

Autonomia do Sujeito: As Contribuições Teóricas de G. H. Mead¹

Ruth Bernardes de Sant'Ana²
Universidade Federal de São João del-Rei

RESUMO - Este artigo busca refletir, a partir do interacionismo social de G. H. Mead, o processo de constituição do *self*, com base nas significações tecidas na interação social entre as pessoas. A reflexão do autor sobre a autonomia humana nos oferece elementos passíveis de desdobramento para a sociedade em que vivemos, pois sua preocupação com processos de formação de sujeitos reflexivos – voltados à participação em movimentos de mudança social, com vista à ampliação da democracia e da liberdade na sociedade mais ampla – está alicerçada em uma fecunda teoria psicossocial.

Palavras-chave: *self*; formação; autonomia; significações; sujeito; interacionismo.

The Subject Autonomy: The Theoretical Contributions of G. H. Mead

ABSTRACT - This paper endeavours to discuss from the standpoint of the social interactionism of G. H. Mead, the process of the constitution of “self”, based on the meanings that are proposed by the social interaction among people. The author’s reflection on human autonomy shows us elements that have implications for our society, since Mead is concerned on processes of reflexive subject’s formation. These processes, which are related to the subject’s participation in social change movements in order to enlarge democracy and freedom, are based on a prosperous psychosocial theory.

Keywords: self; formation; autonomy; meanings; subject; interactionism.

Na sua acepção mais ampla, autonomia refere-se à capacidade do sujeito de imprimir orientação às suas ações, por si mesmo, e com independência, sendo comum a expressão referir-se ao indivíduo, às instituições e à comunidade. Politicamente, a autonomia se relaciona à condição de autogoverno, podendo ser aplicada aos Estados e às instituições sociais, que têm o direito, mesmo se relativo, de determinar suas próprias regras. O legado grego remete à ideia de grupos ou povos exercendo autogoverno, autocontrole e autodeterminação sobre as coisas públicas, estando frequentemente associada a preocupações com o exercício da democracia em todas as esferas da vida social. Porém, a autonomia não se restringe ao exercício do poder político nas instituições e na organização social, estendendo-se também à subjetividade humana.

Para os pensadores da Antiguidade, o debate valorizava a autonomia dos Estados ou das cidades e, em certa medida, a autonomia dos homens livres, mas com pesos diferentes daqueles assumidos no projeto emancipatório da modernidade. A noção de autonomia é um dos baluartes da Idade Moderna, que a relaciona ao exercício da razão, a ser praticado em todas as esferas da vida social, o que repercute tanto nas teorias políticas quanto nas que tratam da formação do sujeito social.

Na modernidade, individualidade e racionalidade aparecem intimamente relacionadas, de modo a permitirem a emancipação das formas tradicionais de autoridade. Entregue aos domínios da autoridade religiosa, das forças da natureza e das próprias contingências humanas, de repente, o homem passa a ver, em si, a possibilidade do conhecimento. Ele se liberta do domínio exterior em matéria de conhecimento, uma experiência de conhecer até então frequentemente atrelada a um sentimento de fatalidade diante de forças transcendentais, passando a assumir paulatinamente uma relação ativa quanto à natureza e a si mesmo, o que lhe possibilita um papel ativo no mundo. Nesse processo histórico, a ideia de autonomia só pode ser pensada a partir de algo exterior – de um outro, a heteronomia³, seu oposto – do qual é necessário emancipar-se. Desse modo, fica fortalecida a ideia de autonomia como capacidade de autodeterminação, a ser pensada tanto como *direito* quanto *luta* pela autodeterminação contra forças heterônomas, em qualquer esfera da experiência social.

A burguesia, em sua ânsia de conquista de posição em todas as esferas da economia e da cultura, oferece uma justificativa racional ao domínio do novo modo de produção, deslocando

1 Trabalho apresentado em mesa redonda intitulada *Autonomia e subjetividade em G. H. Mead e C. Castoriadis: contribuições da Psicologia Social*, durante a XXXIII Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Psicologia, Belo Horizonte, outubro de 2003.

2 Endereço para correspondência: Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), Departamento de Psicologia, Praça Dom Helvécio, 74. Bairro das Fábricas. São João del-Rei, MG. CEP 36301-160. E-mail: ruthbs@ufsj.edu.br.

3 A palavra heteronomia (hetero, “diferente”; e nomos, “lei”) significa a aceitação da norma que vem de fora, quando nos submetemos passivamente aos valores da tradição e obedecemos sem crítica aos costumes, quer por conformismo, quer por temor da reprovação da sociedade ou dos deuses. Para Piaget (1934/1994), a criança passa pela experiência da heteronomia antes de poder formar a autonomia. A autonomia (auto, “próprio”) não nega a influência externa, a existência de algum determinismo e até de alguns condicionamentos no comportamento humano, mas recoloca, no homem, a capacidade de refletir sobre os limites impostos pela vida social em sua conduta, a partir dos quais orienta a sua ação. Desse modo, autonomia é autodeterminação, revelada na capacidade de decisão quanto a atender ou não a uma norma, cumprir ou não um dever imposto pela sociedade.

o papel de organizador social por excelência da prerrogativa divina para a racionalidade científica e técnica.

Mead (1934/1967) identifica no mundo greco-romano uma organização social que acentua a capacidade reflexiva do *self*, condição imprescindível para o exercício da cidadania, ao refletir sobre a constituição de um indivíduo apto à democracia, tomando como referência o ideal de participação política alardeado pela sociedade de sua época: a burguesa. Trata-se de uma noção de comportamento político ligada à representação do cidadão da pólis, da República Ateniense, na Grécia antiga, concepção de cidadania que colocava aos indivíduos o direito e o dever de participação efetiva nas tomadas de decisões coletivas com vistas à promoção das mudanças necessárias ao aperfeiçoamento da vida da comunidade, na busca do bem comum. Além de conclamar os indivíduos a tratarem as questões da comunidade na esfera pública, a herança greco-romana trouxe a racionalidade como expressão de *selves* organizados e reflexivos, a permitir a autonomia, condição subjetiva necessária para o exercício da cidadania. Embora valorize a riqueza da realização democrática do mundo greco-romano, Mead percebe como limite desse sistema político a sua não universalização: ou seja, a democracia construída não foi capaz de abarcar em seu interior todos os participantes da vida comunitária.

Habermas (1988/1990) insiste em recuperar, da teoria de Mead, a concepção de que a autonomia e o individualismo estão relacionados com a promoção de uma sociedade a favorecer a razão, capaz de permitir mudanças progressivas nas relações humanas e nas instituições sociais. Na verdade, é uma visão de que os avanços da civilização proporcionariam um crescente controle racional sobre o curso de mudança social, exigindo uma crescente individualização do sujeito, que se aproxima de sua subjetividade cada vez que dele é exigida a resolução de um problema prático, a demandar uma interpretação criativa da situação (Habermas, 1988/1990; Honneth, 1992/2003). Assim, o indivíduo dialoga com os conhecimentos já incorporados na sua história, buscando uma saída inovadora para o problema, cujo resultado pode ser a exteriorização de sua subjetividade na vida social, visível nos produtos objetivos de seu trabalho prático e reflexivo. Consequentemente, a organização social pode favorecer, por meio de suas instituições sociais, tanto o predomínio da heteronomia quanto da autonomia do sujeito.

Por isso, a pretensão fundamental que orienta este artigo é colocar, em evidência, o processo de formação do sujeito, constituída a partir das interações sociais por ele experimentadas. No início, o artigo busca o esclarecimento da noção de autonomia, em sua íntima relação com a heteronomia, remetendo a elementos do legado greco-romano incorporados pela modernidade; em seguida, situa o nascimento da individualidade em um processo sócio-histórico a exigir uma crescente racionalização do indivíduo. Na sua finalização, a ênfase é posta no processo de formação humana, na teoria de Mead (1934/1967) e nas articulações desse processo com a questão do exercício da autonomia na esfera pública, debate que tem a interlocução de outros autores, principalmente Habermas (1988/1990).

