



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

JOSÉ ALVES DE SOUZA FILHO

**A METAMORFOSE HUMANA NO MUNDO DA VIDA:
RECONSTRUÇÕES EPISTEMOLÓGICAS DA
PERSPECTIVA DE IDENTIDADE NA
PSICOLOGIA SOCIAL CRÍTICA**

FORTALEZA – CEARÁ

2017

JOSÉ ALVES DE SOUZA FILHO

**A METAMORFOSE HUMANA NO MUNDO DA VIDA:
RECONSTRUÇÕES EPISTEMOLÓGICAS DA
PERSPECTIVA DE IDENTIDADE NA
PSICOLOGIA SOCIAL CRÍTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará como um dos requisitos de avaliação para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Linha de Pesquisa: Sujeito e Cultura da Sociedade Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Aluísio Ferreira de Lima

FORTALEZA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S238m Souza Filho, José Alves de.
A metamorfose humana no mundo da vida : reconstruções epistemológicas da perspectiva de identidade na psicologia social crítica / José Alves de Souza Filho. – 2017.
145 f. : il. color.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2017.
Orientação: Prof. Dr. Aluísio Ferreira de Lima.

1. Identidade-Metamorfose-Emancipação. 2. Mundo da Vida. 3. Reconstrução. 4. Teoria Crítica. 5. Fenomenologia. I. Título.

CDD 150

JOSÉ ALVES DE SOUZA FILHO

A METAMORFOSE HUMANA NO MUNDO DA VIDA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará como um dos requisitos parciais de avaliação para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Linha de Pesquisa: Sujeito e Cultura da Sociedade Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Aluísio Ferreira de Lima

Aprovado em 18 de dezembro de 2017.

BANCA EXAMIDORA

Prof. Dr. Aluísio Ferreira de Lima (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.^a Dr.^a Deborah Christina Antunes
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Juracy Mariano Armando de Almeida
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Àquelas que tenho grande amor e
carinho.

Da família que nasci, Maria das Graças
Veríssimo (mãe),

Lyara Veríssimo e Fernanda Veríssimo,
(irmãs).

Da família que sempre me acolhe,
Patrícia Helena Holanda e Luisa Carolina
Holanda.

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão e respeito dirigem-se às pessoas com quem tive e/ou tenho experiências enriquecedoras. Momentos que sempre me impulsionam a viverem as aventuras das metamorfoses no mundo da vida.

A Vida, que a princípio aprendi por meio do conceito de Deus, pelas suas vicissitudes, contradições e (im)possibilidade nas experiências da construção do que sou e do que pretendo ser.

A minha mãe, Maria das Graças Veríssimo, por todo apoio, incentivo e sustento necessário para a minha formação profissional e intelectual. Muito do que alcancei deve-se ao quanto você me impulsionou. Esse trabalho também é seu. Muito obrigado!

A Lyara Veríssimo e Fernanda Veríssimo (irmãs), Rawlilson Veríssimo (irmão), meus cunhados e cunhada (Daniel Nogueira, Lucas Peres e Rayssa Sousa) e meu sobrinho Pedro Enzo Veríssimo. Agradeço aos incentivos e colaborações durante esse tempo.

Aos meus dois pais, José Alves de Souza, que me concedeu a vida, e Fernando Camelo de Oliveira, que a vida me concedeu. Grato por todos os favorecimentos que tive na vida por suas generosidades.

Ao meu orientador Prof. Dr. Aluísio Ferreira de Lima. Grato por acreditar e incentivar todos os trabalhos da pesquisa, especialmente oportunizando a liberdade de investigação e criação. Os alcances e as perspectivas intelectuais da presente dissertação são reflexos da inventividade e perspicácia que nos transmite em cada ensinamento.

Aos professores Dr. Antônio Ciampa e Dr. Juracy Almeida agradeço suas construções intelectuais que reverberam em minha vida para além dos textos. Suas palavras e discussões sempre deslocam as conclusões que possa ter sobre mundo, impulsionando-me a novas inquietações.

Aos professores Dr. Custódio Luís Silva de Almeida e Dr.^a Deborah Christina Antunes pelas contribuições, discussões e colaborações na conclusão da dissertação.

Aos meus companheiros de trabalhos do PARALAXE: Renata Bessa, Emanuel Messias, Vinícius Furlan, Kevin Batista, Raquel Rubim, Brígia Moraes, Tiago Felix, Yuri Marcondes, Pedro Santos, Jéssica Carneiro e Stephanie Lima. Grato por todos os (des)encontros que tivemos. Foram grandes oportunidades de amadurecimento

intelectual e profissional.

A todos os meus colegas discentes da turma 2016-2017 do Mestrado de Psicologia da UFC. De modo especial, agradeço aos meus amigos André Luiz Bessa, Cecília Sena e Adolfo Jesiel Siebra por todos os bons encontros nas disciplinas e nos corredores. Foram e são momentos muito felizes e revigorantes. Agradeço a tantos outros colegas de turmas anteriores e atuais pelos momentos de trabalhos conjuntos, especialmente a Mauro Khouri, Diana Montenegro, Lorrana Castelo, Neto Muniz e Caio Monteiro. Grato as outras amizades também importantes para minha vida, especialmente a Ingrid Sampaio, Jéssica Pessoa e Pedro Pereira.

Aos professores do Departamento de Psicologia da UFC. Grato pelos aprendizados que foram transmitidos e estruturam a minha formação.

A secretaria do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFC. Caro Helder, muito obrigado por sua atenção e dedicação em todos os pedidos e atendimentos. Sua presença é marcante em minha formação pessoal; tenho grande estima e respeito por sua grande humanidade. Querida Eveline, muito obrigado por seu compromisso e seriedade. Mesmo com pouco tempo que lhe conheço, estimo sua atenção para com seu trabalho.

A Patrícia Holanda e seus filhos, Luisa Holanda, Alexandre Holanda e Augusto Holanda, por sempre me acolherem de maneira tão generosa. Estar entre vocês é sempre ter bons momentos. A você Luisa, grato por nossa grande amizade. Descreve-la não cabe em letras, mas sei o quanto tem noção da grande proporção que nossa fraternidade possui. Muito obrigado!

Aos meus grandes mestres. Ao Prof. Dr. Ricardo Barrocas muito obrigado pelos ensinamentos sobre a importância da epistemologia na formação intelectual. A busca pelo rigor e respeito científico são valores que ecoam ao recordar de seus ensinamentos. Ao Prof. Dr. José Olinda Braga grato por sua amizade. Em cada conversa, ensinamento e incentivo sempre vislumbrei um ótimo professor, singular intelectual e grande amigo. À Prof. Dr. Luciana Lobo Miranda muito obrigado pelas oportunidades e novas perspectivas de conhecimento. Cada encontro e trabalho de construções conjuntas favoreceram-me deslocamentos transformadores.

A Universidade Federal do Ceará. Grande instituição que tomei como casa. Circular por seus espaços foram necessário para meu amadurecimento e crescimento. Grato pelas grandes experiências e apoios estruturantes.

A CAPES pelo financiamento da pesquisa com a bolsa de estudos.

