

MIAR

crossref

Diadorim



Faculdade Santo Agostinho

revista fsa



WZB
Wissenschaftszentrum Berlin
für Sozialforschung

latindex

Sumários.org
e-revist@s

www2.fsanet.com.br/revista

Revista FSA, Teresina, v. 11, n. 1, art. 19, p. 346-364, jan./mar. 2014

ISSN Impresso: 1806-6356 ISSN Eletrônico: 2317-2983

<http://dx.doi.org/10.12819/2014.11.1.19>

FUNDAMENTAÇÃO LINGUÍSTICA DO CONCEITO IDENTIDADE PESSOAL: CONTRIBUIÇÕES DE JÜRGEN HABERMAS PARA A PSICOLOGIA SOCIAL

LINGUISTIC GROUNDING OF THE PERSONAL IDENTITY CONCEPT: JÜRGEN HABERMAS'S CONTRIBUTIONS TO SOCIAL PSYCHOLOGY

José Umbelino Gonçalves Neto

Mestrando em Psicologia/Universidade Federal do Ceará

E-mail: jugno@gmail.com

Fortaleza, Ceará, Brasil

Aluísio Ferreira de Lima*

Pós-Doutor em Psicologia/Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Professor da Universidade Federal do Ceará

E-mail: aluisiolima@hotmail.com

Fortaleza, Ceará, Brasil

*Endereço: Aluísio Ferreira de Lima

Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Psicologia. Av. Universidade, 2762, Benfica, CEP: 60020-181, Fortaleza/CE, Brasil.

Editora-chefe: Dra. Marlene Araújo de Carvalho/Faculdade Santo Agostinho

Artigo recebido em 21/11/2013. Última versão recebida em 08/12/2013. Aprovado em 09/12/2013.

Avaliado pelo sistema Triple Review: a) Desk Review pela Editora-Chefe; e b) Double Blind Review (avaliação cega por dois avaliadores da área).

Apoio e Financiamento: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES.

RESUMO

Nesse trabalho que faz uma discussão das contribuições de Jürgen Habermas para uma fundamentação linguística e pós-metafísica do conceito identidade pessoal, se questiona inicialmente a tradição filosófica cartesiana e kantiana solipsista. Apresenta-se então a teoria de George Mead sobre o *Self*, que influenciou Habermas. Na sequência, apresenta-se a teoria habermasiana, na qual a identidade de alguém e sua autoconsciência se formam em contextos de interação, que exigem do indivíduo a capacidade de referir-se a si mesmo no uso da linguagem em primeira pessoa. Por fim, busca-se sintetizar o dois autores, refere-se que: identidade pessoal refira-se à percepção/concepção de si que se configura em operações linguístico-comunicativas de autorreferenciação, formando-se no uso da linguagem em primeira pessoa (tanto pela dimensão cognitiva quanto pela dimensão performativa da linguagem). Concluindo, assinala-se como as proposições desses dois autores podem oferecer importantes subsídios para a Psicologia Social, principalmente para os estudos acerca da identidade social.

Palavras-chave: Psicologia Social. Identidade Pessoal. Linguagem. George Herbert Mead. Jürgen Habermas.

ABSTRACT

A discussion about the contributions from Jürgen Habermas to a post-metaphysical and linguistic grounding on the concept of personal identity. Initially, it is questioned the solipsistic Cartesian and Kantian philosophical tradition. It is presented then George Mead's theory about the Self, which influenced Habermas. It is presented Habermas's theory, in which one's identity and self-awareness are formed in interaction contexts which demand from the individual the ability to refer to himself in the use of language in first person. A synthesis of the two authors is tried, where is proposed that: personal identity refers to the perception/conception of self that is configured in linguistic-communicative self-reference operations, been developed in the use of language in first person (as much for cognitive dimension as for performative dimension of language). Closing, it is assigned how the propositions of these two authors can provide important insights for social psychology, especially for social identity studies.

Keywords: Social Psychology. Personal Identity. Language. George Herbert Mead. Jürgen Habermas.

1 INTRODUÇÃO: A INTERSUBJETIVIDADE COMO PONTO DE PARTIDA

A relação do “eu” com o outro, o “não-eu”, o “si-mesmo” (em alemão: *Selbst, Selbstheit*; em inglês: *Self, Selfhood*), pode ser considerada uma questão de base para a discussão da constituição da identidade na Psicologia Social. Sendo assim, uma discussão sobre a intersubjetividade não pode deixar de ser feita numa pesquisa sobre identidade. Tal discussão envolve o papel do reconhecimento social na constituição da identidade, o que implica um ponto de vista que supera as teorias herdeiras da tradição moderna e, mais especificamente, das tradições cartesiana e kantiana. Deve-se buscar, pois, um entendimento não metafísico do conceito de identidade, ou melhor dizendo, na linha habermasiana, fundamentar um entendimento pós-metafísico sobre esse conceito.

Como bem observam Coelho Junior e Figueiredo (2004), a discussão contemporânea sobre a intersubjetividade toma o lugar e supera a tradição filosófica moderna que concebe o Eu como uma unidade auto-constituída, independente da existência de um Outro e de outros singulares e diferenciados. “Opõe-se também à clássica oposição sujeito/objeto, marca epistemológica do pensamento moderno, que fez com que a noção de intersubjetividade fosse recusada e considerada sem interesse, principalmente para teorias, como as psicológicas, que pretendiam ser ciência.” (COELHO JUNIOR; FIGUEIREDO, 2004, p. 10).

Dentre os estudos contemporâneos sobre o “eu”, a teoria de identidade de Antonio da Costa Ciampa (1987) entende a identidade humana como metamorfose em busca de emancipação. Esta teoria, trabalhada na perspectiva da Psicologia Social Crítica, veio sendo atualizada por estudos mais recentes como os de Juracy Almeida (2005) e Aluísio Lima (2010), os quais se fundamentam na reviravolta linguístico-pragmática defendida por Jürgen Habermas, inserindo-se, portanto, na tradição contemporânea que leva em conta a intersubjetividade como uma questão central. Assim, na perspectiva de Ciampa, Almeida e Lima, a identidade humana deve ser pensada sempre associada à questão do reconhecimento recíproco.