Mead (1934/1967) trata da autonomia manifestada pelos sujeitos sociais, ligando-a aos mecanismos sociocognitivos que a favorecem ou a dificultam. Desse modo, ele tenta des-

crever os estágios de formação do *self*, considerando tanto os estágios no desenvolvimento moral, quanto os estágios no desenvolvimento da sociedade para libertação da dominação (Joas, 1985, 1987/1999). A experiência social sempre produz autonomia e heteronomia ao mesmo tempo, havendo, no interior do processo formativo dos distintos indivíduos, diferenças de graus quanto ao nível de presença de cada uma delas, nos seus diferentes ciclos de experiência social. Partindo desse pressuposto, Mead (1934/1967) concebe que as interações sociais, vividas pelo sujeito, podem favorecer tanto o desenvolvimento de supremos valores éticos quanto a sua degradação social e moral. Porém, aposta na primeira possibilidade, revelando uma perspectiva psicossocial progressista, ao refletir processos formativos impulsionadores de um agir autônomo e criativo sobre o mundo, razão que o leva, inclusive, a visualizar caminhos para a emancipação humana, com base em princípios democráticos de sua época, a permitir uma nova reflexão da relação comunitarismo *versus* individualismo.

Destarte, a posição meadiana não confunde autonomia com livre-arbítrio, uma crença de que o pensamento e a ação social podem ser realizados pelo indivíduo por conta de sua vontade, seu desejo, independentemente das injunções do mundo sociocultural em que se encontra inserido. Nessa perspectiva, o exercício da cidadania pressupõe, portanto, sujeitos a realizarem o processo democrático por meio de ações voltadas para o bem comum, o que nos permite pensar em sua articulação com processos formativos da individualidade. Atributo também individual, a cidadania alude a modos de ser e de agir tecidos pelas relações do sujeito com o outro, consigo mesmo e com a sociedade, forjados na experiência social, com base na liberdade e na independência intelectual ou moral, em maior ou menor grau, permitidas pelo estabelecimento da reflexividade.

A partir do diálogo, **cidadãos podem, no espaço público**, constituir referências para a organização social que problematizem questões relativas ao momento histórico em que estão inseridos. Ao longo da história, as pautas dos movimentos coletivos organizados têm sido deslocadas, ampliando o escopo da luta pelo reconhecimento de direitos sociais, econômicos e políticos a abrangerem grupos ligados a diferentes matizes socioculturais. Pelo menos hipoteticamente, no embate travado na esfera pública, cidadãos podem afirmar referenciais de condutas que franqueiam a expressão coletiva e individual, como agentes de potencialidades de identidades coletivas, ou, ao contrário, podem ampliar o nível de regulação da vida social e política, a ponto de dificultar as possibilidades de expressão.

Há uma questão sobre autonomia pessoal que vem sendo discutida desde o fim do século XIX, em que se insere a obra de Mead. O debate tem sido polarizado ora pela afirmação do indivíduo livre, isolado, como origem e fim em si mesmo, ora pela negação da autonomia e da individualidade, pela organização heterônoma do mundo moderno. Mead (1934/1967) se opõe tanto à concepção da filosofia da consciência, cujo modelo é o do indivíduo reduzido a si mesmo, em nome do exercício do direito absoluto de ser singular e único, quanto ao objetivismo, cuja concepção nega as possibilidades de individuação e autonomia do sujeito, em nome das forças imperativas das instituições sociais.

Mead (1934/1967) retoma os dois polos desse debate para afirmar uma terceira posição, a qual reconhece o processo temporal de nascimento da reflexividade a ligar sujeito e sociedade na busca de lançar os fundamentos de uma nova compreensão da razão, do ser humano e da sociedade. O foco principal de sua proposta consiste na substituição do paradigma da consciência pelo da linguagem, que tem como foco a intersubjetividade. A racionalidade não se atrela a uma razão solitária como imaginou Descartes e toda a filosofia moderna, mas à relação intersubjetiva da qual emerge, por conseguinte, a individuação dentro do processo de socialização (Habermas, 1988/1990; Sass, 2004).

Em sua contribuição à filosofia da linguagem, Habermas (1988/1990) reconhece que Mead promoveu uma inovação contundente, ao se distanciar da filosofia do sujeito por meio de uma “guinada pragmático-formal”, assentada em uma concepção historicamente situada da razão. Na perspectiva meadiana, não há uma razão universal e solitária que se realiza independentemente da história e das relações sociais travadas pelos indivíduos nos contextos sociais em que interatuam. A modernidade favoreceu a emergência de uma razão susceptível de possibilitar o entendimento, a cooperação social por meio da linguagem enquanto intersubjetividade, e, ao mesmo tempo, o distanciamento das formações socio-culturais para criticá-las, pois essa razão permite ao sujeito o “descentramento” da experiência imediata para criticá-la. Em outras palavras, a razão ocidental moderna seria diferente da pré-moderna, ao se desenvolver em um mundo altamente racionalizado, a produzir uma crescente autonomia e reflexividade humana, só vista anteriormente entre os pensadores greco-romanos.

Para uma melhor localização do pensamento de Mead, em termos filosóficos, a referência a Habermas se torna fundamental, na medida em que este reconhece o mérito daquele de

ter acolhido certos motivos encontráveis em Humboldt e Kiekegaard: que a individualização não é representada como a auto-realização de um sujeito auto-ativo na liberdade e na solidão, mas como um processo linguisticamente mediado da socialização e, ao mesmo tempo, da constituição de uma história de vida consciente de si mesma. A identidade de indivíduos socializados forma-se simultaneamente no meio de entendimento linguístico e no meio do entendimento intra-subjetivo-histórico-vital consigo mesmo. A individualidade forma-se em condições de reconhecimento intersubjetivo e de auto-entendimento mediado intersubjetivamente. (Habermas, 1988/1990, p. 187)

Segundo Joas (1987/1999) o pragmatismo norte-americano, principalmente na contribuição de Mead, desenvolveu uma teoria da internalização inovadora. Até então, interioridade e exterioridade expressavam a distinção entre o que é alheio à consciência e o que lhe é próprio, acentuando a oposição entre a consciência e o mundo. Mead (1934/1967) faz uso do termo internalização para indicar o processo de apropriação individual de um ato social ou uma situação como dotado de sentido. Na interação social isso ocorre quando um outro (indivíduo ou grupo) atribui um determinado significado para o comportamento de minha pessoa (ou meu

grupo) e eu ganho consciência de como minha atitude está sendo percebida pelo outro; a internalização ocorre quando o significado atribuído pelo outro se mostra significativo a ponto de ser apropriado, compartilhado e expresso por mim. Mead (1934/1967) concebe a internalização como uma importação individual do processo social, visto que “o indivíduo está tomando algo que é objetivo e fazendo isso subjetivo” (p. 188). A exteriorização implica o indivíduo se expressar a partir de um feixe de significados constituído com base nas experiências mais significativas vividas durante seu processo de formação humana.

Autores como Habermas (1988/1990) e Joas (1985, 1987/1999) refletem que na teoria social de Mead não haveria lugar para uma perspectiva que colocasse esses termos como opostos, mas como parte de um único processo em que a pessoa interioriza as significações das experiências sociais ao mesmo tempo em que exterioriza a sua subjetividade no mundo. Baseados na teorização meadiana, diversos autores (Berger & Luckmann, 1966/2002; Habermas, 1988/1990; Honneth, 1992/2003; Joas, 1985, 1999) mostram distanciamento da noção clássica de *internalização*, defendendo que a individualidade nasce de interações sociais pautadas no reconhecimento identitário de um sujeito pelos diferentes outros significativos com os quais interage. Desse modo, a constituição do *self* passa a ser concebida como requerendo um interjogo relacional que inclui uma relação de reconhecimento recíproco entre os parceiros em interação, porque as ações de um envolvem a expectativa de respostas às exigências e interações que vêm do outro. O *self*, portanto, é marcado pela intersubjetividade, já que o seu processo de formação requer uma série de interações mediadas linguisticamente, ocorrendo um conhecimento de si e do mundo no encontro com o outro (principalmente pessoas e grupos), ao mesmo tempo em que se estabelece uma busca de reconhecimento subjetivo, ou seja, a valorização de uma pessoa como original e singular em decorrência da estima e aceitação das outras pessoas significativas para ela. Honneth (2003), por exemplo, identifica três dimensões do reconhecimento intersubjetivo, ou seja, amor, direito e solidariedade, que são interconectadas entre si, embora se desenvolvam em domínios distintos da experiência humana.

