípio da não-contradição. A grande contribuição de Piaget foi, portanto, a de haver demonstrado que as bases fundamentais do pensamento baseiam-se na prática, não na linguagem. E isto significa que o próprio uso da linguagem, dado que depende do cânone lógico para comunicar o pensamento, depende da atividade prática, e não o contrário.

3. Tudo isto é complementar ao princípio realista básico de que a linguagem só pode ser aprendida com referência à realidade, adquirindo significado a partir de sua relação com esta mesma realidade independente. Conseqüentemente, se a linguagem é aprendida referencialmente, deve haver algum acesso não-lingüístico à realidade, anterior à aquisição da linguagem. Em outros termos, a interação prática envolve o uso de capacidades sensório-motoras as quais, como Piaget argumentou, antecedem e determinam a emergência do conceito básico de objeto. Mesmo Saussure, frequentemente apontado como defensor da idéia de que as palavras adquirem seu significado através de suas relações com outras palavras, assumia a postura prática do passageiro ao designar um objeto como "o trem Paris-Genebra", na medida em que a posição do engenheiro não o possibilitaria considerar como o mesmo trem um que tivesse um motor diferente. O papel crucial da prática anterior também foi enfatizado no argumento de John Searle de que, sem ela, o significado de uma sentença radicalmente sub-determina o conteúdo do que é dito porque a mesma expressão literal será interpretada diferentemente em sentenças diferentes (por exemplo "*cail a cab*", "*a dose cail*" ou "*the doctor is on call*")⁷. A indeterminação só desaparece, e uma interpretação correta só é possível, porque "cada sentença é interpretada a partir de certas capacidades humanas (habilidades de se engajar em certas práticas, *know-how*, maneiras de se fazer as coisas, etc.) e tais capacidades estabelecerão diferentes interpretações, ainda que o sentido literal da expressão permaneça constante" (Searle, 1995: 197ss).

4. O quarto argumento diz respeito, especificamente, à natureza *contínua* do *sentido de self*. De acordo com a tradição neo-lockeana endossada aqui (Archer, 1995), *o self* é definido como o corpo mais a tal continuidade de consciência, uma definição que não depende de nossas relações sociais. Necessariamente, nosso sentido contínuo de permanecermos o mesmo *self* ao longo do tempo depende

⁷ Numa tradução livre, "chame um táxi", "errar (uma predição) por pouco" e "o médico está de plantão" [NT].

da memória. Sem o meu passado único e do qual me lembro, eu não teria a continuidade de consciência que me faz um ser humano particular, e isto me reduziria à passagem de um pacote orgânico pelo tempo, isento de qualquer singularidade além de sua identidade genética. Críticas à definição de Locke do sentido contínuo de *self* normalmente se baseiam no argumento de que existem falhas em nossa memória, freqüentemente grandes em pessoas com amnésia ou com danos cerebrais, e tal fato é interpretado como sinal de que nenhum de nós desfruta de continuidade temporal completa. No entanto, a definição de Locke baseia-se em memória *suficiente*, não em memória *perfeita*, e a neurobiologia moderna mostra que nenhum filósofo pode requerer memória perfeita.

O que a neurobiologia moderna mostra é que a memória é um processo ativo de seleção e remoção no qual *aprática* toma não-adaptativa qualquer noção de memória perfeita. Desta forma, nossa definição de continuidade não pode se basear em um tipo de memória que é contrafactual ao desenvolvimento humano e que seria contraproducente a ele (o engrama" ou sistema de "preenchimento de cartões"). Como Edelman (1987: 198ss) argumenta, os sistema de memória é plástico à experiência e está em processo contínuo de seleção relativamente aos desafios ou restrições colocados pelo ambiente. Obviamente, uma memória flexível com a habilidade de lembrar ou não, dependendo de condições ambientais, ofereceria mais benefícios adaptativos do que uma capacidade de lembrar de tudo. Para alguns, isto parece ter aberto a porta para uma psicologia discursiva, para a construção social da memória, de forma que a reconstrução e validação da lembrança é um processo público e coletivo, parte da "conversação da sociedade".⁹

No entanto, isto implica um excesso de confiança na memória declarativa verbal (nas orientações, correções e ênfases efetuadas na conversação). Contrariamente a isto, duas descobertas neurológicas sobre nossas memórias mais duráveis indicam que a chave para a lembrança é a *prática ativa*. Por um lado, memórias eidéticas (imagens visuais) declinam na puberdade, quando adquirimos critérios práticos de relevância para guiar a seletividade. Através da prática adulta nós selecionamos o que é relevante e nos comprometemos com a memória apenas com base naquilo que precisamos saber, como quando dirigimos para o trabalho

⁸ Mudança hipotética em um tecido neural postulada para dar conta da persistência de uma memória [NT].