Nessa perspectiva, entende-se que o humano se humaniza no contato com os outros dentro de contextos sociais já constituídos. Como Habermas (1971/2010) afirma, o *saber-se a si mesmo* é gerado intersubjetivamente através das interações comunicativas. Almeida (2005) irá afirmar que a identidade “é aquilo que nos apresenta a nós mesmos, nos identifica para os outros ou que os outros veem, reconhecem (identificam) em nós” (p. 47). Segundo a observação do autor, questões de identidade como “quem sou eu?”, “quem é você?”, “quem é ele?” tendem a ter como respostas ora as qualidades, as habilidades, ou as atividades sociais

dos indivíduos, ora as suas raízes e seus vínculos, ora ainda suas características pessoais, seus traços de caráter. “Em seu uso corrente, as respostas servem para individualizar a pessoa, contrastando-a com as demais” (ALMEIDA, 2005, p. 47). Quanto a isso, “...dizer quem alguém é, é dizer que ele é ele, e não outro” (GONÇALVES NETO; LIMA, 2010, p. 93). O reconhecimento intersubjetivo na constituição da identidade é também reafirmado por Habermas, quando diz:

Distinguir-se a si mesmo dos outros deve ser algo reconhecido por esses outros. A unidade simbólica da personalidade, gerada e mantida através da auto-identificação, apóia-se, por sua vez, na pertença à realidade simbólica de um grupo, na possibilidade de se localizar no mundo desse grupo. (HABERMAS, 1976/1983, p. 70-71).

Numa perspectiva pós-metafísica e pragmatista é preciso superar a tradição cartesiana e kantiana que concebia a construção da identidade a partir da autorreferência de um sujeito que apreende a si mesmo cognitivamente e solipsisticamente, não levando em consideração o referencial de sua interrelação com os outros.

Em Kant, por exemplo, a identidade tem uma acepção diferente da trabalhada em uma Psicologia Social Crítica. Enquanto no campo filosófico Kant tece suas reflexões sobre o sujeito transcendental – na sua constituição apriorística e lógica, independente da natureza e dos fenômenos –, numa Psicologia Social Crítica deve-se refletir sobre o sujeito empírico, natural, histórico, que se constitui, necessariamente, na relação com outros.

Para o autor da *Crítica da Razão Pura*, a identidade do sujeito está na apercepção transcendental, a qual, *grosso modo*, consiste na consciência da unidade irreduzível do “eu penso”, ou, em outros termos, na consciência que o “eu pensante” tem de sua unidade numérica como único e mesmo. O sujeito kantiano tomaria consciência de si na apercepção ao notar seus próprios pensamentos como definidos e pensados por si. Assim, a apercepção seria a consciência de um eu, cujos pensamentos estariam referidos a si, como único e idêntico (Martins, 1998/1999).

A consciência do “eu” como ser pensante é a consciência de um e mesmo eu de todos os pensamentos; é a consciência de algo que “deverá ser representado necessariamente como numericamente idêntico” (A 107). Assim, só é possível ter pensamentos no modo em que tais pensamentos pertencem ao eu, daí a apercepção transcendental ser uma consciência de um eu, como sujeito de todos os pensamentos, idêntico numericamente. Para todos os pensamentos, só há um eu como sujeito do pensar, pois é o “eu” singular, como tema da pura apercepção, que define a forma do pensar, forma esta que temos no modo como o pensamento é pensado por um “eu” que só existe nisso, isto é, no fato de ele ter pensamentos: *é um eu que nasce nos pensamentos, por isso ele não é compreensível independente deles*

[grifo nosso]. Ao definir a “forma” dos pensamentos que ele pensa, tal “eu” define o modo como tais pensamentos serão vistos. *Trata-se, portanto, de um “eu”, “que acompanha em todo o tempo as representações na minha consciência e realmente com perfeita identidade [grifo nosso]”* (A 362-3). (MARTINS, 1998/1999, p. 78).

Seguindo as proposições de Jürgen Habermas, o que questionamos é a existência desse eu transcendental – uma unidade de consciência auto-fundada, auto-determinada e auto-determinante. Num pensamento pós-metafísico, mostra-se como mais coerente fazer referência ao eu empírico, fundado e determinado pela natureza e pela cultura – entendendo, pois, o ser humano como espécie animal, que passou por um longo processo de evolução e seleção natural, com o decorrente desenvolvimento de sua específica e complexa estrutura corporal, que lhe deu condições, inclusive, para desenvolver a fala, a comunicação e agir no mundo com palavras na relação com os pares.

2 SOBRE A FORMAÇÃO DO SELF EM MEAD: A EXPERIÊNCIA DE SI-MESMO ATRAVÉS DA COMUNICAÇÃO

Antes de apresentar a teoria habermasiana, julgamos importante trazer as considerações teóricas de G. H. Mead, uma vez que este último foi uma importante influência para Habermas. Aliás, Habermas chega a dizer que “a única tentativa promissora de apreender conceitualmente o conteúdo pleno do significado da individuação social encontra-se na psicologia social de G. H. Mead” (HABERMAS, 1988/2002). Assim, entender Mead ajudará a entender porque as proposições de Habermas consistem numa perspectiva pós-metafísica.