A forma como Mead (1934/1967) caracteriza o ajustamento relacional entre os seres humanos, reconhecível a partir de um feixe de significações sociais, é inseparável da forma como ele concebe as atividades cognitivas daí originárias. O autor identifica, no curso das interações sociais, a institucionalização das relações travadas entre seres humanos, apresentando um conjunto de proposições filosóficas que definem a forma como uns entram em relação com os outros no processo de construção da experiência social. Ocorre, no processo ontogenético, a construção, por cada um de nós, de referências socioculturais que conduz ao reconhecimento do outro com o qual falamos, ao mesmo tempo em que nos reconhecemos nele; a partir da relação com os outros significativos dos seus universos socioculturais de pertença ou de referência, as pessoas destacam diferentes níveis da realidade, em que compõem categorizações e hierarquizações das mais simples às mais abstratas, que recaem sobre pessoas e objetos.

Sass (2004) compartilha com Habermas (1988/1990) a reflexão de que o modelo comunicativo de formação psíquica da realidade de Mead só se torna fecundo quando da ruptura com o modelo instrumental desenvolvido por Dewey, pois embora Mead retome “o programa da filosofia da consciência, à luz dos pressupostos naturalistas da psicologia funcionalistas de um John Dewey” (Habermas, 1988/1990, p. 205), só pode elucidar a questão da origem da vida consciente após ter adotado o caso modelar da interação de vários atores entre si em substituição ao de um ator isolado se relacionando com coisas e acontecimentos. Conseqüentemente, a obra de Mead retoma o paradigma do conhecimento de objetos, da auto-referência que marca o conhecer e o agir para caminhar para o paradigma da filosofia da linguagem, o que o insere entre os filósofos responsáveis pela “virada linguística” no campo da reflexão sobre a constituição do sujeito e da sociedade. Desse modo, tanto a objetivação quanto a subjetivação das expressões humanas são guiadas pelos processos da socialização, que têm no desenvolvimento da linguagem o eixo de todo o processo civilizatório, visto que a participação dos sujeitos nas situações de comunicação, imediatas e mediatas, provoca a emergência de competências cognitivas e sociais, entrelaçadas, responsáveis pela ação social em todas as esferas sociais.

Na perspectiva da filosofia pragmática meadiana, a cidadania é uma ação social, a envolver capacidade crítica e reflexiva, nascida de experiências sociais de cooperação em atividades coletivas, que se liga a processos de socialização e que se materializa em instituições sociais. A constituição de um sujeito reflexivo, competente para o exercício da democracia em todos os âmbitos de sua experiência social, exige as competências de iniciativa, desprendimento e participação ativa no plano individual e coletivo, reveladas nas interações sociais das quais os sujeitos participam. Portanto, embora nossa sociedade permita expressões singulares ao indivíduo, o que é visível na criatividade possível na produção artística e científica, nenhum indivíduo tem uma mente que age apenas em torno de si mesma, isolada da experiência social, pois há um processo social organizado pela sociedade que é inscrito nela, com maior ou menor intensidade. Ou seja, a individualidade se manifesta em meio a uma teia de relações sociais e interações entre indivíduos, produzida pelas suas participações em determinados universos socioculturais, no transcorrer da história da sociedade.

O modelo, adotado pelo autor, para pensar a participação política, apresenta limites facilmente visualizados. É a ideia de uma comunidade cujos membros se reúnem para dialogar sobre o bem comum, ação coletiva que permite avanços na organização social por meio do aprimoramento das regras de convivência social, expressas em normas sociais. A teoria meadiana não remete a conflitos de interesses entre sujeitos em disputa na esfera pública (Prado, 2000), não levando até as últimas conseqüências a visão sócio-histórica da sociedade. Mas isso não retira a importância do interacionismo social de Mead para a compreensão do processo de autonomia do sujeito, pois, a partir de sua lógica de reflexão, podemos ultrapassar certos limites de seu pensamento.

A ética de Mead não pode ser separada de suas premissas fundamentais para uma teoria de ação e de seu arcabouço

conceitual psicossocial (Joas, 1985). Por isso, sua reflexão da autonomia, incorporando a ideia de lei ou de regra, admite que, ao mesmo tempo em que o sujeito se submete a um feixe de ordenações comuns, que lhe impõe limitações, pode, por meio da ação coletiva, submeter tais ordenações à revisão, promovendo mudanças significativas na organização social. Ou seja, a autonomia é fruto de um embate dialético entre a reflexividade e as normas e leis sociais, a permitir tanto a aceitação quanto o movimento coletivo de mudança do instituído no campo legal e normativo. Portanto, o ser humano, idealizado por Mead (1934/1967), precisa dialogar criticamente com ele mesmo, na busca de sua identidade e autonomia, ao mesmo tempo em que no domínio da ação coletiva desenvolve a sua capacidade para a ação política, própria ao viver na *pólis*.

A partir da teorização meadiana podemos conceber que a ação social está envolvida em um processo dinâmico, revelada na relação recíproca dos sujeitos, em que as significações que perpassam a interação remetem sempre à possibilidade de retomada porque: (1) não dependem só de um interlocutor (de sua intencionalidade racional ou inconsciente), (2) não depende apenas da interação entre os dois interlocutores (de sua intencionalidade racional ou inconsciente), mas (3) depende também da direção para onde o contexto (os demais interlocutores em um conjunto da sociedade e da cultura) “levam” esse significado. Nessa perspectiva, diferentemente de Hegel, em que a história desemboca em estruturas históricas permanentes, Mead (1934/1967) nos aponta uma comunicação humana em que há algo inacabado e por se fazer e se refazer sempre e que depende de seu devir. Desse modo, a vida na *pólis* é organização processual, cuja dinamicidade é dada pelo movimento, a mudança e o fluxo da relação indivíduo e sociedade.

Habermas (1988/1990), ao incorporar a teorização de Mead, estende a reflexão que este desenvolve, sob a alegação de preenchimento de lacunas consideradas relevantes. Concordo com Joas (1985) que a incorporação feita por aquele autor é “original e brilhante” (p. 2), mas, ao mesmo tempo em que é estimulante, não é a única possibilidade frutífera de desenvolvimento da reflexão meadiana. Acolho a perspectiva ampla de Habermas na discussão que faz sobre *o assumir o papel do outro* na constituição do *self* e sua dependência de um “outro generalizado”, o que o leva a realçar a teoria da interiorização e exteriorização de Mead em uma perspectiva esclarecedora⁴. Além disso, julgo muito elucidativa a posição de Sass (2004), expressa na seguinte afirmação:

a minha concordância com Habermas é parcial; o seu objetivo é elaborar uma teoria da ação comunicativa e para isso ele precisa fundamentar a comunicação entre os múltiplos participantes. O objetivo de Mead (e o nosso) é o de explicar os mecanismos psicológicos do indivíduo no processo comunicativo. (p. 199)

4 Ao mesmo tempo apóio as discordâncias de Joas (1985) em relação a certos elementos do empreendimento filosófico habermasiano, tais como: a análise do capitalismo avançado, a crítica de economia política, o programa para reconstrução do materialismo histórico e os desdobramentos disso tudo na sua teoria da socialização, discussão que foge aos limites deste trabalho.