“Nunca fiz nada diferente de escrever, mas não tenho vocação nem virtude de narrador, ignoro por completo as leis da composição dramática, e se embarquei nessa missão é por que confio na luz do mundo que li pela vida afora.” (GARCÍA MÁRQUEZ, 2006, p. 11)

RESUMO

Na presente dissertação reconstruímos as discussões entre a perspectiva de identidade humana, postulada como uma metamorfose na Psicologia Social Crítica, e as intersecções da Teoria Crítica da Sociedade de Habermas com as vertentes histórico-sociais da Fenomenologia. Esta problematização é relevante por aprofundar teoricamente, por meio de uma investigação epistemológica, os enunciados explícitos e implícitos nas discussões sobre a constituição das identidades nos processos de construção de suas metamorfoses no Mundo da Vida. Nossa pesquisa empreendeu uma reconstrução, por um lado, do processo de criação e solidificação do sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação, dentro da Psicologia Social Crítica, e, por outro lado, da proposição de Habermas sobre o Mundo da Vida em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (2012a e 2012b) a partir de suas leituras sobre o pensamento histórico-social da Fenomenologia de Husserl, Schutz, Berger e Luckmann. Nossas fontes de pesquisa foram livros, artigos, teses, dissertações e manuscritos dos referenciais teóricos e epistemológicos acima descritos. As discussões encontram-se estruturadas em: “Prólogo”, uma explanação da intersecção defendida por Ciampa, Almeida e Lima entre as metamorfoses humanas e o mundo da vida, além de uma apresentação do percurso de reconstrução enquanto método; o capítulo “O Sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação”, no qual analisamos, por uma construção histórica e epistemológica, o processo de formação, evolução e solidificação do construto da metamorfose humana como busca de emancipação, enquanto teoria de identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica; no capítulo “Acepções sobre o mundo da vida” reconstruímos a teoria social do Mundo da Vida de Habermas a partir de uma análise e uma discussão sobre os alcances das leituras habermasianas sobre a Fenomenologia de Husserl, Schutz, Berger e Luckmann. Por fim, no “Epílogo”, apresentamos acepções fenomenológicas para a construção de discussões críticas sobre os processos de significação das identidades, a partir de condições subjetivas e intersubjetivas do mundo, que vislumbrem processos emancipatórios de (r)existência.

Palavras-chave: Identidade-Metamorfose-Emancipação; Mundo da Vida; Reconstrução; Teoria Crítica; Fenomenologia.

ABSTRACT

In this dissertation, we rebuild the discussions between the perspective of human identity, postulated as a metamorphosis in Critical Social Psychology, and the intersections of the Critical Social Theory by Habermas with the historical-social aspects of the Phenomenology. This problem is relevant because it theoretically deepens, through epistemological research, the explicit and implicit statements in the discussions about the constitution of identities in the processes of construction of their metamorphoses in the Lifeworld. Our research includes, on the one hand, a reconstruction of the process of creation and solidification of the Identity-Metamorphosis-Emancipation syntagma, within the Critical Social Psychology; and, on the other hand, of Habermas's proposal about the Lifeworld in his *Theory of Communicative Action* (2012a and 2012b) from his own readings on the social-historical thought of the Phenomenology by Husserl, Schutz, Berger and Luckmann. Our sources of research were books, articles, theses, dissertations and manuscripts of the theoretical and epistemological referents described above. The argument is structured in: “Prologue”, an explanation of the intersection defended by Ciampa, Almeida and Lima between human metamorphoses and the Lifeworld, and a presentation of the path of reconstruction as a method; the chapter “The Identity-Metamorphosis-Emancipation syntagma” is a historical and epistemological construction, the process of formation, evolution and solidification of the construction of human metamorphosis as a search for emancipation, as a theory of identity in the perspective of Critical Social Psychology; the chapter “Meanings of the Lifeworld”, in which the social theory of Habermas’s Lifeworld is reconstructed from the analysis of a discussion about the scope of the Habermas reading about the Phenomenology of Husserl, Schutz, Berger y Luckmann; and finally, the “Epilogue”, in which we present phenomenological meanings for the building of critical stories about the processes of meaning of identities, starting from the subjective and intersubjective conditions of the world, that glimpse the emancipating processes of (re) existence.

Keywords: Identity-Metamorphosis-Emancipation; Lifeworld; Reconstruction; Critical Theory; Phenomenology.

RESUMEN

En esta disertación, reconstruimos las discusiones entre la perspectiva de identidad humana, postulada como una metamorfosis en la Psicología Social Crítica y las intersecciones de la Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas con las vertientes histórico-sociales de la Fenomenología. Este problema es relevante porque profundiza teóricamente, mediante una investigación epistemológica, los enunciados explícitos e implícitos en las discusiones sobre la constitución de las identidades en los procesos de construcción de sus metamorfosis en el Mundo de la Vida. Nuestro estudio comprende, por un lado, una reconstrucción del proceso de creación y solidificación del sintagma Identidad-Metamorfosis-Emancipación, dentro de la Psicología Social Crítica; y, por otro lado, de la proposición de Habermas sobre el Mundo de la Vida en su *Teoría de la Acción Comunicativa* (2012a e 2012b) desde sus propias lecturas sobre el pensamiento histórico-social de la Fenomenología de Husserl, Schutz, Berger y Luckmann. Nuestras fuentes de investigación fueron libros, artículos, tesis, disertaciones y manuscritos de los referentes teóricos y epistemológicos más arriba descritos. El argumento está estructurado en: “Prólogo”, una explicación de la intersección defendida por Ciampa, Almeida y Lima entre las metamorfosis humanas y el Mundo de la Vida, así como una presentación del recorrido de la reconstrucción como método; el capítulo “El sintagma Identidad-Metamorfosis-Emancipación”, en el que llevamos a cabo, por una construcción histórica y epistemológica, el proceso de formación, evolución y solidificación de la construcción de la metamorfosis humana como búsqueda de emancipación, en cuanto teoría de la identidad en la perspectiva de la Psicología Social Crítica; el capítulo “Acepciones sobre el Mundo de la Vida”, en el que se reconstruye la teoría social del Mundo de la Vida de Habermas desde el análisis de una discusión sobre el alcance de la lectura habermasiana sobre la Fenomenología de Husserl, Schutz, Berger y Luckmann; y finalmente el “Epílogo”, en el que presentamos acepciones fenomenológicas para la construcción de relatos críticos sobre los procesos de significación de las identidades, a partir de las condiciones subjetivas e intersubjetivas del mundo, que vislumbren los procesos emancipadores de (re)existencia.

Palabras clave: Identidad-Metamorfosis-Emancipación; Mundo de la Vida; Reconstrucción; Teoría Crítica; Fenomenología.

SUMÁRIO

1.	PRÓLOGO.....	13
1.1.	A Metamorfose Humana no Mundo da Vida	15
1.2.	Reconstrução como método	30
2.	O SINTAGMA IDENTIDADE-METAMORFOSE- EMANCIPAÇÃO.....	36
2.1.	Identidade: da crítica à Ideologia e proposição do Sintagma (1971- 1986)	41
2.2.	A proposição Identidade-Metamorfose (1987-1999)	55
2.3.	O Sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação (2000-atual)	58
2.4.	Os alcances e as perspectivas do projeto teórico-metodológico.....	74
3.	ACEPÇÕES SOBRE O MUNDO DA VIDA	79
3.1.	O mundo da Vida no pensamento habermasiano	82
3.2.	As leituras de Habermas sobre a fenomenologia	99
3.3.	Reconstrução de novas leituras	105
3.4.	Habermas e os (des)encontros com a Fenomenologia	115
4.	EPÍLOGO.....	120
4.1.	Acepções para a reconstrução da identidade no mundo da vida	123
4.3.	Fragmentos da emancipação: a luta por (r)existência!.....	136
	REFERÊNCIAS.....	138

1. PRÓLOGO

Por mais evidente que seja a afirmativa de que “todo ser humano é um ser social¹”, são complexas as discussões dentro das Ciências Humanas e Sociais com o fim de compreender e transmitir essa constituição. Com o intuito de dar conta dessa questão, muitos intelectuais recorrem ao conceito de identidade para delimitar um tipo de fenômeno ou objeto que seja passível de investigação, discussão e crítica. Entre os clássicos da Psicologia Social, Mead (2010), em seus estudos sobre o *Self*, apresenta uma relevante discussão sobre o papel da constituição da noção de si mediante os sentidos e significados transmitidos pela linguagem dentro das relações interpessoais ao longo da vida. Outro autor seria Goffman (2012), com sua discussão sobre o poder das relações institucionais na construção de agenciamentos que regulam as experiências dos sujeitos, principalmente por determinados tipos de estigmas que orientam posicionamentos sociais e modos de viver consigo e com os outros.