George Herbert Mead (1863-1931) é dono de uma vasta produção teórica, sendo considerado um dos principais filósofos pragmatistas das décadas de 1920-30 e um dos mais influentes psicólogos sociais behavioristas desse período nos Estados Unidos. Foi professor de Filosofia e Psicologia na Universidade de Chicago, colega de John Dewey, Charles S. Pierce e William James e interlocutor de psicólogos como John B. Watson, Charles Cooley, Charles Morris e Jacob R. Kantor. Durante sua vida, Mead publicou dezenas de artigos em diferentes periódicos nas primeiras décadas do século XX, mas seus livros só vieram a ser editados por seus alunos e publicados postumamente. Dentre essas obras, destaca-se o livro *Mind, Self and Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist*, editado por Charles Morris, publicado em 1934. Neste livro, Mead aborda temas como o ponto de vista de um behaviorismo social sobre os eventos privados, uma abordagem comportamental à interação

social, à linguagem, à mente e ao *Self*, além do desenvolvimento da sociedade com foco nas funções do pensamento e da comunicação nas relações sociais.

Curiosamente, apesar de sua importância para a psicologia, Mead é um autor mais comentado do que diretamente lido (SASS, 2004; SOUZA, 2006). Nas linhas que seguem iremos apresentar suas contribuições teóricas a partir de nossa leitura e tradução de seus textos. Ao mesmo tempo, iremos apresentá-lo com à luz da nossa apropriação teórica de seus textos, seguindo nosso objetivo de nele encontrar um referencial pós-metafísico para o conceito de identidade.

Compreendendo a linguagem e a subjetividade em termos comportamentais, Mead (1934) coloca que o desenvolvimento do *Self* (a identidade, a noção de si mesmo, ou a autoconsciência) de um indivíduo depende fundamentalmente do processo linguístico. Afirma que o *Self* é algo que se desenvolve, não é algo que inicialmente já estava ali no organismo fisiológico desde seu nascimento, mas que se forma no processo da atividade e da experiência social. Nas palavras do próprio autor:

O *Self* (a identidade, a noção de si mesmo) possui uma qualidade que é diferente daquela do organismo fisiológico propriamente dito. O *Self* é algo que possui um desenvolvimento; não está inicialmente ali, ao nascimento, mas se forma no processo da atividade e da experiência social, ou seja, desenvolve-se num dado indivíduo como um resultado de suas relações com aquele processo como um todo e com outros indivíduos no âmbito daquele processo. (MEAD, 1934, p. 135-36, tradução nossa).

Self para Mead é social, produzido a partir da interação com outros indivíduos. Uma evidência de que o *Self* não é algo já dado ao organismo estaria no fato de que, como Mead (1934) ilustra, a inteligência de formas inferiores da vida animal não possuem um *Self* (uma identidade ou noção de si mesmo). Além disso, parte de nossas experiências habituais que não envolvem o pensar, sobretudo nossas experiências sensoriais, não necessariamente fazem referência a nosso *Self*. Como Mead (1934) observa, as experiências de um dado indivíduo só farão referência a um si mesmo quando, posteriormente às suas ocorrências, puderem ser lembradas e este indivíduo sobre elas refletir, o que, de fato, ocorre frequentemente com o ser humano, isto é, em geral, somos capazes de lembrar e refletir sobre o que acabamos de experimentar.

Essa capacidade de auto-observação e reflexão sobre si, segundo Mead (1934), é tornada possível pela capacidade de *a*) rememorar as experiências, *b*) realizar gestos em interações sociais e *c*) usar gestos significativos, que possibilitam o indivíduo a *a*) observar suas próprias ações e reações, *b*) observar a reação dos outros sobre a sua ação, bem como *c*)

ouvir-se enquanto fala. Essas capacidades permitem que o indivíduo tenha uma experiência de si. Em resumo, no âmbito das interações sociais e, sobretudo, com o desenvolvimento da linguagem, o indivíduo torna-se capaz de observar-se e tomar-se como um objeto para si mesmo e experienciar-se tal como experiência aquilo que o circunda.

É essa característica do *Self* enquanto um objeto para si mesmo que eu quero destacar. Essa característica está representada na palavra *Self*, a qual é reflexiva, e indica aquilo que é duplamente sujeito e objeto. Esse tipo de objeto é essencialmente diferente de outros objetos, e no passado foi distinguido como “*conscious*” [ciência, ‘estar ciente’, consciência], um termo que indica uma experiência com, uma experiência de si mesmo, si próprio. (MEAD, 1934, p. 136-37).

Em português diríamos: uma experiência consigo mesmo, uma experiência de si próprio. Entendemos, pois, que a experiência de si é um tipo de experiência em que o indivíduo é objeto e sujeito dessa experiência. Na experiência de si o indivíduo reflete sobre sua própria experiência. É de se notar que a própria palavra “refletir”, em português, ocorria em seus usos mais antigos como “reflectir”, derivado do verbo latino “flectere” ou “flexare”, que indicava a ação de dobrar, flexionar, curvar. Daí podermos entender que essa ação abstrata de “refletir” é semelhante à ação concreta de curvar, dobrar, flexionar algo. Sendo assim, podemos entender que o refletir sobre si é uma flexão de nosso olhar para nosso próprio ponto de perspectiva. Olhar para si é olhar para o ponto de onde se olha.

Achamos importante chamar a atenção sobre essa ação de “flexionar o olhar”, para situar o *Self* em termos de ação, coerentemente com o pensamento de Mead, que entende o *Self* não como substância psíquica ou entidade anímica, mas em termos comportamentais. Como o autor destaca, é o comportamento social do homem que o torna capaz de tornar-se um objeto para si mesmo e assim formar sua identidade, seu “eu”, sua noção de si mesmo. É isto que o diferencia dos animais “e não a alegada possessão de uma alma ou mente da qual ele, como um indivíduo, é misteriosamente e sobrenaturalmente dotado, e que os animais inferiores não possuiriam” (MEAD, 1934, p. 137).

É a comunicação significativa que possibilita esse processo de tomar-se como objeto para si e que, na visão de Mead, constitui um aspecto básico da humanização do homem, sem a qual a interação com os outros não seria possível.