⁹ Como Middleton e Edwards (1990, cap 2) afirmam, "no que concerne à memória, o objetivo não é especificar como supostos modelos mentais podem representar o conhecimento e a experiência, mas como as pessoas representam seu passado, como elas constroem versões dos eventos quando falam dos mesmos". Este objetivo é citado de maneira aprovadora por Harré(1998: 144).

no "piloto automático". Geralmente, a prática define o desenvolvimento neurológico desde o início, dado que este depende da atividade em sua organização. As propriedades das células cerebrais adaptam-se a circunstâncias ambientais, como quando se é criado no escuro ou em *habitats* que tenham apenas estímulos verticais. Estas adaptações no cérebro dependem das propriedades do ambiente, e não da conversação sobre estas propriedades, dado que os sujeitos dos experimentos em questão eram filhotes de gatos. Por outro lado, a primazia da prática é evidente em descobertas acerca da durabilidade da memória "procedural" (relativa a habilidades como nadar ou andar de bicicleta e que confirmam o dito popular de que "nunca se esquece" como fazê-los), comparativamente à fragilidade da memória "declarativa". A distinção entre uma memória "procedural" e uma memória "declarativa" toma-se clara a partir de evidências de que sujeitos com danos cerebrais podem não lembrar a palavra "bicicleta", mas podem andar em uma.

As memórias eidética e procedural derivam de nossas relações práticas com o ambiente natural e "arti-fatual" (*artifactual*) e são mais resistentes do que nossas memórias declarativas, que são lingüísticamente embasadas e adquiridas conversacionalmente. Juntas, as memórias eidéticas e procedural provêem recursos suficientes para que a memória defina nosso *self* como algo que está acima e além de nossa identidade corporal. Elas são, portanto, as maneiras modernas de se especificar o que um neo-lockeano quer dizer com condições suficientes para a continuidade de um *sentido contínuo de self*, que deriva da primazia da prática.

Finalmente, uma consideração moral: existe algo de muito preocupante no que diz respeito a uma abordagem do *self humano* que só considera a existência de um *self* muito tardiamente na vida, ao tomá-lo dependente da aquisição de habilidades sociais. Isto fundamentalmente coloca em questão nossas obrigações morais em relação àqueles que nunca adquiriram (ou perderam a capacidade de usar) a linguagem, ou àqueles que não podem relacionar-se socialmente. Não podendo ser qualificados como seres sociais, o que impede a conclusão de que eles não têm consciência de como são tratados, justificando, portanto, a anulação de nossas obrigações para com eles? Por outro lado, uma abordagem da auto-consciência colocada em termos de relações necessárias com o ambiente, que servem para demarcar o *self* do mundo através de sua inter-relação, apresenta a vantagem de que não necessitamos qualificar a socialidade do afásico, do autista ou do amnésico (ou de qualquer um de nós) *antes* de considerá-los indivíduos humanos.

A emergência da identidade pessoal

Demonstrou-se que a emergência de um *sentido contínuo de self* deriva de nossa localização no mundo, e não que ela depende de nossa socialidade, mas não se disse nada acerca de como nós, seja singularmente, seja como humanidade, agimos sobre o mundo. Até agora, lidei apenas com uma propriedade dos agentes: sua capacidade crucial de se reconhecer como o mesmo agente ao longo do tempo. Mas os agentes também se tornam portadores de outras propriedades e poderes emergentes que os tornam reconhecíveis como sujeitos que respondem diferentemente ao mundo e que agem no mesmo buscando mudá-lo. O próximo passo é, portanto, dar conta da emergência da *identidade pessoal* dos agentes, que deriva de suas interações com o mundo e suas ordens natural, prática e social. No entanto, a *identidade pessoal* depende da emergência anterior de um *sentido de self*, dado que este deve assegurar o fato de que as três ordens da realidade estão todas se impondo sobre o mesmo sujeito e que este sujeito sabe disso.

Fundamentalmente, a *identidade pessoal* é uma questão daquilo com o que nos importamos no mundo. Constituídos como somos, e o mundo sendo o que é, os seres humanos inelutavelmente interagem com as três ordens diferentes da realidade, a natural, a prática e a social. Os seres humanos têm, necessariamente, que estabelecer relações orgânicas, de trabalho e sociais, para que possam sobreviver e se realizar. Sendo assim, não podemos ser indiferentes às questões que estão enraizadas em nossas relações com as três ordens.