No Brasil, esse interesse tem um lugar privilegiado dentro da Psicologia Social, especialmente a de orientação crítica. Antônio Ciampa² e seus atuais colaboradores, como Juracy Almeida³ e Aluísio Lima⁴, postulam que a viabilidade de compreender o processo de constituição das identidades, tanto de um indivíduo quanto de um coletivo, seria pelas metamorfoses sofridas ao longo de suas vidas. Diferente de uma visão estática e fixa, nesta concepção a identidade é temporal, histórica, biográfica e mutável. Para eles, a partir do que vivemos, resgatamos determinados momentos para dar sentidos ao presente e projetar o futuro, construímos nossas histórias por meio de

¹ Com a crítica às perspectivas positivistas, predominantemente psicométricas e que têm Aroldo Rodrigues como maior expoente, Lane (2012a) ressignifica a visão de homem que deve orientar os trabalhos da Psicologia Social no Brasil, ao postular como caráter antropológico de constituição humana a sua interação com a sociedade e com a cultura mediante uma relação histórica: “O indivíduo sujeito da história é constituído de suas relações sociais e é, ao mesmo tempo, passivo e ativo (determinado e determinante). Ser mais ou menos atuante como sujeito da história depende do grau de autonomia e de iniciativa que ela alcança. Assim, ele é história na medida que em que se insere e se define no conjunto de suas relações sociais, desempenhando atividades transformadoras destas relações; o que implica, necessariamente, atividade prática e inteligência, tão inseparáveis quanto, no nível, da sociedade, são inseparáveis a infra e a superestrutura, e cuja unidade é estabelecida por um processo cujo agente exclusivo é a atividade humana em suas diferentes formas.” (p. 40)

² Psicólogo. Doutor em Psicologia Social (PUC-SP). Professor Associado do Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Social e Líder do Grupo Interdisciplinar de pesquisa da Identidade Humana da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – Brasil.

³ Sociólogo. Doutor em Psicologia Social (PUC-SP). Colíder do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa da Identidade Humana da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – Brasil

⁴ Psicólogo. Doutor em Psicologia Social (PUC-SP). Professor do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará. Líder do PARALAXE: Grupo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Intervenções em Psicologia Social Crítica da Universidade Federal do Ceará (UFC).

significações oriundas de outros sentidos e significados, advindos de histórias anteriores e contemporâneas às nossas, e compartilhamos as nossas no mundo, graças às diversas formas de narrativas nele presentes, as quais viabilizam testemunhos desses momentos transformadores.

Esta perspectiva estrutura as discussões acerca da identidade enquanto metamorfose. Nas interrogações e nas respostas de “*Quem sou eu?*”, “*Quem é você?*”, “*Esse sou Eu!*”, existe uma construção e uma manutenção das transformações humanas no seu movimento no mundo. As metamorfoses ganham contornos no resgate de diversos momentos em que fomos simplesmente “sendo” algo, o qual, simultaneamente, contingenciou-nos para o “aqui”, no qual continuamos “sendo”. Discutindo-as, evidenciamos seus limites, trazemos à tona as obscuridades, situamos sua produção e deciframos sua manutenção.

Desse ponto é possível seguir para a discussão sobre a metamorfose humana no Mundo da Vida. Procuramos compreender as relações estruturantes das transformações da vida humana na sua história e no seu movimento em um mundo compartilhado simbolicamente com outras vidas humanas dotadas dessa condição transformadora. Logo, aqui entraremos em comunicação com os trabalhos de Ciampa (2005), Almeida (2005) e Lima (2010). O estabelecimento dessa interlocução ultrapassa a convergência epistemológica com os fundamentos da Teoria Crítica da Sociedade⁵ de Habermas que também assumimos. Assim, a Teoria Crítica serve de alinhamento para a perspectiva crítica de uma Psicologia Social ciente de seu compromisso político na transmissão de discursos críticos acerca das naturalidades impostas pelo capitalismo contemporâneo. Junto a ela, defendemos os princípios éticos de uma comunidade humana em que o diálogo, o entendimento e solidariedade guiem a racionalidade das relações interpessoais.

Assim, na sessão seguinte, apresentaremos as acepções que norteiam nossas investigações. Partiremos da discussão da identidade enquanto uma metamorfose no

⁵ “A Teoria Crítica nasceu no trauma da República de Weimar, atingiu a maturidade no exílio e alcançou a aceitação cultural em seu retorno. Transmitida por seus fundadores da primeira – entre outros Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Hebert Marcuse e Theodor Adorno – para o líder de segunda geração Jürgen Habermas, a Teoria Crítica permaneceu central ao pensamento social e político europeu durante o período da Guerra Fria. Ela ainda é uma perspectiva filosófica e política vital e uma terceira geração de teóricos críticos, entre eles Axel Honneth, o mais proeminente, continua a expressar amplamente suas preocupações nos termos da tradição que teve início nos anos de Weimar. Juntamente com a fenomenologia em suas várias formas e com a filosofia e a teoria social vagamente reunidas sob os títulos de estruturalismo, a Teoria Crítica é uma voz predominante no pensamento continental europeu do século XX.” (RUSH, 2008, p. 7)

Mundo da Vida a partir do sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação⁶. Localizaremos, então, as denúncias e críticas sobre as intervenções e invasões que colonizam o mundo das metamorfoses, cristalizando seu devir histórico. Logo, situaremos a proposta de restabelecimento das constituições históricas das identidades na aposta habermasiana de resgate das potências simbólicas e significantes que estruturam o mundo da vida, também presentes na linguagem. Privilegiaremos suas implicações para a materialização da utopia emancipatória das metamorfoses.

1.1. A metamorfose humana no Mundo da Vida

As diversas histórias que Ciampa investigou, nas pesquisas que orientou e orienta, ao longo desses mais de trinta anos de trabalho, enriquecem a tese construída na *Estória de Severino e História de Severina*, defendida por ele em 1986: “[...] identidade é metamorfose. E metamorfose é vida [...]” (2005, p. 133). Em outras palavras, a metamorfose enquanto expressão de vida implica atentar que cada biografia materializa o emaranhamento das relações sociais que estruturam projetos coletivos e pessoais, pelos quais as identidades ganharão concretude por meio de pessoas e instituições que as atravessam. Isso porque “Só se é alguém através das relações sociais. O indivíduo isolado é uma abstração. A identidade se concretiza na atividade social” (CIAMPA, 2005, p. 90). É o mundo, estruturado por seus pressupostos, significados e sentidos, que dá subsídios para a construção das narrativas que organizam e modelam as metamorfoses.

Nessa perspectiva, os sujeitos expressam suas identidades nas atuações e performances em seus cotidianos, em consonância com as possibilidades ou limitações da rede de solidariedade da comunidade em que se encontram. É importante situar que a comunidade, como estrato social, oferece as predicções e os modelos de vida que motivam as ações coletivas e individuais das quais os indivíduos são partícipes. Ao descrever essa interação como “materialidade da identidade”, Lima (2010, p. 163) assinala que o indivíduo reage e transforma as condições de seu entorno por meio de ações espontâneas e vontades próprias que abrem novos espaços de comunicação. Assim, modelos prescritos podem sofrer alterações à medida em que as próprias pessoas criam alternativas de modelos sociais e de estilos de vidas.

Entre vontades pessoais e modelos da cultura, a metamorfose humana é a

⁶ No capítulo 1, “O Sintagma Identidade-metamorfose-emancipação”, apresentaremos ao leitor a construção de teoria de identidade, no que concerne, em especial, às suas bases epistemológicas.

síntese da articulação entre subjetividade e objetividade, pois “[...] o ‘*vir-a-ser-sujeito*’ implica a dialética da constituição de ambas” (CIAMPA, 1998, p. 92). Em cada momento de identidade, há abertura para um novo projeto a ser vivido. A partir daí cada ser humano construirá uma atuação, geradora de sentidos que corporificarão uma nova identidade. Vale salientar que a ideia de metamorfose é expressa historicamente, de maneira contínua e infundável. Nesta “produção de sentido” (CIAMPA, 1998), cada identidade pessoal é propulsora da construção e da reprodução de vida, que implica na comunidade humana, a qual reverbera nas instituições em que circula, e por fim, renova uma cultura a partir dos sentidos e significados que a permeia. Ciampa (1997) especifica que a metamorfose humana concretiza a nossa humanidade por meio da superação dos limites das condições objetivas da vida. Assim, em cada travessia, humanizamos-nos em nossa interação com o meio sociocultural, graças à nossa participação nessa mesma rede de solidariedade.