Não conheço nenhuma outra forma de comportamento do que a linguística, na qual o indivíduo é um objeto para si, e, tanto quanto eu posso ver, o indivíduo não é um *Self* no sentido reflexivo a menos que ele seja um objeto para si mesmo. É este fato que dá uma importância crítica para a comunicação, já que esta é um tipo de comportamento em que o indivíduo responde a si mesmo. (Mead, 1934, p. 142, tradução nossa).

Com Mead (1934), entendemos que o pensamento e o pensar se dão na operação do indivíduo com símbolos significativos. Fazer isso, isto é, pensar, operar com símbolos significativos, tem como precondição a troca intersubjetiva que a significação dos símbolos exige.

3 A IDENTIDADE PESSOAL EM HABERMAS: O USO DA LINGUAGEM EM PRIMEIRA PESSOA

Lima (2012) diz que Habermas encontrará em Mead, principalmente nos dois volumes de sua grande obra *Teoria da Ação Comunicativa* (HABERMAS, 1981/1987), fundamentos de uma teoria psicológica que ofereceram elementos significativos para o desenvolvimento de sua teoria social. Em síntese, “os escritos de Mead oferecem a compreensão dos processos de interação social, da linguagem e dos objetos físicos do mundo material enquanto elementos centrais no processo de formação do *Self* e da construção da identidade” (LIMA, 2012, p. 258). Habermas irá se apropriar da teoria meadiana e acrescentará que essa troca intersubjetiva implica uma referência à identidade do indivíduo que se comunica, porque tal operação comunicativa pressupõe a identificação do indivíduo enquanto si mesmo e de sua diferenciação do outro, seu interlocutor, enquanto outro (HABERMAS, 1971/2010). Como Habermas (1971/2010, p. 90 e segts.) bem coloca, o que possibilita o reconhecimento mútuo de regras gramaticais e pragmáticas de comunicação (um jogo de linguagem, como diria Wittgenstein) é o reconhecimento mútuo dos sujeitos como idênticos entre si – na medida em que ambos são sujeitos – e o reconhecimento mútuo dos sujeitos como diferentes entre si – na medida em que cada um é próprio e singular. Em suma, podemos dizer que a referência, frequentemente implícita, à identidade do interlocutor numa interação social se dá em nós assumirmos as atitudes dos outros em relação a nós e os outros assumirem as nossas atitudes em relação a eles (MEAD, 1934), pressupondo reconhecimento mútuo e diferenciação mútua (HABERMAS, 1971/2010).

A aprendizagem da linguagem pela criança que vem ao mundo e que necessariamente depende do cuidado de outros indivíduos já socializados é o fundamento para a condição intersubjetiva da humanidade. Como foi colocado anteriormente, o que possibilita o reconhecimento mútuo e recíproco de regras gramaticais e pragmáticas de comunicação é o reconhecimento mútuo dos sujeitos como idênticos entre si na medida em que ambos são sujeitos (relação intersubjetiva de “mesmidade”) e reconhecimento mútuo dos sujeitos como

diferentes entre si na medida em que cada um é próprio e singular (relação intersubjetiva de alteridade ou ipseidade). Isto constitui “a paradoxal relação da intersubjetividade [que] é exercida linguisticamente com o sistema dos pronomes pessoais” (HABERMAS, 1971/2010, p. 91). Essa relação intersubjetiva trata-se de uma relação paradoxal, como diz Habermas, pois exige dos parceiros de interação o reconhecimento da identidade entre ambos, isto é, ambos se identificarem como sujeitos; ao mesmo tempo exige o reconhecimento da diferença entre ambos, ou seja, ambos se identificarem a si próprios como “si mesmos”. Como Habermas afirma,

Sujeitos que se *reconhecem* mutuamente como tal têm de se encarar uns aos outros como idênticos na medida em que ambos assumem a posição de sujeitos; têm de respectivamente subsumir-se a si e o outro sob a mesma categoria [a de sujeito]. No entanto, a relação de *reciprocidade* do reconhecimento exige, ao mesmo tempo, também a não identidade entre um e outro; ambos até têm de afirmar a sua diferença absoluta, porque ser sujeito inclui a pretensão de individualização. (Habermas, 1971/2010, p. 91, grifo do autor).

Isto posto, o autor nos chama a atenção de que o próprio funcionamento fundamentalmente intersubjetivo da linguagem é também responsável pela constituição da identidade humana.

Sempre que dois indivíduos se defrontam no plano da intersubjetividade para falarem ou agirem em conjunto, ambos dominam esta relação paradoxal. Para poder tomar parte na paradoxal relação da intersubjetividade que subjaz a todas as comunicações isentas de contradição é necessária a competência do locutor no que diz respeito à aplicação conforme às regras dos pronomes pessoais: ele tem de se referir a si mesmo por “Eu” e tem de poder dirigir a palavra a outro, que da mesma forma pode referir-se a si mesmo por “Eu”, tratando-o por “Tu”, sendo que ambos se delimitam em relação a estranhos, a participantes apenas potenciais do diálogo (em relação a “ele” e “eles”) designando-se por “Nós”. (HABERMAS, 1971/2010, p. 92).

Sendo assim, é possível entender que a identidade de alguém e sua autoconsciência se formam desde a infância em contextos de interação que exigem do indivíduo a capacidade de autorreferir-se. A capacidade de referir-se a si mesmo é possível e se desenvolve em atos de fala que utilizam o pronome pessoal da primeira pessoa e pronomes daí derivados, ou seja, a capacidade de referir-se a si mesmo se constitui no uso da linguagem em primeira pessoa. A esse respeito Habermas aponta que a linguagem possui uma dupla função: *referencial* e *performativa*. A *função referencial da linguagem* é mais evidente no uso cognitivo da linguagem. Tal uso ocorre em atos de fala constativos, os quais são as “constatações, afirmações, explicações, declarações, etc., [que] implicam uma pretensão de verdade. Esta

não existe de forma legítima se o estado de coisas afirmado não existir.” (Habermas, 1971/2010, p. 95). No uso cognitivo da linguagem, “estabelecemos uma comunicação com o objectivo de transmitir algo sobre uma realidade objectivada.” (HABERMAS, 1971/2010, p. 95). Por sua vez, a *função performativa da linguagem* é mais evidente no uso comunicativo da linguagem. Tal uso ocorre em:

Todas as manifestações que num sentido restrito possam ser designadas por expressivas (sentimentos, desejos, expressões de vontade) [as quais] implicam uma pretensão de sinceridade. Esta prova ser falsa, se ficar demonstrado que o locutor não visava a sua intenção da forma como a enunciou. Todas as expressões de orientação normativa (como ordens, conselhos, promessas, etc.) implicam uma pretensão de correcção. Esta não tem razão de existir, se as normas válidas que subjazem às expressões não puderem ser justificadas. A este uso da linguagem chamo comunicativo. No seu âmbito mencionamos algo num mundo para estabelecermos determinadas relações interpessoais. (HABERMAS, 1971/2010, p. 95).

Dizemos que a função referencial e a função performativa são **mais evidentes**, respectivamente, no uso cognitivo e no uso comunicativo da linguagem, pois como Habermas bem observa:

O uso comunicativo da linguagem pressupõe de igual forma o uso cognitivo da linguagem, através do qual dispomos de conteúdos proposicionais; como também, de modo inverso, o uso cognitivo da linguagem pressupõe o uso comunicativo da linguagem, visto que frases assertórias podem apenas ser utilizadas em actos de fala constativos. (HABERMAS, 1971/2010, p. 95).

Habermas coloca que a expressão linguística que faz referência a algo no mundo – que pode ser feita seja através de um termo singular (o nome dado à coisa), seja através de uma descrição definida (a descrição de uma coisa ou a sua definição) –, “pode ser entendida como uma indicação quanto à forma como um objecto pode ser identificado” (1971/2010, p. 109). Dito em outras palavras, a expressão referencial em geral se trata de uma indicação de como algo pode ser identificado como um exemplar daquilo que está sendo indicado. Essa indicação pressupõe a apreensão do objeto através da nossa experiência mediada pelos órgãos sensoriais (visão, audição, tato, olfato, gustação, propriocepção e/ou interocepção). Assim, a nossa experiência pode ser sensorial ou comunicativa.

A experiência sensorial conduz à percepção de coisas, acontecimentos ou estados que atribuímos a objectos. (Vemos que algo se encontra num determinado estado.) A experiência comunicativa que se constrói sobre a experiência sensorial conduz a percepções relativas à compreensão de pessoas, locuções ou estados que atribuímos a pessoas. (“Vemos”, isto é, compreendemos que alguém se encontra num determinado estado.). (HABERMAS, 1971/2010, p. 110).

Os objetos da experiência sensorial são identificados como pontos no espaço-tempo. Sendo assim, dizemos: “O Sol corre o céu de leste a oeste.”, “O carro passou próximo ao muro e chocou-se contra a árvore”, “As cadeiras foram postas ao redor da mesa”, “Ontem comprei um computador naquela loja.”, “Comi frango no almoço.”.

Já os objetos da experiência comunicativa, como pessoas e locuções, “movem-se em horizontes de atribuição temporal, biográfica e histórica” (HABERMAS, 1971/2010, p. 111).

Da forma da objectualidade de pessoas que se exprimem fazem parte, para além do espaço social (a relação intersubjectiva entre sujeitos de comunicação em linguagem coloquial), as perspectivas centradas no presente e referidas à acção do passado e do futuro. Os “objectos” da experiência comunicativa têm de poder ser identificados como a identidade de uma pessoa ou de um grupo. (HABERMAS, 1971/2010, p. 111-12).

Sendo assim, o indivíduo, ao tomar alguém, um grupo de pessoas ou a si mesmo como objeto de experiência, aquilo que designa, isto é, o objeto a que se refere, é a própria identidade da pessoa, do grupo ou a sua própria identidade pessoal.

Habermas nos chama a atenção para o modo como a dimensão performativa da linguagem é um importante aspecto de constituição da identidade humana. Se ao lidar com *objetos* propriamente ditos, recorreremos a indicações de como tal objeto pode ser encontrado e proferimos descrições que caracterizam o objeto, ao lidar com *pessoas* (sujeitos capazes de fala e de ação), precisamos interagir e interpelar essas pessoas. Se alguém pergunta, por exemplo, o que é um ornitorrinco, a resposta poderá ser a caracterização física desse animal, seus hábitos, onde pode ser encontrado etc. Se alguém tem dúvidas sobre o que é um esfigmomanômetro, a resposta poderá ser a descrição da função desse objeto, quais pessoas costumam utilizá-lo, qual seu formato e onde pode ser adquirido. Agora, se alguém quiser saber quem sou eu, o que faço e quais minhas pretensões em nossas eventuais relações sociais, terá de se dirigir a mim e interpelar-me ou àqueles que são próximos a mim. As respostas girarão em torno de minha caracterização física, meus hábitos, onde posso ser encontrado, mas sobretudo girarão em termos de minha história, o que fiz, o que faço, com quem me relaciono, de onde vim, para onde vou etc.

Tomemos como exemplo o protagonista do poema *Morte e Vida Severina* de João Cabral de Melo Neto. Vejamos o modo como Severino se toma como objeto para si mesmo (no plano cognitivo da linguagem) e, ao mesmo tempo, se representa frente aos outros como

ele mesmo (no plano performativo da linguagem) em um trecho do referido poema (MELO-NETO, 1955/1994, p. 171-172):

O meu nome é Severino, / não tenho outro de pia. / Como há muitos Severinos, / que é santo de romaria, / deram então de me chamar / Severino de Maria; / como há muitos Severinos / com mães chamadas Maria, / fiquei sendo o da Maria / do finado Zacarias. / Mas isso ainda diz pouco: / há muitos na freguesia, / por causa de um coronel / que se chamou Zacarias / e que foi o mais antigo / senhor desta sesmaria. // Como então dizer quem fala / ora a Vossas Senhorias? / Vejamos: é o Severino / da Maria do Zacarias, / lá da serra da Costela, / limites da Paraíba. // [...] Mas, para que me conheçam / melhor Vossas Senhorias / e melhor possam seguir / a história de minha vida, / passo a ser o Severino / que em vossa presença emigra.