A teoria meadiana pensa o papel da relação com o outro no processo de constituição do *self*, afirmando a dimensão social no processo de formação do sujeito, ao enfatizar que a socialização e a individualização participam de um mesmo processo ontogenético (Sass, 2004). O *self*, conceito-chave no trabalho de Mead (1934/1967), define o nível de autonomia do indivíduo diante do controle imposto pela ordem social e a sua capacidade na tomada de decisões no campo pessoal e político. É uma concepção que considera que o exercício da cidadania requer um deslocamento do olhar para um dado fenômeno social, a ponto de identificar inúmeras perspectivas sobre ele, com vistas à assunção de uma posição crítica e transformadora da realidade. Para que isso ocorra, faz-se necessário tomar a si mesmo como um objeto, uma espécie de distanciamento e estranhamento crítico de si mesmo, uma capacidade reflexiva que permite ao sujeito se perceber, analisar a situação e dirigir as suas ações em relação a determinados fins.

Desse modo, o *self* aparece como uma organização psíquica e social ao mesmo tempo que abrange a dimensão reflexiva do sujeito, nascida da comunicação significativa com os outros. Para compreender a refletividade é necessário considerar o sujeito como alguém em constante diálogo social, mediado pela voz do outro, mesmo que este esteja ausente fisicamente. Dessa relação, linguisticamente mediada, emerge a autoconsciência, advinda das constantes tomadas de consciência de si em função das apropriações subjetivas do que dizem os outros significativos ao sujeito.

O Nascimento do Indivíduo: O Processo Sócio-Histórico

Na teoria meadiana, a questão da autonomia necessita ser discutida a partir da procedência da atividade simbolicamente mediada no ser humano. A formação da linguagem está profundamente enraizada na dinâmica de formação do *self*, participando de um processo em que os seres humanos transitam de um estado de absoluta dependência, ao nascer, até a autonomia relativa, que, em maior ou menor grau, é franqueada aos adultos pela organização social.

Como Dumont (1983/1992), Elias (1939/1994) e Habermas (1961/1984), Mead (1934/1967) percebe a civilização como causando mudanças expressivas em toda a constituição humana, na reflexão e ação do indivíduo, para com si mesmo e os outros, em um mundo de relações sociais que se amplia. Embora Mead não apresente uma teoria acabada da evolução social, susceptível de explicar a passagem para a sociedade moderna, o autor trata o processo de formação do *self* como mudanças nas condutas em uma direção muito específica: a crescente racionalização da vida social concomitantemente ao controle dos impulsos individuais, engendrados pela evolução da sociedade, promovem a formação de um novo tipo de pessoa, a saber, o indivíduo moderno.

Da teoria meadiana podemos retomar a ideia de que as formas de diferenciação, colocadas como possibilidades pela experiência social, sempre remetem a uma configuração sociocultural própria a uma determinada fase da realidade social, a uma determinada fase no processo de desenvolvimento da individualidade. Tanto na sociedade medieval

quanto na sociedade indiana, Mead (1934/1967) não encontra as condições necessárias para a constituição do *self* reflexivo e autoconsciente por ele teorizado. Segundo esse autor, nessas sociedades, a individualidade só poderia ser atingida por meio de distinções eclesásticas “presentes numa situação na qual atingir a irmandade na comunidade espiritual requeria a retirada do indivíduo da sociedade como ordenado nos moldes de casta” (p. 318). Em outras palavras, nessas sociedades tradicionais, a individualização só seria possível por meio de uma saída, simbólica, do espaço social, o que ocorre quando a pessoa atinge uma posição religiosa que a coloca em um mundo à parte, o espiritual. Uma reflexão semelhante sobre o individualismo também está presente no trabalho de Dumont (1983/1992).

Ao tratar do tema da diferenciação social, levando a um maior ou menor pluralismo de papéis sociais, enfatiza Mead (1934/1967) que “o desenvolvimento da comunidade democrática implica a remoção de castas como essencial para a personalidade do indivíduo” (p. 318), pois as diferenciações, presentes nesse sistema de estratificação social, imutável e hierárquico, impedem a participação de todos em uma coletividade política, no compartilhar de um “nós” necessário ao avanço da democracia. Além disso, cimenta o sujeito a uma determinada posição social que impede o pleno desenvolvimento do *self*, ao separar diversos grupos sociais em soberanos e súditos, impedindo o reconhecimento de direitos recíprocos entre eles.

O nascimento da capacidade reflexiva permite a um homem se colocar no lugar (e na função social) do outro, percebendo a experiência social como o outro a percebe e, mesmo que não incorpore a perspectiva do outro como sendo a sua, ambos se tornam seres reciprocamente relacionados em função da divisão social das funções sociais. Portanto, a concepção de razão como capacidade reflexiva passível de promoção de autodeterminação e autonomia é uma conquista dos tempos modernos, no mundo ocidental.

Mead (1934/1967) acaba por defender uma tese bem próxima da noção funcionalista da sociologia de Durkheim (Rodrigues, 1988), para quem a individualidade cresce com a divisão do trabalho, a constituir uma forma de solidariedade (orgânica, na teoria de Durkheim), a aumentar a cooperação e a dependência entre os participantes das diferentes funções sociais, a compor o todo social. Só assim a possibilidade de autonomia é colocada para o indivíduo, na medida em que as diferenças de funções suscitam a consciência da democracia. Porém, Habermas (1988/1990) concebe a noção de individuação em Mead mais fecunda do que em Durkheim (e demais sociólogos clássicos), pois na articulação feita por este último autor entre a divisão social das funções sociais e a individualização progressiva, a individualização só pode ser incorporada como o acidental, como o desvio em relação a um geral genético. Conforme Habermas (1988/1990), a única tentativa promissora de apreensão conceitual do conteúdo pleno do significado da individualização social se encontra na teoria de Mead, na medida em que este desenvolve uma teoria de comunicação que usa conceitos básicos de sociologia, mas de maneira mais determinada e, desse modo,

coloca a diferenciação da estrutura de papéis em contato com a formação da consciência e com a obtenção da autonomia

de indivíduos que são socializados em situações cada vez mais diferenciadas. Em Hegel, a individuação depende da subjetivação crescente do espírito, ao passo que em Mead ela resulta da internalização das instâncias controladoras do comportamento, que de certo modo imigram de fora para dentro. Na medida em que o sujeito que cresce através do processo de socialização e incorpora inicialmente aquilo que as pessoas de referência esperam dele, passando em seguida a integrar e a generalizar, através da abstração, as expectativas múltiplas, inclusive as contraditórias, surge um centro interior de auto-comando de comportamento, imputável individualmente. (1990, pp. 185-186)

Habermas (1988/1990) chama a atenção para a relação entre a diferenciação social e a individuação, uma confusão comum entre sociólogos ao tratarem processos de diferenciação social (diferenças promovidas pelas categorizações sociais ligadas à distinção de funções e papéis sociais) como sinônimos de processos de individuação (processo de subjetivação entrelaçado ao de socialização, em que o sujeito só pode obter autonomia e autodeterminação na relação com outros indivíduos e outras realidades, ou seja, pela experiência da alteridade). Portanto, individuação, na perspectiva aqui debatida, não se confunde com a diferenciação social promovida pelos processos de “modernização” social. Embora elementos de diferenciação social participem do processo de individuação – inclusive, podendo provocar exigências conflituosas na vida do sujeito, de modo a engendrar contradições entre diferentes domínios da experiência –, constituem uma condição necessária, mas não suficiente, para o processo de individuação.

Ao observar a história da espécie e o processo ontogenético, Mead (1934/1967) concebeu que é no interior do processo de cooperação grupal que o *self* surge, com a reflexividade assumindo a dimensão mais significativa da experiência humana; pois, para o autor, o envolvimento dos indivíduos numa sequência de empreendimentos coletivos forma *selves* voltados para o aperfeiçoamento do convívio social, ao mesmo tempo em que permite o fomento da capacidade reflexiva individual e coletiva.