Nosso desenvolvimento emocional é parte desta interação porque as emoções expressam a influência de diferentes tipos de situação para nós. Em outras palavras, a ordem natural, a ordem prática e a ordem expressiva são objetos intencionais relacionados à emergência de três grupos distintos de emoção. Dado que as emoções são vistas como "comentários acerca das nossas preocupações", então a emotividade é nossa resposta reflexiva ao mundo. Um tipo particular de preocupação deriva de cada uma destas três ordens. As preocupações em questão são, respectivamente, o "bem-estar físico", relativo à ordem natural, a "competência performativa", relativa à ordem prática, e "auto-estima", relativa à ordem social.

- Na natureza, os seres humanos (e muitos animais) têm o poder de *antecipar* a influência das ocorrências ambientais em seu *bem-estar corporal*. A antecipação é a chave para a emoção. Nós sabemos quais as consequências do fogo ou da água gelada em nossos corpos e, somaticamente, isto é projetado como medo. Se não antecipássemos estas consequências, não haveria nada, a não ser a dor causada pelo evento. Dado que somos seres conscientes, é a partir desta interação entre circunstâncias ambientais e preocupações com o nosso bem-estar físico que podemos antecipar sua conjunção e lidar com ela como uma espécie de comentário emocional. A relação entre as propriedades do ambiente e de nossos

corpos físicos são suficientes para a emergência de emoções como medo, raiva, nojo e alívio.

- Na ordem prática, existe um grupo distinto de emoções que emergem de nossas relações sujeito/objeto e que dizem respeito a nossas *realizações práticas*. Estes grupos consistem de dois sub-grupos: frustração, tédio e depressão, por um lado, e satisfação, alegria, estímulo e euforia, por outro. A relação tarefa/agente é essencialmente uma relação do sujeito confrontando o objeto e aquilo que ocorre entre eles é conhecido apenas pelo sujeito. Cada tarefa traz suas próprias exigências sobre o agente, se é que uma performance capacitada será produzida. A tarefa carrega, assim, seus próprios padrões que dão ao agente *umfeedback* positivo ou negativo. Em outras palavras, as sensações de fracasso ou de sucesso são refletidas emocionalmente. Emoções positivas promovem a continuação da prática e emoções negativas predisõem à sua interrupção.

- Na ordem social, não podemos senão tornarmo-nos um sujeito entre sujeitos e isto vem acompanhado das "propriedades de referência ao sujeito" (como admirável ou vergonhoso) que expressam a importância da normatividade para as nossas próprias preocupações em sociedade. Genericamente falando, a mais importante de nossas preocupações é nossa auto-estima, garantida através de certos projetos (carreira, família, comunidade, clube ou igreja), cujo sucesso ou insucesso é considerado por nós como confirmação ou negação do nosso valor. É apenas porque investimos nestes projetos sociais que somos suscetíveis a sentir emoções (*emotionality*) em relação à avaliação normativa da sociedade no que diz respeito ao nosso desempenho destes papéis. Nosso comportamento é regulado por esperança e medo, ou seja, antecipações de aprovação/desaprovação social. Ser um simples portador de papéis não traz tais implicações emocionais - alunos que não baseiam sua valorização pessoal em seu desempenho escolar não são abatidos por reprovações escolares. Assim, são nossas próprias definições do que constitui auto-estima que determina que avaliações normativas são importantes o suficiente para que sejamos emotivos acerca delas.

No entanto, um dilema confronta todas as pessoas. Tal dilema surge porque cada pessoa recebe todos os três tipos de comentários emocionais sobre suas preocupações, originados de cada uma das ordens da realidade - a natural, a prática e a social. Dado que elas têm que viver e ser bem sucedidas em três ordens, simultaneamente, elas devem, necessariamente, de alguma forma e em alguma medida, dar conta dos três conjuntos de comentários. Isto é o problema delas. Nada garante que os três conjuntos de emoções de primeira ordem se encaixem de maneira harmoniosa e segue-se, portanto, que as preocupações às quais elas se relacionam não podem ser todas evocadas sem que surja conflito entre elas. Por exemplo, uma resposta evasiva aos sinais de medo físico podem comprometer a auto-estima ao produzir atos de covardia; a cessação de uma

atividade em resposta ao tédio, no domínio prático, pode comprometer o bem-estar físico; e a omissão como resposta à vergonha pública pode levar à perda de uma vida. Em outras palavras, atenção momentânea a comentários urgentes pode, literalmente, produzir gratificação instantânea de preocupações em uma determinada ordem, mas é uma receita para o desastre na medida em que não temos alternativa senão habitar as três ordens simultaneamente, e nenhuma das preocupações destas ordens pode ser suspensa por muito tempo. É apenas em ocasiões bastante raras que um comentário particular tem uma prioridade semi-automática, como no caso de se ter que escapar de um incêndio, fazer uma prova, ou casar.