Interessante notar que Severino se coloca como se previamente tivesse sido interpelado por outrem, como a responder à pergunta “Quem é você?”. Chamamos a atenção a essa implícita interpelação de “Vossas Senhorias” sobre quem é Severino com o objetivo de destacar o caráter intersubjetivo da identidade.

Para identificar “essa coisa aí” tenho de recorrer, em caso de dúvida, à aferição de uma localização no espaço-tempo e a (pelo menos) um predicado de observação caracterizador. Para identificar “essa pessoa aí” tenho de lhe dirigir a palavra e incluí-la em interações de um determinado tipo. Às coisas é atribuída uma identidade por aqueles que lidam com elas; peçoas desenvolvem elas próprias a sua identidade em contextos de acções: têm de poder dizer quem são [grifo nosso] (a não ser que se encontrem fora de si, e nesses casos a questão que se põe é a da medida em que ainda são peçoas). É, pois, por isso que, na identificação de peçoas, nos apoiamos no duplo papel performativo e dêctico do pronome pessoal da primeira peçoas [grifo nosso] (HABERMAS, 1971/2010, p. 112).

Quando digo “eu”, ou mesmo quando anuncio quem sou, narrando minha história de vida, afirmo minha identidade nesse duplo papel da linguagem: faço referência a mim enquanto ser no mundo (função cognitiva ou dêtica da linguagem) e ao mesmo tempo me constituo, me represento, me faço como quem sou (função performativa da linguagem). Vale ainda lembrar que a autorreferenciação, como capacidade linguística, só pode se desenvolver nas interações com outros, embora possa ocorrer pontualmente, independente do diálogo com outro indivíduo. Neste caso, ocorre no diálogo do indivíduo com ele mesmo. Ainda assim, como Mead (1934) observa, mesmo o indivíduo sozinho pensando (na fala não vocalizada) interage, de certa forma, com um “outro”.

Numa narrativa de história de vida, por exemplo, o narrador pode fazer diferentes “apresentações do eu”. Essas diferentes apresentações do eu envolvem um conjunto complexo de preocupações interacionais do narrador e a representação de si, visando o reconhecimento do outro. Não somente na Psicologia ou Psicologia Social, isso é observado, inclusive, por

pesquisas atuais na área da Linguística. Como afirmam as linguistas Oliveira e Bastos (2002, p. 45), “as dimensões identitárias expostas em narrativas são sempre uma possibilidade dentre outras”. Segundo a análise dessas pesquisadoras, nas histórias de vida, as dimensões identitárias expostas pelos narradores em situação de entrevista mostram não apenas suas afiliações a categorias sociais mais amplas (como nacionalidade, etnia, gênero, classe social, religião, etc.), mas também revelam um “delicado trabalho de gerenciamento de impressões, o modo como aqueles indivíduos se posicionam em diferentes momentos da interação e [o modo como] querem ser vistos.” (OLIVEIRA; BASTOS, 2002, p. 45). “No caso do relato de histórias de vida, em situação de entrevista, uma preocupação crucial dos narradores é a definição dos aspectos através dos quais eles querem ser reconhecidos.” (OLIVEIRA & BASTOS, 2002, p. 45). Esses diferentes modos de apresentação, essas diferentes imagens de si, constituem as múltiplas dimensões identitárias que o narrador pode expressar em sua história de vida. Frente a isso vale destacar a base interacional do uso da linguagem:

Actos de fala requerem relações recíprocas. Os papéis de perguntar e responder, de afirmar e contestar, de ordenar e obedecer, são por princípio permutáveis. No entanto, esta permutabilidade existente por princípio apenas se aplica se estiver cumprida a condição do reconhecimento mútuo da impermutabilidade [os parceiros de interação não se confundirem uns nos outros], igualmente existente por princípio, entre os indivíduos que assumem os papéis num diálogo de locutor e de destinatário. O êxito de um acto de fala depende, entre outras coisas, de se, com a utilização dos pronomes pessoais, é estabelecida uma relação intersubjectiva que permite, em termos recíprocos, a afirmação simultânea da identidade e da não identidade entre Eu e Outro. (HABERMAS, 1971/2010, p. 92).

4 SINTETIZANDO MEAD E HABERMAS: UMA DEFINIÇÃO DE IDENTIDADE PESSOAL EM TERMOS PÓS-METAFÍSICOS

“Quem fez aquilo?” – “Fui eu”. “De quem é isso? De quem é aquela coisa?” – “É meu. É minha”. “Para quem vou dar isso? Quem quer isso?” – “É para mim. Me dá”. “O que você quer?” – “Eu quero tal coisa.”. “O que é aquilo? O que você viu?” – “Eu acho que aquilo é um... Eu vi um...”. Em nosso entendimento das proposições de Habermas, esses podem ser exemplos de atos de fala típicos que, na relação com o outro, desde tenra infância aprendemos a realizar e que circunscrevem nosso próprio plano de ações e o texto que tecemos sobre nossa própria vida (bio-grafia). Entendemos que tais atos se desenvolvem em contextos onde os indivíduos são chamados a falarem de si, a responderem por suas ações e a se responsabilizarem por seus atos, o que implica, portanto, o uso conforme as regras da linguagem em primeira pessoa associado à percepção consciente de determinados

acontecimentos, fenômenos e coisas ao redor como em relação consigo, ou partindo de si, ou causados por si, ou como partes de si.