Mead almejou esclarecer a natureza do *self* ao elaborar uma teoria da dinâmica psíquica, a envolver a relação entre dois elementos muito significativos: o “eu” e o “mim”, de modo que

tanto o “eu” como o “mim” se relacionam com a experiência social, mas o primeiro é a reação do organismo às atitudes dos outros, ao passo que o “mim” é a série organizada das atitudes dos outros, que a pessoa assume através do intercâmbio comunicativo. Em outras palavras, como “mim” a pessoa tem consciência de si mesma como objeto e reage ou responde a si mesma em termos das atitudes dos outros. (Coser, 1978/1980, p. 407)

O *self* em ação corre o risco do “eu” se distanciar do “mim”, impulsionando movimentos de criação do novo, produtores do sucesso ou fracasso do indivíduo diante da situação social. O “eu” não é facilmente previsível, visto apresentar

algo de impreciso e ambíguo, e isto por boas razões: ele designa a experiência repentina de um afluxo de impulsos internos, dos quais não se pode mais divisar se nascem da natureza pulsional pré-social, da imaginação criadora ou da sensibilidade moral. (Honneth, 1992/2003, p. 140)

Portanto, essa organização processual, o *self*, é dinamizada por movimentos dialéticos entre o “eu” e o “mim”, enquanto elementos da consciência de si, principalmente quando engendram no sujeito a apreensão e a incerteza, capazes de suscitar novas configurações de ações na interação social mediata ou imediata.

Na leitura que faço de Mead (1934/1967), o *self* é uma organização processual que pertence ao domínio relacional do ser humano, não se resumindo à sua corporalidade, pois surge no fluxo da linguagem, quando o indivíduo se torna capaz de traduzir um conjunto de experiências vividas, em que outros significativos o tratam como uma identidade, para o movimento da autoconsciência. Aí se insere a dialética irreduzível entre emancipação e controle, pois a formação do sujeito é alicerçada em uma relação social dependente de outros significativos e generalizados (condensados em um “mim”), o que promove uma tensão constante entre a percepção que temos de nós mesmos e o reconhecimento dado pelos outros. Desse modo, o sujeito só existe com e por meio do outro, no jogo discursivo que contém identidade e alteridade, que tem como núcleo o movimento dialético do *self*.

Esse processo social é vivido por meio da experiência do indivíduo junto à comunidade organizada ou grupo social de pertencimento, que assume o lugar de um outro a lhe oferecer uma pauta de conduta para sua localização no mundo físico e social. Mead (1934/1967) fala do “outro generalizado” como sendo a atitude da ampla comunidade sobre o indivíduo. Esse “outro” poderia ser simbolizado como a condensação de um feixe organizado de atitudes que a sociedade, por meio das significações das experiências sociais, procura gravar no indivíduo ao longo do seu processo de formação. Por meio da participação em atividades sociais, ou por meio de empreendimentos sociais em que ele se engaja, como membro de um grupo social ou da sociedade organizada, o indivíduo faz transposição do experienciado no plano coletivo para o plano individual, de modo que interpreta e incorpora a realidade objetiva formando, ao mesmo tempo, o seu *self*.

Desse modo, as pessoas nascem em organizações sociais que são prévias às suas existências individuais e são limitadas em suas expressões pelo “outro generalizado”, ou seja, pelas normas, costumes e leis interpostas às suas ações, às quais têm acesso por meio das interações sociais com outros significativos, responsáveis pelo seu processo de socialização. Apesar disso, o “eu” pode reagir a situações predefinidas de modo singular, residindo aí a possibilidade do exercício da autonomia. **Uma pessoa que compartilhou da vida comunitária e que a incorporou como um “outro generalizado” adquire a competência tanto de traduzir, por meio de suas ações, as aspirações da comunidade, quanto de ajudar na promoção de mudanças sociais necessárias ao aprimoramento do convívio social, se o processo de socialização vivido ofereceu espaço para a ação crítica sobre a realidade.**

Nessa perspectiva, só assumimos uma real condição de sujeito social quando adotamos as atitudes da comunidade

em nós mesmos. Ou seja, as nossas experiências sociais nos permitem incorporar um feixe de atitudes da comunidade a compor uma síntese abstrata de um “outro generalizado”. Com o nascimento do pensamento abstrato, o diálogo com o outro se desprende do jogo interacional imediato, adotando o sujeito a atitude de um “outro” abstrato, em um diálogo muitas vezes silencioso, propiciado pela reflexão.

O Nascimento do Self: O Processo Ontogenético

Para o autor, o tomar a si mesmo como objeto, e não a posse de uma alma ou mente, diferencia o homem dos animais, razão pela qual ele enfatiza o processo social de emergência dessa capacidade, que nasce na experiência social promovida pela interação entre as pessoas, em que elas têm de cooperar no desenvolvimento de uma atividade compartilhada. Segundo Honneth (1992/2003), Mead admite ser possível compreender os mecanismos internos por meio dos quais surge uma consciência da própria individualidade, o que coloca para a psicologia social a tarefa de

esclarecer antes o mecanismo através do qual pôde desenvolver-se na interação humana uma consciência do significado das ações sociais. A explicação de Mead toma seu ponto de partida na observação de que um sujeito somente dispõe de um saber sobre o significado intersubjetivo de suas ações quando ele está em condições de desencadear em si próprio a mesma reação que sua manifestação comportamental causou, como estímulo, no seu defrontante; do que meu gesto significa para o outro, eu posso me conscientizar ao produzir em mim mesmo, simultaneamente, seu comportamento de resposta. (Honneth, 1992/2003, p. 128-129)

Nessa perspectiva, a origem do *self* advém do encontro de um indivíduo com o outro, no interior do processo de socialização, em um movimento em que o indivíduo experimenta a adoção da atitude e o papel de outrem, revelador de si mesmo e do outro, o que o conclama a uma resposta compartilhada, mesmo que minimamente. Assim, o indivíduo é capacitado a refletir a sua ação por causa de sua competência em olhar, a si mesmo, a partir de pontos de vista dos outros.

Com o nascimento do *self*, tornamo-nos capazes de uma “conversação” com nós mesmos, em um “fórum interno” que nasce da nossa capacidade de ocupar diferentes perspectivas sobre nós mesmos, oferecidas por outros. Ou seja, por meio da reflexão consigo mesmo, endereçando-se a outro sujeito, presente ou imaginário, o indivíduo pode dar conta de seus atos, problematizando suas experiências, o que é permitido pela existência de um “outro generalizado”.

A mente e a autoconsciência aparecem como a experiência mais peculiar da raça humana, de modo que sem uma compreensão processual das interações sociais é impossível entrar neste domínio humano, já que a mente não é alguma coisa que está dentro do cérebro. Aquela é mais inclusiva do que o *self* teorizado pelo autor, pois envolve a dimensão inconsciente da experiência humana, muito embora todas essas funções mentais pertençam ao domínio social e cognitivo.

O *self* integra o biológico com o social na conduta humana, pois é ele quem permite que o indivíduo biológico se ajuste ao mundo das relações sociais, na teoria social meadiana. No início de sua vida, a relação da pessoa humana com os objetos físicos e sociais está submetida aos impulsos biológicos; porém, a presença do outro se interpõe entre a criança e esses objetos, produzindo significações (linguísticas ou gestuais) a mediar a relação entre eles. Assim, a reação da criança deixa de ser uma resposta direta para os objetos físicos e sociais em sua volta, pois há significações interpostas entre o hábito de resposta e a conduta efetivamente realizada. O outro significativo intervém no processo de socialização ao oferecer ordem, direção e estabilidade ao comportamento da criança (Berger & Luckman, 1966/2002).

A teoria social de Mead (1934/1967) identifica na brincadeira e no jogo infantil modos de interação social que ilustram o processo de formação humana, na medida em que permitem à criança se colocar no lugar do outro o tempo todo, construindo as suas próprias referências socioculturais. A presença de “outros” para a criança se torna palpável quando ela assume os seus diversos papéis, o que lhe permite experimentar, a seu modo, o lugar ocupado por eles no mundo sociocultural. Com isso, ela ativamente vai “selecionando” conteúdos simbólicos, organizando e ampliando o seu repertório sociocultural e estendendo suas competências comunicativas, a partir de um interjogo com o outro significativo, que lhe apresenta o mundo como uma estrutura de plausibilidade, que atribui objetividade à experiência intersubjetiva, na medida em que a relação está investida de afetividade (Berger & Luckmann, 1966/2002).