Todas as acepções identitárias supracitadas foram fruto da metodologia que Ciampa trabalhou: narrativas da história de vida de Severina. Essa abordagem tem reverberações importantíssimas para os estudos de identidade, por sua originalidade em estudos narrativos brasileiros. Segundo Lima (2014), ao apostar no caráter social da construção e expressão vida humana, a tese de Ciampa assinala que “[...] a narrativa de história de vida poderia ser o meio mais apropriado para se estudar a identidade e propôs a tese de que seria possível analisar as narrativas por meio das personagens[...]” (p.23). Por meio da dramaturgia, a identidade deixa de ter contornos de objeto e ganha potências de atividade, ou melhor, ganha materialidade nas maneiras que representamos nossos personagens no cotidiano. “Por isso, ‘o resultado dessa identificação é uma metamorfose miraculosa’ (aqui isso pode ser traduzido como identidade-metamorfose expressa como personagem representado por um ator e aqui já afirmado que metamorfose é vida)” (CIAMPA, 2005, p. 200-201). À medida em que atuamos no mundo cotidiano, constituímos um universo simbólico dotado de significações, as quais retornam à produção dos próprios personagens em atuação. Também por meio delas, o Eu ganharia expressão quando “[...] encarna nos sistemas de papéis, ao ocupar lugares determinados, previamente constituídos pela – e constituintes da – coletividade” (CIAMPA, 1998, p. 96).

Essa perspectiva abre discussão para atentar que as implicações de uma Psicologia Social, que se proponha crítica, voltam-se para investigar as próprias circunstâncias do mundo vivido e narrado pelos próprios sujeitos que nele vivem e atuam. Logo, o psicólogo social, enquanto pesquisador, é uma testemunha das narrativas que

escuta e dos diálogos que participa com o propósito de, junto com a pessoa, construir narrativas que expressem a identidade que dá sentidos às suas vidas (LIMA, 2014). Quando nos aproximamos de cada história, presenciamos os sofrimentos, as subversões e as superações da vida, pois ao deixarmos de sermos meros expectadores, atendemos ao imperativo ético de voltarmos-nos para cada biografia enquanto “[...] uma história única que possa tanto identificá-la como uma singularidade dotada de direitos individuais quanto uma universalidade que expressa uma coletividade” (LIMA, 2010, p.152).

Segundo Lima e Ciampa (2012), os trabalhos acerca da metamorfose humana situam-se na busca pessoal de cada indivíduo na construção de sua individualidade em meio à singularidade humana.

Entendo aqui singularidade como fenômeno que nos diferencia enquanto sujeitos e ao mesmo tempo nos iguala nas expectativas em relação à sociedade; e individualidade, como negação de todas as determinidades que nos dá acesso à subjetividade e possibilita a reconstrução do Eu a partir das diferenças. (LIMA & CIAMPA, 2012, p. 16)

Todo esse postulado histórico acima descrito é comunicável por um arcabouço teórico-metodológico⁷ que sustenta a tese acima discutida. Para eles, as pesquisas garantem seu rigor e cientificidade, bem como denunciam as ameaças a que os indivíduos estão sujeitos, pelas diversas estratégias de dominação da vida do capitalismo tardio. Assim, fortalecem seu compromisso ético de denunciar violências particulares que refletem as usurpações persistentes na cultura.

Para discutir esse projeto, Ciampa inicialmente vê no poema de João Cabral de Melo Neto que cada identidade se encontra em um contexto histórico específico, de modo que “Cada novo esforço em descrever sua identidade revela que sua existência é a encarnação de um momento da História, fazendo com que seu tempo seja um tempo Severino” (CIAMPA, 2005, p. 25). A partir dessa citação, podemos inferir que o indivíduo situado em uma História encontra o conjunto de significados e sentidos que oferecem os predicados para construção de narrativas que posicionam suas histórias de vidas particulares. Quando conjugamos esse conjunto de significados, a partir de nossa história de predicados, qualificamos essa História por um tempo vivido, situando, junto à posição na qual estamos, o modo com que o sentimos e o percebemos: “Um tempo

⁷Segundo Lima (2010), Ciampa construiu ao longo desses mais de trinta anos de trabalho uma teoria de identidade que além de consubstanciar a tese do *vir-a-ser-humano* pela sua metamorfose na vida, denuncia as estratégias de regulação e violação da humanidade pelas diversas formas de dominação da racionalidade instrumental do capitalismo contemporâneo.

Severino que é vivido como um cotidiano estruturado na luta pela sobrevivência. O cotidiano o produz e ele o produz Severino: esta sua sina!” (CIAMPA, 2005, p. 25).

Para compreender como ocorre a metamorfose humana no desenrolar histórico e temporal, devemos situar os processos que envolvem a produção, reprodução e manutenção de identidades, especialmente os subsídios para uma crítica social e para a construção de projetos. Segundo Lima e Ciampa (2012), o arcabouço conceitual que constitui as discussões sobre a metamorfose humana orienta a crítica do processo de cristalização e aparência de permanência que inviabilizam a potência da historicidade humana. Por meio disso, demonstra-se que a permanência de um tempo de uma identidade está agenciada pelas contingências da história.

Nas leituras sobre o pensamento de Habermas, Ciampa (1997) encontrou os subsídios que permitiram conjecturar suas críticas sobre as formas sutis de controle da vida humana. Para garantir a administração sobre a cultura, a dominação capitalista ganhou novas formas na contemporaneidade, pelas quais a racionalidade funcionalista atravessa nossas vidas, segundo interesses e fins particulares. Ela opera de forma estratégica através dos discursos das instituições, como o mercado e o trabalho, que instrumentalizam as interações humanas com a prescrição normativa de determinadas relações interpessoais. Essa situação é fruto do que Ciampa (2005) vê no pensamento de Habermas, discutido como *racionalidade instrumental*: o poder dessa forma de razão operar nas relações sociais se efetiva pela capilarização do controle de instituições, pela propagação de discursos que objetalizam as relações da vida, por modelos prescritos, além de fórmulas operacionalizáveis e resultados a serem alcançados, de forma parasitária no mundo.

Todas essas operações de dominação ganham vigor na contemporaneidade com a complexificação da estrutura social, como a crescente autonomização de setores e de instituições, a especialização das ciências, diversificação de experiências religiosas e o fortalecimento político-econômico de interesses privados, ora pela propagação de economia neoliberal, ora pela estratégia de administração social de políticas neoconservadoras. Ciampa (1997 e 1998) aposta que as estratégias de dominação do presente já apontam para a *Colonização do Futuro*, ou seja, a imposição de modelos e projetos de vida, que pautados no sucesso econômico e no poder social, regulam o presente, com fins de controle e construção de determinado futuro, a qual negligencia ou usurpa a efetividade de outros projetos.

A crítica acima explicita que a manutenção das formas atuais de intervenção

sistemática no mundo cotidiano aparece de maneira sutil e quase imperceptível nos modos de regulação e controle da vida. As discussões de Ciampa (2003), em consonância com as de Habermas (2016), expressam as preocupações com os conflitos gerados na intimidade pessoal dos indivíduos, pelas contradições e privações de vias de expressão de comunicação e de construção de modos de viver que sinalizam a necessidade de superação das limitações pessoais.

Subsumidas à razão instrumental, colonizadas pelo sistema, a vida cultural e as relações sociais passam a ocorrer segundo a lógica da realização de interesses particularistas e, por isso, promovem a competição entre as pessoas, um verdadeiro jogo de perde-ganha onde cada outro é visto ou como aliado ou como inimigo, em todo caso sempre como um objeto. Neste caso, as coerções sistêmicas instrumentalizam o mundo da vida corrompendo as possibilidades de uma comunicação livre entre os indivíduos, vale dizer, restringindo a expressividade pessoal e dificultando o diálogo e o entendimento (ALMEIDA, 2005, p. 124).