Na maior parte do tempo, cada pessoa tem que desenvolver seu *modus vivendi* em relação às três ordens. Isto implica estabelecer um equilíbrio aceitável no seio de nossa trindade de preocupações inevitáveis. Este *modus vivendi* pode priorizar uma das três ordens da realidade, como no caso de alguém que diz "viver para sua arte", mas não pode negligenciar inteiramente as outras ordens. No entanto, precisamente que equilíbrio estabelecemos entre nossas preocupações, assim como o que, exatamente, aparece entre as preocupações de um indivíduo, constitui nossa identidade estrita como *pessoas particulares*. Em última análise, nossas *identidades pessoais* emergentes dizem respeito à maneira como priorizamos uma preocupação, no sentido de tomá-la nossa "preocupação última", e como subordinamos as outras preocupações a ela, ainda que as acomodando entre si. Isto porque, constituídos como somos, não podemos deixar de nos preocupar com a maneira como nos saímos nas três ordens da realidade. Uma vez que estas preocupações nunca podem ser exclusivamente sociais, e dado que o *modus vivendi* é estabelecido por um agente ativo e reflexivo, a *identidade pessoal* não pode ser a dádiva da sociedade.

Que todos temos preocupações nas ordens natural, prática e social, é inelutável, mas *quais* preocupações exatamente e *que* configuração as mesmas apresentam é uma questão de reflexividade humana. Nós refletimos sobre nossas prioridades, as avaliamos e, no processo, "transvalorizamos" ("*transvalue*") nossas .. emoções.¹⁰ O processo de se chegar a uma configuração que prioriza nossas "preocupações últimas" e acomoda outras a elas é tanto cognitivo quanto afetivo: ele implica tanto julgamentos de valor quanto uma estimativa de se nos importamos

10 O termo "transvalue", em inglês, é um neologismo e, como tal, não tem tradução. De forma a não alterar excessivamente o significado pretendido pela autora, optei por uma tradução bastante literal, mas o termo deve ser entendido no sentido de uma atribuição de valor que é estendida, ou que assume um movimento, para além do seu ponto de partida [N.T.].

suficientemente com elas a ponto de podermos viver com os custos e escolhas em questão. Somos passíveis de falha em ambos os casos, mas nossa luta por um *modus vivendi* entre nossos compromissos é um processo ativo de reflexão que ocorre a partir de um "diálogo interior". Neste processo, "testamos" nossos comprometimentos atuais ou nosso potencial em relação aos nossos comentários emocionais, que nos dizem em que medida podemos viver de forma condizente com tal ou qual tipo de compromisso. Dado que os comentários não serão unânimes, a conversação interna envolve a avaliação dos mesmos, a promoção de alguns e a subordinação de outros comentários, de tal forma que as preocupações últimas que sustentamos sejam também aquelas que acreditamos possível viver. Já que o processo é passível de correção (podemos tê-lo interpretado de forma errada, ou as circunstâncias podem mudar), a conversação é contínua.

Acredito que nossas "conversações interiores" são o fenômeno mais completamente negligenciado na teoria social, que nunca examinou o processo de reflexão que nos faz os sujeitos ativos particulares que somos. Comecei a investigar tal processo em termos de um diálogo interior entre o "Eu" ("I") que age, o "Você" futuro e o "Mim" ("Me") passado, como um processo que forja a *identidade pessoal* ao identificar o *self* como o ser-com-esta-constelação-de-preocupações.

Através deste ato de formação de identidade, uma nova fonte de relevância aparece. Agora interpretamos e articulamos preocupações à luz dos compromissos que nos definem, e isto traz consigo uma transformação do comentário emocional. Em resumo, nossos novos compromissos representam uma nova caixa de ressonância para as emoções. Por exemplo, se o casamento é uma das nossas preocupações principais, então uma oportunidade atraente para a infidelidade é agora também sentida como uma ameaça de traição; seu significado é o de uma *liaison dangereuse*, porque não somos mais capazes da simplicidade de uma resposta de primeira ordem. Nossas reações a eventos relevantes são emocionalmente transformadas por nossas preocupações últimas. Isto é reforçado porque nossos compromissos também nos levam a "transvalorizar" (*transvalue*) nossos passados: o vegetariano sente nojo de já ter gostado de um bife mal-passado e o "verde" internamente estremece por já ter vestido um casaco de pele. O efeito destes sentimentos retrospectivos gera um reforço positivo nos compromissos atuais, mas o mesmo processo atua prospectivamente pela simples razão de que nossas vidas se organizam em torno dos mesmos. Nós nos associamos a, e celebramos com, aqueles que compartilham nossos compromissos, e "desconforto" é o sentimento "transvalorizado" (*transvalued*) que nos separa daqueles com compromissos contrários. Por exemplo, feministas alegam desconforto em encontros predominantemente masculinos que buscam a correção política.