Mead (1934/1967) argumenta que na fase da brincadeira há a possibilidade de obtenção de experiências ricas que podem favorecer a formação de um *self* autônomo, pois a criança adquire um modo competente de lidar com as interações que o meio social lhe oferece, pois compreende, na ação, o outro representando através da brincadeira. Ao assumir papéis, usando como recurso o próprio corpo, ela vai se liberando da interação social imediata, se distanciando progressivamente do modelo, sendo capaz de retomar uma experiência anterior, revivê-la e significá-la. Isso favorece certo deslocamento, na interação, de sua posição para a posição do outro, o que mais tarde se amplia, tornando-se então a criança capaz de se colocar no lugar de vários outros simultaneamente, o que é exigido pela situação do jogo (Sant’Ana, 2002).

Na fase do jogo, a criança torna-se capaz de pensar as ações simultâneas de diversos participantes dessa modalidade de interação lúdica, inclusive antecipando as suas expectativas e respondendo em conformidade a elas. Isso envolve a competência de assumir diversas perspectivas concomitantemente, o que exige do *self* o uso de mecanismos interativos mais complexos. A criança passa a considerar a posição de vários outros jogadores, conjecturando sobre as suas supostas reações, e guia as suas ações em função de um conjunto de atividades integradas em um todo em que o afeto se imbrica nessas operações.

Honneth (1992/2003) pensa a diferença entre a brincadeira e o jogo em função não apenas das exigências cognitivas, pois há uma diferença no grau de universalização de expectativas normativas colocadas para a criança em cada uma

das situações. Não é apenas adotar o papel de um parceiro concreto e responder a ele complementarmente, no brincar, ou assumir ao mesmo tempo as expectativas de todos os parceiros para antecipar as suas ações, na situação de jogo, visto haver na brincadeira uma expectativa normativa ainda não universalizada, diferentemente do que ocorre no jogo, pois

no primeiro caso, é o padrão concreto de comportamento de uma pessoa social que serve de referência, no segundo caso, ao contrário, são os padrões socialmente generalizados de comportamento de todo um grupo que devem ser incluídos na própria ação como expectativas normativas, exercendo uma espécie de controle. Portanto, na passagem da primeira à segunda etapa do jogo infantil, migram para dentro da auto- imagem prática da criança em desenvolvimento as normas sociais da ação de um outro generalizado. (Honneth, 1992/2003, p. 134)

Desse modo, a criança se insere em uma comunidade mais ampla que invoca o passado e o futuro. A estrutura social foi interiorizada, em maior ou menor grau, quando a pessoa adotou as instituições da comunidade em sua própria conduta, tornando-se um membro do grupo social mais extenso (Mead, 1934/1967). Ao trazer para a criança elementos das convenções sociais, com vistas à identificação de tais convenções com os seus interesses, o outro a introduz na vida institucionalizada. Acentuando a dimensão normativa no interior desse processo, Honneth (1992/2003) afirma que

assim como a criança, com a passagem para o game, adquire a capacidade de orientar seu próprio comportamento por uma regra que ela obteve da sintetização das expectativas de todos os companheiros, o processo de socialização em geral se efetua na forma de interiorização de normas de ação, provenientes da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade. Ao aprender a generalizar em si mesmo as expectativas normativas de um número cada vez maior de parceiros de interação, a ponto de chegar à representação das normas sociais de ação, o sujeito adquire a capacidade abstrata de poder participar nas interações normativamente reguladas de seu meio. (p. 135)

A situação de jogo seria um exemplo de como pode se dar o processo de socialização, de modo a favorecer a expressividade da criança ao mesmo tempo em que ocorre o conhecimento de regras que governam a vida social. Nesse processo há uma constante relação do indivíduo com uma vontade suprapessoal, que vai culminar em uma tomada de consciência da intercambialidade das posições que ocupa na relação com o outro. Porém, mesmo que a criança não possa viver a interação social promovida pelo jogo, em que pode manejar as normas sem temor das consequências que podem advir desse manejo na vida real, a socialização percorrerá outros “jogos interacionais” mais sérios.

Cabe aqui chamar a atenção para três termos que se relacionam intimamente na teoria do sujeito em Mead: o sujeito, os outros significativos e o outro generalizado. A organização psíquica do sujeito envolve uma mente, inscrita numa corporeidade em que uma não se subsume a outra. Ao mesmo tempo, a relação da pessoa com os outros

significativos e o outro generalizado lhe permite estabelecer ligações entre passado e futuro, a orientarem as ações sociais do presente. Mas, para apropriar-se de si, afirmando a sua singularidade, a pessoa tem de buscar um distanciamento crítico do reconhecimento por parte dos outros, significativos e generalizados, e das definições formulada por eles sobre suas diferenças e semelhanças. A situação do jogo tanto acentua a importância dos outros significativos e generalizados enquanto “mediadores de sentido” para as experiências infantis, quanto pode permitir a experimentação de aproximações e distanciamentos desses “outros”, tão necessários para a individuação do sujeito.

Autonomia e Esfera Pública

Em Mead (1934/1967), o exercício da cidadania requer a reflexividade, pois o exercício mais pleno da democracia requer a existência de uma esfera pública, em que os sujeitos têm de levar em conta cada interesse envolvido em conflito do ponto de vista da situação social, sem ignorar certos interesses que contrariam os seus próprios, assumindo posição diante do jogo político. Desse modo, a cidadania exige a constituição do “outro generalizado” no indivíduo, o que não significa que esse “outro generalizado” não possa passar por transformações decorrentes das diferentes experiências de socialização secundária, possíveis na sociedade em que vivemos, em que diversos subuniversos socioculturais disputam as significações da realidade vividas pelos indivíduos na sociedade (Berger & Luckmann, 1966/2002).

As possibilidades de mudança social nascem do embate dialético entre o dado pela sociedade e o vir a ser pelo indivíduo. Entre o instituído e a ação do indivíduo há a presença de um *self* a mediar a relação, o que faz com que o dado e o vir a ser nunca coincidam totalmente.

Quando concebemos o *self* como uma organização processual, reconhecemos que na nossa sociedade ele assume na plenitude a possibilidade de ser flexível e plural, pois a relação do sujeito com diferentes universos, de discursos e ação, impõe a necessidade de posicionamento e de estabelecimentos de fronteiras, flexíveis ou rígidas, entre o “eu” e o “eles”, entre o “nós” e os “outros”, em diferentes domínios da experiência, com base na lógica da equivalência e da diferença. Neste processo, a demarcação de fronteiras dependerá da localização do sujeito em cada um de seus universos socioculturais de referência e de pertenças grupais, no contexto histórico em que se inserem as relações sociais em movimento. Portanto, o *self* é flexível e plural porque se movimenta em meio aos processos de continuidade e descontinuidade histórica, engendrados nos planos coletivos e individuais ao mesmo tempo.

A leitura que Honneth (1992/2003) faz de Mead (1934/1967) ressalta o papel do “eu” como vivendo um atrito interno com o “mim”, de modo que a relação entre esses dois elementos aparece “representando as linhas gerais do conflito que deve explicar o desenvolvimento moral tanto dos indivíduos como das sociedades” (p. 141). O sujeito procura ampliar as normas convencionais do “mim” com vistas à expressão criativa e impulsiva próprias à individuação, o que produz um conflito moral. Mead nos faz compreender que, no plano

da autonomia do sujeito, esta pode ser ampliada pelas ações no espaço público, no campo do exercício do direito — no sentido da mudança nas normas para garantir a liberdade de expressão e reconhecimento social de “novas” identidades sociais e políticas.

Honneth (1992/2003) e Habermas (1988/1990) concebem que, na teorização meadiana, as divergências morais entre o “eu” e o “mim” funcionam como alavancas históricas promotoras de ampliação de relações de reconhecimento articuladas ao processo progressivo de individuação, visto que:

uma vez que os sujeitos, mesmo após a efetuação de reformas sociais, só podem defender as exigências de seu “Eu” antecipando uma coletividade que concede mais espaço para liberdade, origina-se uma cadeia histórica de ideais normativos que apontam na direção de um crescimento da autonomia pessoal. (Habermas, 1988/1990, p. 144)

Desse modo, o “eu” pode ampliar o “outro generalizado” de sua comunidade, estendendo as possibilidades de autonomia para todos que se encontram em condições sociais similares. É assim que movimentos instituintes se colocam em oposição ao instituído, ampliando a democracia e a liberdade de expressão, no interior da ordem existente ou no embate por uma nova sociedade.