Juracy Almeida, pesquisador da metamorfose humana, atualiza as críticas de Ciampa sobre os efeitos da racionalização pelas estratégias de Colonização do mundo da Vida, da teoria habermasiana no processo de constituição das identidades humanas. Em sua tese de doutorado, intitulada *Sobre Anamorfose: identidade e emancipação da velhice* (ALMEIDA, 2005), as discussões sobre o processo histórico temporal da identidade humana ganham mais vigor ao situar que a produção dessa história e manutenção de vivências no tempo está localizada em uma estrutura espacial, um *telos* cultural. Também leitor de Habermas, Almeida traz para a discussão da constituição das identidades nos estudos sobre as histórias de vida das metamorfoses humana as ideias sobre o Mundo da Vida.

O mundo da vida é o contexto onde ocorrem as ações comunicativas, é o contexto que incorpora todas as referências significativas acionadas pelos atores nas suas ações correntes (cf. Cohn, 1993: 73), funcionando como o universo de significados disponíveis para os atores. De um modo geral, é o espaço vital da integração social, onde se dá a reprodução dos homens e ocorre a sociabilidade. Diz respeito, assim, as relações comunicacionais públicas ou privadas como o amor, a amizade, festas e rituais, brincadeiras e jogos, manifestações artísticas, intimidade e erotismo, parentesco e religiosidade, socialização e educação; diz respeito, também ao espaço de reprodução simbólica da sociedade. As normas e valores que governam a dinâmica social são adquiridos através da socialização e da vivência cotidiana, sendo legitimadas na medida em que decorrem de convicções livremente compartilhadas e que são reconhecidas como tais, sem coações, pelos indivíduos (ALMEIDA, 2005. p. 16).

Sobre esse mundo em que vivemos, acontece o drama da vida, onde os

personagens das histórias de vida atuam segundo as condições e os desafios próprios deste mundo. Todavia, essa estrutural sociocultural encontra-se permeada por estratégias de controle e dominação que se apropriam de suas próprias redes simbólicas e produtoras de cultura, usurpando, assim, as esferas dialógicas inter-humanas geradoras de sentidos para história de vidas dos próprios sujeitos. De Habermas, Almeida (2005) discute as estratégias de Colonização do Mundo da Vida, para compreender a formação de determinadas políticas que normatizam e preconizam formas de viver e estar no mundo.

A colonização do mundo da vida desencadeia distúrbios nas esferas da reprodução cultural (contradições no sistema simbólico, obstáculos ao consenso), da integração societária (insegurança e perturbações nas identidades coletivas, anomia, alienação) e da socialização (rupturas e conflitos de modelos, patologias), provocando crises seja de perda de sentido, seja nas formas de entendimento e na solidariedade, seja ainda nas orientações e nas capacidades interativas individuais. Marcada pela dialética desses elementos, a vida social como um todo é atravessada por diferentes contradições (ALMEIDA, 2005, p. 19-20).

Suas consequências nas identidades, inicialmente, reverberam com a instalação de processos que deformam as personagens com fim de adequar as histórias de vida segundo modelos e imagens sociais, os quais funcionam como padrões prescritivos de beleza, eficiência e bem-estar da cultura contemporânea. A ideia acerca da anamorfose, proposta na tese de Almeida, ilustra o resultado de como uma lógica social, pautada no adaptacionismo, torna-se uma ditadura de usurpações das metamorfoses humanas. Os modelos culturais, normas de vidas, ideias de consumo, os padrões de eficiências e “[...] as posições sociais estabelecidas podem sempre vir a ser sentidas e percebidas como limitações, como amarras que obrigam indivíduos e grupos a reproduzirem, reporem, cotidianamente as identidades pressupostas” (ALMEIDA, 2005, p. 107). Para o autor, surgem dois entraves que dificultam os processos socializatórios dos sujeitos: por um lado, fica difícil os sujeitos se realizarem plenamente com esses modelos prescritos, devido à enorme discrepância existente entre eles e as condições de vida dos outros indivíduos; por outro, há dificuldade dos próprios indivíduos se verem destituídos de realizar ou alcançar esses padrões que funcionam como reguladores morais na geração dos sentidos da vida, pela identificação forjada pelo sistema.

Todavia, esse fenômeno não é gestado por si só. Almeida (2005) traz à tona que todo esse processo é agenciado e administrado por políticas de identidade que produzem essas ideias, garantindo sua manutenção e fortalecimento. “As políticas de

identidade funcionam como as pinturas com ponto fixo, colocando os indivíduos em seus (“devidos”) lugares sociais e estabelecendo os limites do tolerável nos modos de ocupação desses lugares” (p. 106). As estratégias de intervenção sistêmica ganham contornos no mundo da vida pelas “[...] políticas de identidade [que] podem ser consideradas como ações sociais e políticas particularistas com pretensões de universalidade” (p. 131). Para ele, essas políticas têm claros fins de regulação de um sistema social estabelecido, a qual demanda determinados tipos de papéis sociais para sua manutenção e difusão. Logo, as relações interpessoais são pautadas por sentimentos de heteronomia, que inviabilizam os sujeitos de cooperarem dialogicamente para o estabelecimento de entendimentos solidários para as suas condições de vidas e demandas sociais.

O sentimento acima descrito expressa a qualidade do relacionamento das metamorfoses com o mundo da vida. De antemão, a perspectiva regulatória das políticas de identidade é fruto das estratégias de colonização do mundo da vida, que operam com fins de controlar a dinâmica de produção e reprodução da vida humana. Na visão de Almeida (2005), as interações dialógicas entre os sujeitos, as quais deveriam favorecer para relações solidárias onde o entendimento fortaleceria princípios democráticos e éticos de convivência comum, perdem força e lugar para relações instrumentais pautadas na transmissão de discursos cognitivamente publicizáveis, apreensíveis e operacionalizáveis. Junto a Ciampa e Habermas, Almeida também concorda que a complexificação da estrutura social, caracterizada especialmente por seu pluralismo cultural, vem sendo facilmente administrada segundo interesses particulares de dominação, seja por fins econômicos produção e captação de capital, seja por fins de controle das formas de vida que atendam a modelos com claros projetos de perpetuação de um passado, presente pelo mesmo.

Para a concretização dessas exigências éticas, são necessários projetos políticos, em que o recurso básico é a construção do poder da solidariedade e a regra básica é a efetiva prática da democracia, com tudo o que isso implica: a renúncia à violência e o apego à ação comunicativa na solução de conflitos, o respeito à alteridade e à diferença, além do fortalecimento de instituições que garantam nas nações o Estado de Direito e no mundo uma ordem regulamentada pelo direito internacional, não definido por interesses imperiais, mas sim por negociações multilaterais.(CIAMPA 2033, p. 10)

Para melhor situar o que seria a implicação direta sobre a vida humana, Almeida (2005), ao longo de suas discussões, traz alguns apontamentos sobre os

problemas de reconhecimento dos sujeitos dentro da rede das relações interpessoais. Junto a leituras sobre Habermas, o autor discute que à medida que as esferas das relações dialógicas são comprometidas pelas interferências sistêmicas, próprias da colonização do Mundo da Vida, as vias de relações de alteridades, de reconhecimento de si e do outro como Outro, são neutralizadas. Essas circunstâncias comprometem a efetivação de relações éticas, por ocasião da usurpação da legitimidade política de outras formas de vida. Reconhecê-las nas suas diferenças viabiliza o movimento da vida de uma sociedade. Essa dinâmica cultural também se encontra presente na vida de cada sujeito, em cada metamorfose que se efetiva em cada momento de identidade na sua abertura à diferença, a alteridade.