O *modus vivendi*, que depende de transvalorização durável e efetiva, é uma aquisição; não uma que possa ser alcançada imediatamente, e não uma que

possa, necessariamente, ser mantida. Para crianças e pessoas jovens, que indubitavelmente têm diálogos interiores, o estabelecimento de uma configuração estável de compromissos é virtualmente impossível porque elas ainda estão aprendendo acerca de si mesmas, do mundo e das relações entre os dois. A aquisição do *modus vivendi* também não representa certeza de maturidade. Alguns permanecem à mercê de seus impulsos de primeira ordem, flutuando de emprego em emprego, lugar em lugar e relação em relação. A flutuação significa uma ausência de *identidade pessoal* e o acúmulo de circunstâncias que dificultam a formação da mesma. A espiral descendente representada pela ausência de moradia ou pelo vício é descendente precisamente porque condena as pessoas à preocupação com a satisfação de comentários de primeira ordem - a próxima noite ou a próxima dose. Além disso, existem compromissos desestabilizados, resultantes de uma mudança nas circunstâncias, algumas das quais são previsíveis (por exemplo, no ciclo da vida), outras, devidas às contingências da vida em um sistema aberto (por exemplo, redundância involuntária). Estes são pontos nodais que favorecem uma reabertura radical da "conversação interna", mas para todas as pessoas, o diálogo é um monitoramento reflexivo contínuo de nossas preocupações, dado que nossos compromissos são provisórios e contém apenas a promessa de seus resultados: estão sujeitos a renovação ou revisão.

Esta exploração de nossa reflexividade focou nosso voluntarismo, porque todas as versões da visão "supersocializada" (o Ser da Sociedade) e da visão pré-programada (o Homem da Modernidade) violam nossos poderes pessoais de viver vidas significativas: elas desconsideram o poder da *identidade pessoal* de moldar nossas vidas em função daquilo com o que nos importamos e com o que nos comprometemos. No entanto, nós não fazemos nossa identidade pessoal sob circunstâncias que escolhemos, dado que nosso enraizamento na natureza, prática e sociedade é parte daquilo que ser humano significa. Especificamente, quando chegamos ao próximo estágio, o de examinar a emergência de nossas *identidades sociais*, temos que lidar com nossa colocação involuntária como *agentes sociais* e como isto afeta os *atores sociais* que alguns de nós podemos, involuntariamente, tornarmo-nos.

A emergência da identidade social

Identidade social é a capacidade de expressar aquilo com o que mais nos importamos em papéis sociais que nos capacitam a expressar nossas preocupações últimas. A emergência de nossos "*selves* sociais" é algo que ocorre na interface entre "estrutura e agência". É, portanto, necessariamente relacional, e para que seja propriamente relacional, deve-se reconhecer os poderes independentes das

"estruturas" e dos "agentes". Isto é o que é característico da abordagem realista social. Tal abordagem reconhece a existência das propriedades emergentes das pessoas (PEPs) e a realidade de propriedades estruturais e culturais emergentes (PEEs e PCEs), e percebe a emergência de *agentes* e *atores* como desenvolvimentos relacionais, ocorrendo entre os mesmos. De maneira oposta, o "*Ser da Sociedade*" concebe a "agência" como um epifenômeno da estrutura, enquanto que o "*Homem da Modernidade*" percebe a estrutura como um epifenômeno da "agência". Recapitulando, no realismo, os poderes humanos (PEPs) sobre os quais os poderes estruturais (PEEs) e culturais (PCEs) têm impacto, levando assim à emergência de "agentes" e "atores", são o sentido de *self* (*selfhood*) e a *identidade pessoal*.

De fato, o realismo implica diversos movimentos para que se possa dar conta da emergência dos sujeitos sociais, que devem, eles próprios, ser concebidos como estratificados. Eu lidei com os três estratos básicos em questão no capítulo 8 de *Realist Social Theory* ¹¹ (Archer, 1995), que podem ser resumidos como se segue:

1. Como a sociedade involuntariamente afeta o selfhumano, no sentido de diferenciar coletividades de *Agentes Primários*, em virtude de suas relações com recursos socialmente escassos.
2. Como *Agentes Primários* transformam-se coletivamente em *Agentes Corporativos* quando procuram transformar a sociedade; *Agentes Corporativos* sendo distinguidos por sua organização e articulação de objetivos.
3. Como a reprodução/transformação social (morfostase/morfogênese) afeta o arranjo de papéis existente e, portanto, o potencial de identidades sociais disponíveis para o desenvolvimento de *Atores Sociais*.