Entendo que quando Mead (1934/1967) fala no distanciamento relacional do indivíduo em relação aos outros significativos, com o nascimento da abstração, ele afirma a possibilidade de cooperação indireta entre os indivíduos, a não requerer a interação face a face. Nessa perspectiva, a capacidade reflexiva implica o esforço da colocação das relações humanas como relações sociais governadas por lógicas próprias, que guardam certa distância para com os indivíduos que delas participam. Com o capitalismo aumenta a exigência de que o indivíduo elabore as suas relações sociais com os outros seres humanos e com a natureza como autônomas, sobre as quais ele poderia exercer o esforço da crítica.

Se o pensamento não precisa mais da ação sobre o objeto para construir significações sobre as coisas e sobre as relações humanas, a esfera pública passa a ser importante não apenas para os setores organizados que dela participam mais ativamente, mas também para aqueles sujeitos localizados fora da arena pública, mas que podem entender e assumir posição sobre os movimentos que ali se manifestam.

A participação coletiva é importante e possível na esfera pública burguesa, segundo Mead (1934/1967), pois vivemos em uma organização social em que a estratificação social não impede a participação de indivíduos funcionalmente diferenciados em um projeto de bem-estar comum. É isso que o autor percebe na América, ao universalizar a ideia de autonomia (“*self-government*”) “como uma agência de controle político sobre a ampla comunidade” (p. 267); uma perspectiva que aponta para uma arena pública universalizada, concretizada socialmente e dinamizada temporalmente, em que todos os valores envolvidos no conflito devem ser levados em conta.

Em conformidade com Mead, Habermas (1988/1990) afirma que “neste ponto é preciso tomar o reino dos fins, kantiano, e subtendê-lo como um contexto de interação e como uma comunidade de comunicação na qual cada um deseja

e é capaz de assumir a perspectiva de cada um dos outros” (p. 219). O espaço da *pólis* é o lugar onde subjetividades, que são coletivas e individuais ao mesmo tempo, demandam reconhecimento e recebem uma certificação ética no plano valorativo (Honneth, 1992/2003; Habermas, 1988/1990). Essa certificação

diz respeito à garantia que eu assumo conscientemente em relação à continuidade de minha história de vida, à luz de um projeto de vida individual e refletido. A suposição idealizada de uma forma de vida universalista, onde cada um pode assumir a perspectiva de cada um dos outros e onde cada um pode contar com o reconhecimento recíproco por parte de todos, torna possível a socialização de seres individualizados – o individualismo como a outra medalha do universalismo. (Habermas, 1988/1990, p. 220)

Prevalece a aspiração de uma comunidade universal unificada em torno de um conteúdo normativo comum em Habermas (1988/1990) e Mead (1934/1967). Um “outro generalizado” universal se imporia, através do diálogo intersubjetivo na arena pública, em relação à “pretensões de validade” provincianas, o que permitiria uma disseminação de referenciais normativos mais inclusivos para a sociedade mundial, a franquearem maior abertura à autonomia e à subjetividade coletiva e individual.

Joas (1985) enfatiza um ponto importante na sua reflexão da teoria meadiana, ao distinguir o *selfe* e o *role-taking* como condições antropológicas de realização de um ideal social. Considero tais elementos da sociabilidade humana como condições necessárias, mas não suficientes, para mudanças efetivas na vida social, no sentido do aprimoramento ético e moral na formação de sujeitos mais autônomos.

A partir de Mead (1934/1967) podemos pensar a democracia burguesa como susceptível de organizar a arena pública de maneira a favorecer a canalização das demandas dos sujeitos sociais na busca de construir um “nós”, a fomentar identidades sociais, a permitir relações de menor estranhamento entre si. Porém, devemos levar em consideração o risco da repetição nesse espaço político do estranhamento e da coisificação presentes nas relações sociais mercantis, pois a democracia avança ou retrocede, na esfera pública, com base em um movimento constante em que diferentes grupos lutam pela hegemonia discursiva nas questões mais decisivas da vida social. Considero que, na arena pública, o agir comunicativo e o agir instrumental são confrontantes cotidianos, cada um querendo dominar o outro; o agir instrumental, marcado pela preservação do controle dos bens materiais e simbólicos da sociedade e o agir comunicativo, marcado pela relação dialógica com vistas a entendimentos sobre a melhoria da vida humana na sociedade capitalista. O encontro dessas duas lógicas supõe formas de controle e modos de resistência a ele, pelas partes em jogo. Portanto, a análise das situações de interação entre cidadãos, de suas relações intergrupais, exige a compreensão das relações de poder delas participantes.

Nesse espaço político, como combinar a ação social compartilhada com o olhar crítico em relação aos empreendimentos políticos e culturais dos agentes que deles participam, inclusive os cientistas e filósofos? Mead e Habermas não

respondem categoricamente a esta questão, simplesmente consideram que a cooperação estaria permeada pela crítica, pelo confronto dialógico entre diferentes posições, e a razão triunfaria sobre os interesses particulares de indivíduos e grupos específicos.

Sass (2004) percebe em Mead uma concepção aristotélica, em que o “poder político é a expressão organizada das ações dos indivíduos em comunidade; não se distingue o homem do cidadão, e toda a atividade da comunidade é política” (p. 118). Domingues (1999) identifica como vigente na sociedade atual um aristotelismo conjugado com uma *desdiferenciação* entre estado, mercado e sociedade. Desse modo, ao mesmo tempo em que a esfera pública é afirmada como espaço de garantia do bem comum, não se estabelece claramente a configuração das relações travadas entre estado, mercado e sociedade e as funções específicas de cada uma dessas três instituições sociais, no momento atual. Isso dificulta a compreensão da ação social, pois, apesar dos avanços democráticos, estes não se mostram suficientes para impedir a separação entre o cidadão e a coisa pública, algo que restringe a participação de uma maioria na definição do “bem comum”. Além disso, Domingues (1999) chama a atenção para políticas econômicas e científicas que ocorrem fora da esfera pública, o que torna difícil aos cidadãos controlá-las, pois são decisões que ocorrem fora do sistema político oficial.

A discussão com a perspectiva de Mead nos permite avançar para a compreensão de que os valores e normas que oferecem significações às experiências sociais dos sujeitos participantes da constituição da organização social dependem, em sua gênese, de negociações complexas, de acordos entre universos culturais por vezes divergentes em torno de propostas conflitantes, bem como do uso do poder e da coerção, mais facilmente exercido pelas classes dominantes (Domingues, 1999). Desse modo, ao lado dos processos de construção da experiência coletiva, por cada grupo que compõe a organização social, existe a possibilidade de exercício do poder, baseado no uso da força, para imposição da hegemonia de uma forma de significar as experiências sociais. Portanto, na democracia burguesa, as relações sociais, tanto na situação face a face quanto no plano das relações sociais mais amplas, permitem tanto o consenso e compromisso, por meio do diálogo comunicativo, quanto imposições, a garantirem que as hierarquias sociais sejam estabelecidas e mantidas. Desse modo, não existe um “outro generalizado” normativamente neutro, mesmo se universalizado.

O reconhecimento da realidade passa pela construção de identidades coletivas, forjadas nos processos de interação, em que os participantes do movimento pela afirmação de uma determinada identidade estabelecem um conjunto de traços a categorizar o lugar que almejam ocupar na dinâmica social. Porém, a seleção de traços de outras subjetividades coletivas para a constituição identitária desses agrupamentos de sujeitos não se realiza sem contradições e ambiguidades, pois, por vezes, constitui um conjunto de elementos de afirmação identitária que não necessariamente detêm harmonia entre si (Domingues, 1999).