A realização do possível depende, contudo, de que os papéis sociais e os modelos enrijecidos venham a ser sentidos, vistos e tratados como anamorfoses dos seres humanos; depende de que eles deixem de aprisionar os indivíduos para se transformarem efetivamente, como deveria ser sempre, em produtos do reconhecimento das alteridades e, o que dá no mesmo, em produtos do reconhecimento e do diálogo dos sujeitos que todos podem ser. (ALMEIDA, 2005, p. 117)

Estas questões sobre as formas de reconhecimento que atravessam as metamorfoses movimentam as pesquisas atuais de outro pesquisador parceiro de Ciampa. A pesquisa de doutorado de Aluísio Ferreira de Lima, a qual resultou na obra *Metamorfose, Anamorfose e Reconhecimento Perverso: a identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica* (2010), traz uma importante discussão sobre a dimensão estratégica das questões relativas ao reconhecimento das formas de vida humana, especialmente sobre as viabilidades de sua socialização dentro de uma política social.

A partir dessa tese, a discussão iniciada por Ciampa passa ser propagada com a teoria de identidade da Psicologia Social Crítica. Para Lima (2010), as décadas de trabalhos e pesquisas de Ciampa fortalecem a proposta de uma teoria de identidade enquanto metamorfose. Assim como Almeida, Lima vincula o pensamento ciampiano à Teoria Crítica da Sociedade de Habermas, como seu principal eixo epistemológico. Todavia, inova ao trazer para as discussões relativas às questões do reconhecimento da identidade os trabalhos de Axel Honneth, herdeiro do pensamento frankfurtiano e ex-orientando do próprio Habermas. A articulação destes dois críticos da sociedade permitirá que Lima avance na proposição da identidade como metamorfose humana, ao situar que as condições e as formas de reconhecimentos possíveis na cultura e na sociedade contemporânea materializam as mais sutis e efetivas estratégias de dominação e

adoecimentos da vida humana, como também se tornam grande potência política na luta para a efetivação de novas formas de vidas emancipadas e solidárias com a humanidade.

Isso, por sua vez, obriga-nos a aceitar que a identidade só é passível de ser estudada em sua aparência, através de seu reflexo, no jogo de representação entre diferentes personagens ou ainda no fetiche da representação de algumas delas. Por conta disso, a questão do reconhecimento mostrar-se-á essencial no decorrer da pesquisa, uma vez que acreditamos ser justamente nas formas de reconhecimento das identidades que poderemos vislumbrar como as personagens são superadas, articuladas ou condenadas a reposição (LIMA, 2010, p. 35).

Com proposição inaugurada por Lima (2014), pesquisar a identidade humana enquanto metamorfose deixa a exclusividade de compreensão sobre a construção das histórias de vida e suas implicações na constituição dos momentos de identidade. Contando com as discussões de Almeida, amplia agora para a problematização de estreita relação entre identidade e políticas de identidade, quando a última, materializada nas estratégias de controle das instituições sociais, agencia e administra as formas de expressão de vida humana por rotulações, diagnósticos e posicionamentos que aprisionam os sujeitos, bem como fortalecem seu poder de dominação. Lima situa essa problemática ao resgatar na história de Severina o reconhecimento perverso que lhe fora atribuída.

Ela aceita (estrategicamente) o reconhecimento perverso que lhe fora atribuído ao ser diagnosticada como doente mental- reconhecimento perverso não porque a reconhece enquanto está ali com uma situação problemática, mas perverso por que desconsidera toda a sua história e a convence de que o problema é uma loucura individual[...] (LIMA, 2014, p. 25-26).

Mesmo ciente da crítica de Honneth ao pensamento habermasiano, quando o primeiro propõe que “[...] a análise da colonização do mundo da vida pela lógica sistêmica deve ser direcionada para a explicitação das condições de reconhecimento na sociedade capitalista” (LIMA, 2010, p. 218), Lima não desmerece o poder das estratégias sistêmicas de intervenção sobre as relações humanas, pelos meios de colonização do mundo da vida. No seu livro, citado acima, o autor traz, para além da discussão sobre sua proposição teórica, duas pesquisas importantes – uma histórica e uma empírica –, que referendam como as estratégias de colonização interceptam a construção de formas de vidas alternativas pelo aprisionamento das metamorfoses em perversas formas de reconhecimento. Especificamente, Lima traz na sua tese, por um lado, a construção de uma política de saúde mental instrumental, fortalecida pela herança de políticas

higienistas e hospitalocêntricas, onde o cuidado com o doente mental pautava-se na administração e institucionalização de sua vida. Essas ações que invadem o cotidiano da vida dos usuários e familiares de serviços de saúde mental são promovidas pelo que Lima chamou de “cinismo consensual”, onde os profissionais gozam de seu poderoso saber técnico, científico e político para interceptar a vida dos indivíduos ao preconizarem a melhor forma de viver e de agir para um doente mental.

Em outras palavras, sob a forte publicização das doenças mentais ao longo de nossa colonização, não é incorreto afirmar que, após a colonização do imaginário e a representação do indivíduo ideal, essas doenças mentais estão no mundo da vida, existindo como forma de organização social (LIMA, 2010, p. 123).

Esse reconhecimento aprisionador é testemunhado na escuta das histórias de Ana, Gabriel e Francisco. Essas histórias trazem a materialidade dos sofrimentos e angústias de vidas que são cerceadas pelos aprisionamentos dos quais padecem, mas ainda assim lutam e buscam alternativas de afirmar suas vidas. Entre o sofrimento de indeterminação e reconhecimentos perversos, Lima situa a luta das metamorfoses contra as formas de negação que as sufocam e minimizam. A luta dessas metamorfoses expressa que

[...] a perspectiva habermasiana de colonização do mundo da vida pela lógica sistêmica não pode ser empregada de forma dualista ou de forma binária, como escreve Prado (2005, p. 89), uma vez que nas narrativas poderemos observar que essa colonização instrumental se dará durante o processo de socialização e individualização das identidades e, como o próprio Habermas reconhece, depende de condições de reconhecimento (perverso) recíproco. (LIMA, 2010, p. 238).

Não trabalhando exclusivamente com Habermas, Lima realizará críticas à lógica de colonização e dominação capitalista pela racionalidade instrumental, assegurando sua fidelidade ao negativo do pensamento frankfurtiano. Sobretudo, na Teoria da Ação Comunicativa, assim como Ciampa e Almeida, Lima (2012a), vislumbrará que somente através do resgate das estruturas dialógicas e interativas do mundo da vida, será possível acessar os fragmentos de emancipação necessários para construção de formas de vida livres e autônomas que direcionem as identidades para a construção de vidas mais autênticas.

Também aprendemos durante o processo de construção deste trabalho que existem possibilidades concretas – tanto por parte dos indivíduos que estão

submetidos ao discurso técnico-psicológico como para os especialistas que são procurados para reconhecer a doença mental e adotam uma visão em paralaxe, um reconhecimento pós-convencional- se subverter esse discurso e desenvolver personagens que mesmo de forma anamórfica expressam alteridades passíveis de serem reconhecidas na esfera pública, expressões de fragmentos de emancipação, como o caso de Francisco. Aqui, o reconhecimento, como um ato que permite a travessia da fantasia, apareceu como uma importante intervenção política. (LIMA, 2010, p. 340-341)

As críticas que estruturam e fortalecem os trabalhos de Ciampa, Almeida e Lima procuram não exclusivamente denunciar as formas de captura da vida humana ou acentuar a condição trágica e pessimista da vida em meio a uma cultura hedonista. Junto ao postulado da identidade enquanto metamorfose, enquanto movimento histórico-temporal no desenrolar da vida, desde *Estória de Severino e História de Severina* (CIAMPA, 2005), suas pesquisas não deixam de acentuar a luta pela efetivação da vida humana em cada projeto de vida particular, especialmente quando uma história de vida é a jornada de uma metamorfose em busca de emancipação.

Em meio a tantas estratégias de dominação e usurpação da autoria das histórias de vidas, a perspectiva de busca por emancipação das identidades amplia a compreensão e a discussão do projeto de Ciampa, em que o movimento histórico-temporal é a característica central e estruturante da metamorfose. Lembremos que sua materialidade opera na constituição das narrativas de história de vida que dão contornos aos momentos de identidade os quais marcam nossas posições e predicam os personagens no processo de construção de nossas histórias de vida. No trabalho dos três autores, o Mundo da Vida é a grande estrutura social e cultural que subsidia todo esse processo de transformação. Nele, os indivíduos operam sua historicidade nos desafios dos processos de socialização da vida, pelos quais tornamo-nos humanos. A fim de problematizar a busca por emancipação das metamorfoses, os autores têm discutido o caráter político das relações humanas, acentuando o compromisso ético que também convoca cada indivíduo.