Tomados em conjunto, estes estratos geram o seguinte modelo estratificado de agência que, para qualquer indivíduo, desenvolve-se ao longo da vida:

0 Mundo do SelfHumano (*Human Seljhood*) ==> **Agente Social** ==> **Ator Social**
(Avós) (Pais) (Filhos)

Se a *identidade social* decorre da adoção de um papel e de sua personificação de uma maneira singular, e não simplesmente de sua reprodução, então parece que temos que apelar para a *identidade pessoal* para podermos dar conta daquele ou daquela que opera tal personificação de forma ativa. No entanto, aparentemente não podemos fazer tal apelo pois, ao que parece, em tal

¹¹ Aí foi traçada a emergência de "agentes primários", "agentes corporativos" e "atores".

perspectiva, a *identidade pessoal* não pode ser alcançada antes que a *identidade social* ocorra. De que outra maneira as pessoas poderiam avaliar suas preocupações sociais em relação a outros tipos de preocupações quando ordenando suas preocupações últimas? Da mesma forma, também parece que a obtenção da *identidade social* depende de alguém ter *identidade pessoal* suficiente para que possa personificar qualquer papel dado de maneira única. Este é o dilema.

A única saída é aceitar a existência de uma relação dialética entre as *identidades social e pessoal*. Entretanto, para que tal concepção seja mais do que um mero jogo de palavras, faz-se necessário arriscar a determinação de três "momentos" na relação (LP $\Leftrightarrow$ LS) que culmina em uma *síntese na qual tanto a identidade pessoal quanto a social sejam emergentes e distintas, embora tenham contribuído para a emergência e singularidade uma da outra*.

a) O primeiro momento é tomado como um momento no qual a identidade pessoal nascente governa a identidade social nascente (LP $\Rightarrow$ I.S). Ao se confrontar com uma escolha, digamos, a primeira decisão a ser tomada em relação ao futuro ocupacional de alguém, a pessoa deve se basear em que recursos? A resposta tem que ser: em sua experiência das três ordens da realidade, a natural, a prática e a social, ainda que, enquanto principiante, ela só possa "ensaiar" no que se refere à conversação interna acerca de tais ordens. Em primeiro lugar, sua experiência no domínio natural não é negligenciável. Através do jogo, esporte, viagem e atividades ao ar livre em geral, tal experiência é, pelo menos, extensa o bastante para que possa desempenhar um papel regulativo sobre aquilo que é buscado ou descartado quando se considera o arranjo de papéis ocupacionais. Meu filho mais velho, um explorador frustrado, chama isto de "vida fácil"! ; o mais novo, que sempre detestou andar de cavalo, nunca será surpreendido inscrevendo-se para o papel de administrador de estábulos. Em segundo lugar, e de forma semelhante, a interação constante na ordem prática proveu *feedback* positivo e negativo acerca dos tipos de atividades dos quais se pode derivar satisfação através da exposição a uma quantidade de atividades comuns tais como pintura, desenho, música, costura, mecânica, jardinagem, computação, prática religiosa, cuidado com crianças, culinária e arrumação doméstica. Em terceiro lugar, em seus papéis sociais involuntários, as crianças são seres reflexivos, e são elas que determinam qual das arenas que elas experimentaram poderão tornar-se o *locus* de sua auto-estima. A criança, e especialmente o adolescente, basicamente

12 O termo original é "*life in afleece*". "*Fleece*" é uma espécie de vestimenta usada em esportes de inverno, ou o material do qual tal vestimenta é feita. Neste sentido, a expressão em questão visa contrastar com "*life in a suit*" ou, numa tradução literal, "a vida num paletó". [N.T.].

se pergunta "eu quero ser assim?" ou, de maneira mais especulativa, eles se interrogam sobre que aspectos de um papel vale a pena ter e que aspectos eles gostariam que fossem diferentes para si? Em outras palavras, eles investigam não apenas seus próprios papéis involuntários, mas também os estilos de vida daqueles que os colocaram em tais papéis e quais elementos de tais estilos de vida são dignos de serem replicados e quais merecem ser rejeitados. "Eu gosto de estudar x, mas não quero ensinar" é uma conclusão freqüente de muitos estudantes de graduação.

O ponto fundamental é que não haveria processo algum a menos que a identidade pessoal nascente fornecesse algo para a tarefa de seleção de papéis. Caso contrário, estaríamos lidando com um procedimento inteiramente passivo de atribuição de papéis através da socialização.