Vale destacar aqui a dupla função referencial e performativa do uso da linguagem em primeira pessoa. Isto é, em sua função referencial, a linguagem em primeira pessoa serve ao uso cognitivo da linguagem. No caso, o sujeito dotado de capacidade de fala e de ação é capaz de apontar-se (objetivar-se, diria Mead), como algo no mundo, como próprio sujeito falante (eu, nós) e é capaz de apontar seus interlocutores (tu, vocês). Em sua função performativa, a linguagem em primeira pessoa também serve ao uso comunicativo da linguagem, ou seja, à medida que me refiro como “eu” (função referencial/uso cognitivo da linguagem), factualmente ajo e me faço como um “eu”, me coloco frente ao outro como alguém, represento a mim mesmo, representação que demanda reconhecimento dos outros com quem me comunico.

Frente às proposições levantadas até então, é possível darmos um passo adiante em relação à Mead e Habermas e propormos em síntese uma definição não essencialista e pós-metafísica do conceito de identidade pessoal. A identidade pessoal se forma na competência linguística de referir-se a si mesmo no uso da linguagem em primeira pessoa (tanto pela dimensão cognitiva, quanto pela dimensão performativa da linguagem). Sob essa perspectiva, o conceito de identidade pessoal deve ser utilizado para se referir à percepção/concepção de si que se configura em operações linguístico-comunicativas de autorreferenciação. Essa percepção/concepção de si (a identidade pessoal) se configura intersubjetivamente; primeiro, porque pressupõe o reconhecimento da relação paradoxal de mesmidade e alteridade entre sujeitos, e segundo, porque todo ato linguístico-comunicativo ocorre sempre no contexto de uma comunidade linguística que dá as condições de produção, aceitação e validade desse mesmo ato. Em outros termos, a identidade pessoal é aquilo que o indivíduo diz/faz de si mesmo, dizer/fazer que se interrelaciona ao que os outros dizem/fazem de/com esse indivíduo. Em suma, por esse ponto de vista devemos reafirmar a ideia de que a identidade (mesmo a pessoal) desde sempre é social.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: O SIGNIFICADO DESSA VISÃO PARA UMA PSICOLOGIA SOCIAL CRÍTICA

Na perspectiva da Psicologia Social, tal como assinalado no início do trabalho, Antonio da Costa Ciampa (1987; 2002) apresenta concepções sobre a identidade humana como sendo algo que se constitui discursivamente, por meio do dizer sobre si mesmo ou sobre

alguém. Sendo assim, compreender o processo de constituição da identidade implica compreender como funciona o processo de produção discursiva sobre si mesmo ou sobre alguém, o que, em suma, significa compreender o que é a linguagem, como psicologicamente ela se desenvolve e como funciona no processo de configuração da identidade.

N'A *estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de psicologia social* (CIAMPA, 1987), encontramos a tese de que a identidade é algo que pode ser observado e estudado através da narrativa de história de vida de um indivíduo, sendo uma metamorfose constante que, ao longo de tal história, vai seguindo novas configurações de acordo com as atividades desempenhadas pelo ator social, atividades que o autor delimita identificando personagens. A justificativa da afirmação de que a identidade é metamorfose, ou seja, a identidade humana não é algo estático, mas muda de acordo com as atividades e com o contexto, está no fato de que a representação (no sentido teatral do termo) de tais personagens pelo ator social é mutável de acordo com o contexto de ação e muda ao longo do tempo.

Notamos que a identidade humana se constitui narrativamente, o que se observa, por exemplo, na ampla utilização do método da narrativa de história de vida para se estudar o fenômeno da formação e mudanças da identidade de indivíduos. A identidade também se constitui discursivamente, o que pode ser observado na recorrente utilização do método de análise documental e análise do discurso para se estudar os processos de formação de identidades individuais e coletivas em processos de reconhecimento social. Se a identidade se constitui através do uso da linguagem, então é de grande valor para o avanço teórico das pesquisas de identidade da Psicologia Social brasileira uma fundamentação epistemológica e conceitual que esclareça as relações entre linguagem e *Self*.

Entretanto, não é isso que encontramos n'A *estória do Severino e a história da Severina*; afinal, não era esse o objetivo de Ciampa ao desenvolver sua pesquisa na ocasião, posto que o objetivo do trabalho estava na defesa de que a identidade era metamorfose — ao contrário do que defendiam as leituras mais cristalizadas e essencialistas da época (Cf. CIAMPA, 1987, p. 16). Pode-se observar que na referida obra de Ciampa suas definições conceituais carecem de uma fundamentação que seja mais precisa e atualizada em relação ao que é e como funciona o discurso e a linguagem que constituem a identidade de indivíduos e grupos. Ou seja, em sua obra não encontramos uma fundamentação aprofundada sobre que teoria de linguagem descreve ou explica os processos de comunicação e interação humana envolvidos no dizer sobre si mesmo ou sobre alguém.

Apesar de sua importância para as pesquisas sobre identidade na Psicologia Social brasileira, sendo influência para mais de uma centena de pesquisas sobre o assunto no Brasil

(LIMA, 2010), não se encontra nas formulações teóricas de Ciampa uma fundamentação clara ou aprofundada sobre como se dá a própria formação da identidade nas interações entre os indivíduos ou nas atividades que desempenham, e qual teoria de linguagem embasa sua concepção de que a identidade se encontra nas predicções feitas sobre alguém ou sobre si mesmo. Não apresentar com clareza tal fundamentação epistemológica sobre a linguagem e a interação (a base do processo de constituição da identidade), deixa lacunas na teoria de Ciampa, que contribuem para a própria indefinição do conceito chave “identidade” e deixa espaço para críticas e leituras equivocadas de suas proposições.

Figurando entre os autores da chamada reviravolta linguístico-pragmática da filosofia, acreditamos que Jürgen Habermas (1971/2010) pode trazer uma rica fundamentação teórica sobre processos comunicativos e linguagem, com desdobramentos interessantes para a compreensão da identidade humana.