Isso pode nos levar a refletir a arena pública hoje como um campo cruzado por diferentes perspectivas identitárias sobre o que “sou eu” (como sujeito), o que “somos nós” (como grupo ou categoria social) e o que “são eles” (o grupo ou categoria

social dos outros) que podem ganhar ressonância no campo social. Embora a experiência da alteridade, nesse espaço, seja atravessada por categorizações sociais prévias sobre quem somos nós e quem são eles, a cruzarem questões da formação social (ideológicas, políticas, econômicas) e cultural (relações de classe, gênero, geração, raça, dentre outros), a discussão das diferentes lutas por reconhecimento identitário não deixa de ser importante para as sociedades atuais.

Embora a “opinião pública” expressa pelos profissionais dos meios de comunicação pretenda substituir a arena pública, o que não deixa de constituir uma ameaça para a democracia, isso não necessariamente se verifica. Todos sabemos que apesar do nascimento da esfera pública ter tido como pretensão original a constituição de um espaço fundamental na definição da opinião pública sobre a vida na pólis, isso nunca se deu efetivamente. Não obstante, na sociedade de comunicação, a esfera pública ainda cumpre um importante papel na democratização das relações sociais. É um dos espaços que os grupos oprimidos ou discriminados podem utilizar para afirmação de uma identidade coletiva, cujo nível de oposição e confronto com outras identidades são variáveis. Um lugar para reclamar das hierarquias e da dominação de classe, gênero, raça, etnia e idade, e assim por diante. Desse modo, cada grupo participante das redes interacionais, que comparece na esfera pública, define o seu lugar, com maior ou menor clareza em relação ao sistema social, afirmando os traços identitários por ele valorizado. Assim pode proclamar o direito à existência e ao respeito pelas suas escolhas, exigir a desconstrução das estereotipias que grupos até então hegemônicos (em termos de poder político, econômico e cultural) lhe atribuíram, na luta pela ressignificação das experiências do passado e do presente. Essa é uma luta importante para os diferentes segmentos sociais excluídos de certos direitos sociais e políticos.

Considerações Finais

A crise nos fundamentos do conhecimento assume hoje uma proporção nunca vista na história. Reconheço que vivemos um momento de desconstrução generalizada de sistemas até então baseados em fundamentos seguros, a promover uma interrogação radical que, por vezes, relativiza todo conhecimento.

Apontar a razão ocidental como supervalorizando a dimensão cognoscente da experiência humana, excluindo o domínio do sensível e do passional, tanto pode significar a apologia do irracionalismo quanto um esforço de não cisão entre as partes constitutivas da subjetividade humana. Entendo que na teoria do *self* em Mead – ao conceber que o acesso à linguagem falada permite a descrição e análise da situação, oferecendo caminhos para a solução de problemas, ao mesmo tempo em que amplia as nossas possibilidades reflexivas – não aparece o despontar da racionalidade no processo formativo como o estrangulamento dos demais domínios da subjetividade. Nas relações sociais, dadas na socialização da criança, as experiências mais significativas são aquelas carregadas de forte conteúdo emocional (Berger & Luckmann, 1966/2002), promovidas na interação física e afetiva com “outros significativos”. Porém, com o nascimento

do pensamento abstrato e da capacidade reflexiva promovido pela experiência social, as relações entre esses elementos na subjetividade tendem à transformação.

Compartilho com Mead o reconhecimento de que é possível avanço na construção de uma ordem democrática, em diferentes domínios da realidade, mesmo no capitalismo, embora os recuos no processo democrático também estejam dados como possibilidade. Por isso, a liberdade somente pode realizar-se mais plenamente se forem garantidas as suas condições em cada contexto histórico específico, a depender das instituições sociais existentes e do movimento de indivíduos e grupos em todas as esferas da existência humana. Sem instituições democráticas não há uma massa de indivíduos democráticos e sem indivíduos autônomos não há instituições democráticas; é essa a questão que mobiliza o pensamento meadiano.

Considero que embora Mead valorize a ação social em todo processo de individuação, deixa escapar as condições históricas concretas de possibilidade de realização desse ideal no plano universal por ele idealizado. Nem todo momento histórico oferece condições sociais favoráveis para reformas significativas no campo dos direitos sociais e políticos, a garantirem possibilidades de resolução crítica das privações historicamente constituídas, pelo reconhecimento da legitimidade de demandas de bem-estar social e de “novas” identidades sociais e políticas. Caso isso não fique bem claro, podemos cair numa concepção extremamente voluntarista da mudança social, no sentido de culpabilizar os indivíduos quanto às relações de desigualdade e opressão existentes na sociedade.

Isso não significa que esse ideal não possa ser um referencial importante a ser perseguido pelos grupos sociais que lutam contra a hegemonia de práticas que justificam a manutenção da desigualdade, da dominação e das hierarquias sociais em qualquer domínio da vida social. O movimento de oposição a relações de dominação e opressão exige a construção de experiências grupais que, além de se confrontarem com discursos promotores de dominação e estigmatização social, permitam a restauração de experiências intragrupo democráticas e cooperativas, susceptíveis de extensão para domínios sociais cada vez mais amplos. Buscar a construção de uma socialização voltada para ideais democráticos e éticos deve ser compromisso de todos que almejam uma sociedade mais democrática e igualitária, de modo que as experiências formativas dos indivíduos favoreçam a expressão social da luta pela atribuição de novas significações à realidade social e atinjam as pessoas no momento mesmo das construções de suas significações mais importantes da realidade.

Referências

- Berger, P., & Luckmann, T. (2002). *A construção social da realidade* (F. S. Fernandes Trad.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1966)
- Coser, L. A. (1980). Tendências americanas. Em T. Bottomore, & R. Nisbet (Orgs.), *História da análise sociológica* (W. Dutra, Trad.) (pp. 379-420). Rio de Janeiro: G. Zahar. (Trabalho original publicado em 1978)
- Domingues, J. M. (1999a). *Criatividade social, subjetividade coletiva e a modernidade brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Contra capa.
- Dumont, L. (1992). *Ensaio sobre o individualismo: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna* (M. S. Pereira, Trad.). Lisboa: Dom Quixote. (Trabalho original publicado em 1983)
- Elias, N. (1994). *O processo civilizador: uma história dos costumes* (R. Jungmann, Trad.). Rio de Janeiro: G. Zahar. (Trabalho original publicado em 1939)
- Habermas, J. (1984). *Mudança estrutural na esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa* (F. R. Kothe, Trad.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Trabalho original publicado em 1961)
- Habermas, J. (1990). *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos* (F. B. Siebeneichler, Trad.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Trabalho original publicado em 1988)
- Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento* (L. Repa, Trad.). São Paulo: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1992)
- Joas, H. (1985). *G. H. Mead: A contemporary re-examination of this thought*. Cambridge: The MIT Press.
- Joas, H. (1999). Interacionismo simbólico. Em A. Giddens & J. H. Turner (Orgs.), *Teoria social hoje* (G. C. C. Souza, Trad.) (pp. 127-174). São Paulo: Editora UNESP. (Trabalho original publicado em 1987)
- Mead, G. H. (1967). *Mind, self and society*. Chicago: The University of Chicago. (Trabalho original publicado em 1934)
- Prado, M. A. M. (2000). *Des-razão: sujeitos da consciência e políticas de identificação: mapa teórico acerca do sujeito coletivo e do político na literatura sobre as ações coletivas*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Piaget, J. (1994). *O juízo moral na criança* (E. Lenardon, Trad.). São Paulo: Summus. (Trabalho original publicado em 1934)
- Rodrigues, J. A. (1988). *Durkheim: sociologia*. São Paulo: Ática.
- Sant'Ana, R. B. (2002). *Experiências formativas em pré-escola: sob a perspectiva da psicologia social de G. H. Mead*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Sass, O. (2004). *Crítica da razão solitária: a psicologia social de George Herbert Mead*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.

Recebido em 01.06.05

Primeira decisão editorial em 24.02.06

Versão final em 12.08.09

Aceito em 13.10.09 ■