b) Obviamente, suas escolhas preliminares são falíveis porque a informação crucial que falta diz respeito à experiência de se ter feito a própria escolha. No entanto, sem que se arrisque, não há forma de adquiri-la; mas no processo de aquisição, o próprio indivíduo sofre uma mudança. É por isto que é legítimo falar de um *segundo "momento", no qual a identidade social nascente afeta a identidade pessoal nascente* (LS $\Rightarrow$ LP). Todas as "primeiras escolhas" são experimentos, guiados pela identidade pessoal nascente, mas, neste ponto, os "termos e condições" de investimento pessoal em um papel, e a escolha de se identificar com o mesmo, também se tomam manifestos. Os candidatos devem se perguntar (internamente) se querem investir algo de si mesmos em seus empreendimentos experimentais no futuro. Reflexivamente, sua resposta ao endosso de tal identidade social pode ser "não" e, neste caso, sua escolha é corrigível; eles podem buscar uma fonte alternativa para sua identidade social. No entanto, no processo de experimentação, as pessoas terão sofrido certas mudanças objetivas e subjetivas. Subjetivamente, elas adquiriram algum grau de auto-conhecimento que terá impacto sobre suas identidades pessoais: elas são agora pessoas que *sabem* que se aborrecem com x, que se desiludem com y e que se sentem pouco à vontade com z. Objetivamente elas também mudaram, pois os custos de suas posições revisadas se alteraram, e "segundas escolhas" podem ser mais difíceis de se definir.

e) Quando os sujeitos encontram um papel social satisfatório, seja na primeira tentativa ou em tentativas subseqüentes, eles devem tomar uma decisão, nomeadamente, "quanto de mim estou disposto a investir nisto?". *Este é o momento de síntese entre identidade pessoal e identidade social, que assume a forma* (LP $\Leftrightarrow$ LS). Aqueles que experimentaram um papel o suficiente para desejarem tomar seus alguns dos interesses associados ao papel em questão também mudaram, na medida em que agora eles *sabem* que acham tais atividades interessantes. Eles muito literalmente perderam sua postura desinteressada porque agora percebem

sua auto-estima como constituída pela ocupação deste papel. No entanto, a maioria dos papéis são consumidores vorazes: não existem horas suficientes em um dia para se desempenhar o "bom" acadêmico, advogado, ou executivo, e um "bom" pai ou uma "boa" mãe pode envolver dedicação ao longo do dia. Isto significa que esta identidade social que se cristaliza domina a identidade pessoal?

Isto não pode ser o caso por três razões. Para começar, a maioria de nós desempenha diversos papéis sociais simultaneamente. Se todos eles forem "vorazes", então quem ou o que intermedia suas demandas? Se nós deixássemos isto de lado, como uma questão que é simplesmente definida pela força destas demandas que competem entre si, então teríamos, uma vez mais, definido a nós mesmos como sujeitos passivos. Em segundo lugar, se se assume que os próprios sujeitos intermediam tais demandas, então temos que nos perguntar quem exatamente está fazendo isto. A resposta só pode ser "uma pessoa". No entanto, se é de fato a pessoa que tem tais capacidades, então teríamos que concordar que, se ela tem a capacidade de "pesar" um papel em relação a outro, ela também pode avaliar seus compromissos sociais em relação a outros compromissos. A conversação interna *"adulta"*, sobre a qual se argumentou anteriormente, diz respeito exatamente a isto. Certamente, quando se considera o *portador* recente de um papel, informações novas e socialmente derivadas são incluídas no diálogo interno, mas tais informações são incluídas *em relação* às assertivas de outras preocupações correntes. Sua priorização e acomodação só pode ser trabalhada dialogicamente.

O resultado é uma identidade pessoal *no seio da qual* a identidade social foi determinada na vida de um indivíduo. A porção que cabe à identidade social pode ser grande ("ela vive para seu trabalho") ou pequena ("ela só faz isto pelo dinheiro"), mas não há nada que automaticamente assegure prioridade às preocupações sociais. É o indivíduo que atribui prioridade e, mesmo se as condições forem coercitivas a ponto de se encontrar boas razões para se devotar muitas horas a, por exemplo, um trabalho monótono, nada obriga os indivíduos a colocarem sua alma nisto. É a pessoa que coloca sua alma nas coisas e que age da maneira como age ao desempenhar o papel precisamente porque ela é a pessoa particular que se tornou. Ao conceder o fato de que precisamos de uma pessoa para desempenhar a personificação ativa, deve-se finalmente conceder que nossas identidades pessoais não são redutíveis a dádivas da sociedade. *A menos que* a identidade pessoal seja de fato concebida nestes termos, não existe uma maneira pela qual uma identidade social estrita possa ser adquirida. *No processo, nossa identidade social também se define, mas, necessariamente, como um sub-conjunto da identidade pessoal.*