Não é fácil pensar acerca da possibilidade de emancipação na cultura contemporânea. Ela surge atualmente como uma utopia, diante da sofisticação das formas de dominação capitalista, principalmente à medida em que formas de coerção e dominação sociais são internalizadas pelos indivíduos, sendo visíveis pela degradação da vida social. A racionalidade instrumental que, pela mediação da técnica e da ciência, deveria assegurar o acesso às vias emancipatórias da construção de uma vida social justa aos indivíduos, transformou suas mediações em seus próprios fins, quando a cientifização das relações sociais e tecnificação da vida tornaram-se novos padrões de regulação e

dominação. Para Ciampa (1997), toda essa situação da vida contemporânea configura um desafio de como pensar os sentidos da emancipação na vida humana, por esta se tornar cada vez mais uma utopia.

Todavia, sendo um desafio em si próprio, contraditório quando entre tantas formas de dominação, cada metamorfose desenvolve-se em uma transformação da vida, concretizando projetos, materializando sonhos, renunciando ideias e lutando por novas oportunidades. Mais precisamente, Almeida (2005) sugere que a emancipação constitui um tipo especial de auto experiência, em que processos de entendimento sobre si e sobre o mundo se cruzam com um ganho em termos de autonomia, implicando a superação dos limites e a humanização do indivíduo. Logo, a emancipação adquire sentido no trato do sujeito consigo mesmo, situando-o sobre a sua posição em sua relação com mundo, pois, como sujeitos autônomos e livres, nós acessamos condições de construir modos igualitários de sociabilidade, livres de ações.

Por suposto, a existência de possibilidades emancipatórias, bem como de formas de relacionamento igualitárias, está associada ao estabelecimento de um conjunto de práticas e valores que, transcendendo particularismos, repercute no tecido social, apontando para um projeto de mudança universalizante, capaz, neste sentido, não só de mobilizar esforços individuais como também de integrá-los, por seus propósitos de reconhecimento, na busca de mudanças sociais de caráter sistêmico, na busca de novos critérios de existência e de convívio (cf. Sorrentino et al.: 2000). (ALMEIDA, 2005, p. 9).

A concretização da emancipação se dá na superação de cada indivíduo no alcance de sua humanização. Como humanos, ou seja, partícipes da humanidade, alcançamos alguma posição política através dos sentidos éticos e dos compromissos conjuntos com nossos pares. São projetos políticos, como aqueles que materializam bens comuns, que Ciampa (2003) aponta como efetivadores da utopia emancipatória nas relações inter-humanas. Ora pela via da consolidação de relações solidárias e dialógicas, ora pelo fortalecimento das instituições, principalmente sobre o seu papel de promoção e defesa da esfera pública, a utopia torna-se vida e a busca transformar-se em luta.

Nas discussões de Almeida (2005), à medida que procuram estabelecer uma forma devidamente autônoma, superando no cotidiano os modelos de conduta, os indivíduos assumem um caráter emancipatório, ao recusarem a heteronomia nas suas relações, expressando, em seu lugar, vontade, possibilidade e potência. Especialmente ao se inserirem na *práxis* da vida, novas perspectivas de formas de vida surgem na sensibilização humana, na alteração de rotinas de linguagem, bem como na estimulação

de novas percepções e resgate de antigas. Por esses resultantes, procuramos, sobretudo, contrapor-nos aos desequilíbrios provocados pelos processos sistêmicos de colonização do mundo da vida, para que a violência, o poder ilegítimo e a dominação, que se estabelecem no seio das formações sociais estruturadas pela racionalidade instrumental, sejam desconstruídas pela solidariedade dos indivíduos e pela autonomia pessoal advindas da racionalidade comunicativa das ações dialógicas dos sujeitos.

Esta emancipação das metamorfoses será assegurada por meio da manutenção e do fortalecimento das próprias estruturas do mundo da vida, sobretudo. Como plataforma criadora de sentidos e renovadora do projeto vital da humanidade, o mundo da vida potencializa seu poder de significação da constituição da vida humana na concretização dos projetos políticos pela liberdade de criação, manutenção, circulação e transformação de seus sentidos. Com base nessa ideia, Almeida (2005) aposta que “[...] a luta pela emancipação implica na negação do controle do mundo da vida [...]” (p. 124), especialmente contra as formas diretas e indiretas de dominação do sistema econômico (mercado) e pelo poder burocrático (Estado; instituições), os quais preservam a perspectiva funcional das relações humanas, segundo suas normas e padrões impostos pelo sistema. Ademais, a busca por emancipação é o convite a uma luta política. Em nosso cotidiano, sutis são as formas de dominação que usurpam nossa autonomia. Preconceitos, ideais conservadores e amedrontamento aprisionam a viabilidade comunicativa de formação de novos mundos simbólicos e a ampliação dos sentidos e significados sobre a vida. Logo, lutar contra esses esquemas naturalizados é resistir ao seu poder de dominação e à concretização de seu projeto de vida instrumental e funcional. Mas, acima de tudo, a busca pela emancipação é a construção de novos projetos que viabilizem nossas histórias, com novos saltos e superações.

Ao situar essas transformações no movimento histórico da metamorfose, devemos, na perspectiva de luta política e de resistência, vislumbrar que em cada emancipação individual há um norte criador. As discussões anteriores nos mostraram que os principais efeitos das intervenções sistêmicas sobre as metamorfoses é cristalização de seus personagens, especialmente a alienação do *vir-a-ser-homem* na história. “Uma forma de caracterizar este quadro é defini-lo como um crescente ‘colonização’ do mundo da vida pela ordem sistêmica, colonização que avança cada vez mais como ‘colonização do futuro’” (CIAMPA, 1997, p. 1). Frente a esse quadro, a procura por Emancipação deve pautar-se pela luta contra as estratégias de dominação, por um lado, e o anseio de criação de novas formas de vida, por outro. Para tanto, as próprias metamorfoses figuram novas

formas de organização de vida, pois como partícipes da humanidade, enquanto comunidade, implicam transformarem o mundo para construção de novos tempos a partir das condições da própria História.

Trata-se de assumir, ao menos para o presente trabalho, que identidade enquanto uma metamorfose implica compreendê-la – em uma perspectiva de definição, conceituação ou posicionamento – enquanto o momento de um tempo que vivemos no mundo da vida, dentro do processo de construção de nossas histórias de vida. Tomá-la como uma circunstância temporal viabiliza, por meio de um prisma metodológico, problematizar as condições históricas, sociais e materiais que contingenciaram as significações desse momento temporal, dentro da história da metamorfose de uma vida, a partir da intrínseca intersecção de produção histórica pelo resgate do passado, os possíveis posicionamentos do presente e os fins de projetar o futuro. Logo, seria importante a visão problematizadora da atuação de cada um de nossos personagens dentro dos *scripts* dos papéis sociais, os quais trazem interesses, normas e ideologias, os quais podem minimizar ou sufocar nosso protagonismo de autoria biográfica.

Assim, já de encontro com o prisma teórico, também acreditamos que a identidade enquanto metamorfose viabiliza uma discussão sobre a dinâmica cultural e o agenciamento das relações sociais que podem tanto perpetuar ou acelerar esses momentos temporais pelos quais os indivíduos podem ter seus processos de construção de história de vida interceptados ou arregaçados, respectivamente. Ou seja, mediante o interesse crítico sobre a singularidade de cada identidade, ademais, explicitamos os atravessamentos históricos e sociais de viabilizam ou cristalizam ora as próprias condições da renovação simbólica da cultura, ora as próprias condições de transformações das significações de vida sobre o exercício de personagens como também intercâmbio dos papéis sociais.