Ciampa chega a utilizar as proposições de Habermas para reforçar a noção de identidade metamorfose (CIAMPA, 1987, p. 202-235), tirando de Habermas referências para afirmar a tese que a identidade humana não é estática, uma vez que o ser humano é um ser que se desenvolve, espécie animal, que se humaniza em sociedade, em processos que integram o desenvolvimento da espécie (onde cita Freud) e do indivíduo (onde cita Piaget), num dado contexto de reprodução material (onde cita Marx). Ciampa diz que sua noção de identidade-metamorfose é semelhante à de identidade pós-convencional de Habermas, pois considera que o processo de alterização do indivíduo, em tornar-se outro na metamorfose, só se dá na superação da representação de personagens fetichizadas, o que é comparável a Habermas, quando fala do não atendimento de expectativas normativas de comportamento na formação de uma identidade pós-convencional. Este ponto específico de diálogo teórico entre Ciampa e Habermas pode ser visto em nossa análise de uma história de vida realizada em trabalho anterior (GONÇALVES NETO; LIMA, 2011). Todavia, vale reforçar que, apesar de Habermas ter sido um importante referencial para Ciampa, este último não chegou a explicitar uma teoria de linguagem que embasasse sua concepção de identidade.

Por outro lado, Habermas (1988/2002; 1971/2010) apresenta uma visão pragmatista de linguagem, na qual, resumidamente falando, a linguagem é entendida como funcionando convencionalmente, a partir de seu uso, pelos falantes participantes de comunidades linguísticas em comum, cujos proferimentos e ações trazem pretensões de validade (compreensibilidade, verdade, correção e sinceridade), sempre dentro de contextos historicamente situados, cuja interação implica na permuta de perspectivas e papéis entre falante e ouvinte, e podem questionar ou atender a expectativas normativas de

comportamento. O autor coloca que a operação do indivíduo com símbolos significativos tem como pré-condição a troca intersubjetiva entre falantes (interação e acordo); tal troca sendo condição para a significação dos símbolos. A interação e acordo que ocorrem na comunicação implicam uma referência à identidade do indivíduo que se comunica, porque tal operação comunicativa pressupõe a identificação do indivíduo como si mesmo e de sua diferenciação do outro, seu interlocutor, como outro. Desse modo, temos em Habermas um referencial importante para uma fundamentação linguística e pós-metafísica sobre o conceito “identidade” que complementa e/ou atualiza as proposições de Ciampa e pesquisas baseadas em sua teoria de identidade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, J. A. M. *Sobre a Anamorfose: identidade e emancipação na velhice*. Tese de doutorado em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

CIAMPA, A. C. *A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CIAMPA, A. C. Políticas de Identidade e Identidades Políticas. In C. I. L. DUNKER & M. C. PASSOS (orgs.). *Uma Psicologia que se interroga: ensaios*. São Paulo: Edicon, 2002.

COELHO JUNIOR, N. E. & FIGUEIREDO, L. C. Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade. *Revista Interações*, 9(17), 9-28, 2004.

GONÇALVES NETO, J. U. & LIMA, A. F. Reconhecimento social, identidade e linguagem: primeiros fragmentos de uma pesquisa sobre perspectivas teóricas atuais no contexto da Psicologia Social. *Revista Psicologia e Saúde*, 2(1), 90-97, 2010. Recuperado em 5 fevereiro, 2011 de <http://www.gpec.ucdb.br/pssa/index.php/pssa/article/view/40>.

GONÇALVES NETO, J. U. & LIMA, A. F. A história de Maria, uma jovem que se tornou uma cuidadora-que-fala-confronta-e-esclarece: uma análise do processo de metamorfose na perspectiva da Psicologia Social. *Psicología, Conocimiento, y Sociedad*. 3, 30-51, 2011.

HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983. Originalmente publicado em 1976.

HABERMAS, J. *Teoria de la Acción Comunicativa* (2 vols.). Madrid: Taurus, 1987. Originalmente publicado em 1981.

HABERMAS, J. *Pensamento Pós-Metafísico – Estudos Filosóficos* (2a. ed.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. Originalmente publicado em 1988.

HABERMAS, J. Preleções para uma fundamentação linguística da sociologia, 2010. In.: J. HABERMAS. *Fundamentação Linguística da Sociologia: Obras Escolhidas* (Vol. 1). Lisboa: Edições 70. pp. 29-136. Originalmente publicado em 1971.

LIMA, A. F. Acepções de identidade na obra de Jürgen Habermas: subsídios para uma Psicologia Social criticamente orientada. *Psicologia e Sociedade*. 24(2), 253-262, 2012.

LIMA, A. F. *Metamorfose, Anamorfose e Reconhecimento Perverso: a identidade na perspectiva da psicologia social crítica*. São Paulo: FAPESP; Educ, 2010.

MARTINS, C. A. Autoconsciência Pura, Identidade e Existência em Kant. *Trans/Form/Ação*, 21/22, 67-89, 1998/1999. Recuperado em 4 abril, 2010 de <http://www.scielo.br/pdf/trans/v21-22n1/v22n1a08.pdf>.

MEAD, G. H. *Mind, Self & Society: from the standpoint of a social behaviorist*. (Editado por Charles W. Morris). Chicago: The University of Chicago Press, 1934.

MELO NETO, J. C. Morte e vida Severina. In J. C. Melo Neto. *Obra Completa: volume único* (Org. Marly de Oliveira). Rio de Janeiro: Nova Aguilar. pp. 170-202, 1994. Originalmente publicado em 1955.

OLIVEIRA, M. C. L. & BASTOS, L. C. A experiência de imigração e a construção situada de identidades. *VEREDAS - Revista de Estudos Linguísticos*, 6(2), 31-48, 2002. Recuperado em 5 fevereiro, 2011 de <http://www.ufjf.br/revistaveredas/files/2009/12/cap021.pdf>.

SASS, O. *Crítica da razão solidária: A Psicologia Social segundo George Herbert Mead*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2004.

SOUZA, R. F. *George Herbert Mead: contribuições para a Psicologia Social*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.