Podemos agora representar esta aquisição de identidade pessoal como um processo de individuação progressiva, substanciada pelo ser humano auto-

consciente que emerge através da "primazia da prática". Este é o "Eu", cujo sentido de *self* contínuo é necessário ao longo do processo. O "Mim" é o *self*-como-objeto que, no passado do indivíduo, foi involuntariamente colocado no seio da distribuição de recursos da sociedade como um Agente Primário. O "Nós" representa a ação coletiva na qual o *self* se engajou, como parte da tentativa da Agência Corporativa de gerar a transformação social que, simultaneamente, transformou o arranjo de papéis restante, assim como a própria Agência Corporativa. Isto criou as posições que o "Você" pode adquirir, aceitar e personificar, tomando-se assim um Ator que possui uma identidade social estrita. Este processo pode ser resumido como se segue:

O "Mim" condicionado - Agente Primário

TI

T2

O "Nós" interativo - Agente **Corporativo**

T3

O "Você" elaborado - LP + LS

T4

conclusão: sendo humano

A análise precedente teve como objetivo assegurar um conceito de agente que fosse ativo e reflexivo, requerido pelo realismo; alguém que tenha as propriedades e poderes de monitorar sua própria vida, de mediar propriedades estruturais e culturais da sociedade e, assim contribuir para a reprodução ou transformação social. No entanto, o processo de ser humano é contínuo porque, ao longo da vida, nós continuamos a desempenhar nosso trabalho reflexivo. A conversação interna nunca é suspensa, raramente dorme, e continuamente monitora suas preocupações ao longo das infindáveis circunstâncias contingentes que encontra. Internamente, o sujeito está vivendo uma riqueza invisível que é avaliativa (e não calculadora, como no caso do "*Homem da Modernidade*") e meditativa (e não apropriadora, como no caso do "*Ser da Sociedade*"). O que este sujeito está fazendo é conduzindo uma avaliação incessante, no sentido de saber se aquilo o que ele em algum momento definiu como preocupação(ões) última(s) ainda pode(m) ser vivida(s) pelo sujeito. Isto no sentido em que a pessoa madura emergente continuamente re-inspeciona o "Eu", o "Mim" e o "Você" que têm sido parte de sua morfogênese pessoal, para depois aplicar seus poderes pessoais autônomos a fim de alcançar sua replicação ou transformação. No

processo, as pessoas ativamente contribuem para seu desenvolvimento pessoal contínuo e para a formação também contínua da realidade - natural, prática e social.

Que diferença esta concepção de agente ativo faz para o realismo social? Em resumo, o indivíduo, conforme apresentado aqui em sua singularidade concreta, tem poderes de monitoramento contínuo, tanto do *self*, quanto da sociedade. Tais poderes estão inteiramente fora do registro do "*Homem da Modernidade*", que permanece acorrentado à sua lista individualista de preferências. Paralelamente, tal sujeito também é capaz de criatividade autêntica, a qual pode transformar a "conversação da sociedade" de maneira radical, ou seja, de uma forma alheia ao "*Ser da Sociedade*", condenado a fazer permutações convencionalmente aceitáveis na mesma.

Referências Bibliográficas

- ARCHER, Margaret S. (1995), *Realist social theory: the morphogenetic approach*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. (2000), "Homo Economicus, Homo Sociologicus and Homo Sentiens", in M.S. Archer e J. Q. Tritter (eds.), *Rational choice theory: resisting colonization*. Londres, Routledge.
- BARRET, Cyril. (1991), *Wittgenstein on ethics and religious belief*. Oxford, Basil-Blackwell.
- BECKER, Gary. (1976), *The economic approach to human behaviour*. Chicago, Chicago University Press.
- BLOOR, David. (1983), *Wittgenstein, a social theory of knowledge*. Londres, MacMillan.
- DURKHEIM, Émile. (1968), *Les formes elementaires de la vie religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France.
- EDELMAN, G. (1987), *Neural Darwinism: the theory of neuronal group selection*. Nova Iorque, Basic Books.
- FOUCAULT, Michel. (1970), *The order of things*. Nova Iorque, Random House.
- HARRÉ, Rom. (1983), *Personal being*. Oxford, Basil-Blackwell.
- _____. (1998), *The singular self*. Londres, Sage.
- LOCKE, John. (s/d), *Essay II*, xxvii, 2.
- LYOTARD, Jean-François. (1984), *The postmodern condition*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

- MAUSS, Marcel. (1989), "A category of the human mind: the notion of person; the notion of self", in M. Carrlthers, S. Collins e Steven Lukes (eds.), *The category of the person*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MIDDLETON, D.; EDWARDS, D. (1990), *Collective remembering*. Londres, Sage.
- PIAGET, Jean. (1967), *The child's conception of the world*. Londres, Routledge e Kegan Paul.
- RORTY, Richard. (1989), *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SEARLE, John. (1995), *The rediscovery of the mind*. Cambridge MA, The MIT Press.
- WILLIAMS, Bernard. (1973), *Problems of the self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WIGGINS, David. (1976), "Locke, Butler and the stream of consciousness: and men as a natural kind". *Philosophy*, 51.