Vislumbrar a perspectiva da construção de novos tempos ou mesmo analisar a aposta na permanência de tempos específicos na trajetória das metamorfoses no mundo da vida, que sutilmente atravessaram as discussões feitas até então. O mundo da vida, na sua simplicidade cotidiana, ao mesmo tempo tão óbvia e tão complexa, não deixa de inquietar as metamorfoses que nele habitam, bem como de intrigar a sua estreita relação com processos de dominação e emancipação. Em trabalhos anteriores (SOUZA FILHO & SANTOS, 2017) constituímos brevemente a intimidade que a Psicologia Social Crítica, especialmente pela centralidade dos trabalhos de Ciampa, Almeida e Lima, estabelece com o mundo da vida, discutido pela teoria habermasiana da sociedade. Nessa

oportunidade, resgatamos as principais fontes que Habermas acessou, para a construção de uma teoria social que veio complementar os trabalhos sobre linguagem na teoria da Ação comunicativa acerca do mundo da vida. Então, foi na tradição fenomenológica de preocupação sociocultural, que Husserl, Schutz, Luckmann e Berger se fazem presentes na aposta de Habermas, em retorno ao Mundo da Vida como esfera social de construção de interações linguísticas pautadas pelos entendimentos mútuos com fins de fortalecimentos das relações solidárias inter-humanas.

Em outras situações (SOUZA FILHO; LIMA; SANTOS; CIAMPA, 2017a e 2017b), afirmamos que nessas teorias, mesmo com suas visíveis diferenças, o mundo da vida sempre aparece como fonte verdadeira e inesgotável de significação de vida e humanidade. Esse princípio organiza os programas acima, segundo diferentes características que fortalecem a atualidade epistemológica da plataforma cultural e social: em Husserl, a instância criadora e renovadora da humanidade é vítima do adoecimento da crise das ciências europeias; em Schutz, Luckmann e Berger, é o grande acervo de construção da cultura humana pela construção de manutenção de biografias, linguagens e instituições; e, por fim, Habermas, como complemento indispensável para efetivação das relações dialógicas das interações linguísticas, denota que as história de vida se constituem, juntas, as instituições e organizações culturais.

Aqui buscamos aprofundar essa íntima relação, especialmente pela nossa preocupação de discutir a Metamorfose humana no mundo da vida, seja pela sua aparência de não-metamorfose ou cristalização, seja pelas vias emancipatórias de construção de novas formas de vida alternativas, contrárias às imposições culturais vigentes. Ciampa, Almeida e Lima muito aprenderam com o pensamento crítico de Habermas, aprendizados estes que ficam evidentes, porque além da explícita filiação epistemológica, realizam uma sugestiva intersecção entre dois projetos teóricos, um da Psicologia Social Crítica e outro da Teoria Crítica da Sociedade, quando verificamos que as discussões realizadas pelos autores e pelas suas respectivas categorias conceituais são correlacionadas com processos tanto de renovação e resgate cultural como também de colonização do mundo da vida, ambos à luz das críticas habermasianas. Entretanto, a clara correlação teórico-conceitual entre essas duas perspectivas não dispõe de uma discussão crítica que explicita como os fundamentos, sejam eles históricos ou epistemológicos, viabilizaram condições para uma discussão crítica da identidade, firmada pela intersecção entre metamorfose humana e mundo da vida.

Por isso, os autores partem de uma perspectiva questionadora, especialmente

da Psicologia Social Crítica que firma o seu compromisso político na sua proposta de construção de conhecimentos que denunciam as formas de dominação e vislumbram caminhos de emancipação, para os quais os trabalhos de criação de novos saberes vislumbram a necessidade de efetuar uma própria crítica sobre suas proposições, a fim de viabilizar novos caminhos que abram novas perspectivas de história no mundo. Destarte, desejamos aqui apontar a importância da problematização acerca de quais fundamentos epistemológicos, sejam a Psicologia Social Crítica, sejam a Teoria Crítica da Sociedade, asseguram acepções para a crítica de identidade enquanto uma metamorfose humana no mundo da vida.

Para assegurar a empreitada de nosso trabalho, a seguir, apresentar-se-á a perspectiva metodológica que norteou esta investigação e estruturou a discussão. Os métodos que subsidiarão o trabalho foram os meios necessários para que a crítica se efetivasse na elucidação dos conflitos, estabelecimento das incongruências e viabilidade de aproximações e diálogos. No confronto entre as teorias, foram estabelecidas as diferenças existentes quando asseguramos os avanços e os limites existentes entre os programas teóricos. Além disso, o diálogo foi possível na medida em que essas diferenças nos situaram sobre as dimensões da condição da vida humana no mundo, especialmente sobre o que ainda temos que aprender sobre as vulnerabilidades e potências da metamorfose humana no mundo da vida, o grande interesse da Psicologia Social Crítica. Assim, os métodos que viabilizaram a pesquisa foram fortalecidos pela reconstrução que norteou esta empreitada.

1.2.Reconstrução como método

As páginas anteriores trouxeram à tona a estreita relação dos processos de produção, reprodução e manutenção das identidades a partir das condições socioculturais do mundo da vida. Evidencia-se também a vinculação epistemológica da teoria da metamorfose humana junto as críticas habermasianas sobre as estratégias de intervenção e renovação do mundo da vida pela racionalidade instrumental e racionalidade dialógica, respectivamente. O diálogo dessas duas teorias, com posturas claramente críticas, visa desnaturalizar os discursos positivos do mundo, não só naquilo que criam, mas, sobretudo, nos discursos que impedem, com a emergência de novas formas de vida no mundo.

De modo mais preciso, em que implica discutir a identidade enquanto a

metamorfose de uma vida no mundo?

A princípio, deve-se ter clareza da importância do empreendimento de “questão da identidade”. Habermas, em seu livro *Pensamento Pós-metafísico* (1990), critica a tradição filosófica da modernidade dedicada à contemplação das vidas humanas idênticas. Em seus argumentos, as teorias seriam construídas pela contemplação de ideias extraordinárias, purificadas pelo desligamento da naturalidade e da materialidade do mundo.

Assim se fecha o círculo de um pensamento da identidade, que se introduz a si mesmo na totalidade que pretende abranger, cuidando, portanto, de satisfazer à exigência de fundamentar todas as premissas a partir de si mesmo. A independência da condução teórica da vida sublima-se na moderna filosofia da consciência, assumindo a forma de uma teoria que se fundamenta sobre si mesma. (HABERMAS, 1990, p. 42)

Junto às limitações de inteligibilidade de um conhecimento postulado pela sua autoconstrução, Habermas critica a procura por uma postura neutra dos que se candidatam a oferecerem respostas para os problemas do mundo, especialmente sobre as questões da vida humana. Frente a essa situação, na esteira da tradição da cultura, a alternativa estaria na construção de discursos clarificadores que viabilizem possibilidades de auto entendimentos esclarecedores da *práxis*⁸ vital da humanidade que nos faz indivíduos, pois nos discursos das tradições, nas suas narrativas e em suas oralidades:

[...] esconde-se realmente uma discussão sobre a consistência e a envergadura das velhas verdades que ainda podem ser assimiladas criticamente, mas também sobre o modo de transformação do sentido pelo qual devem passar as velhas verdades no caso de uma apropriação crítica (HABERMAS, 1990, p.24).

Pelo empreendimento da discussão, a consciência da identidade passa a ser contextualizada a partir de uma história, atravessada pelas contingências do tempo. Aquilo que seria extraordinário passa a ser visto como algo normal que é produzido pelo seu próprio mundo. A suposta necessidade de neutralidade para conhecer cede lugar para

⁸ Ainda no seu livro *Pensamento Pós-metafísico*, Habermas (1990) deseja endossar a perspectiva de construção de um pensamento epistemológico no qual as viabilidades de crítica, com perspectivas de elucidação de ideias emancipatórias, sejam direcionadas para as questões pragmáticas, ou seja, uma crítica sobre as práticas humanas. Por essas perspectivas, pela qual também se diferencia da noção de práxis da tradição do pensamento marxistas, filiado as filosofias da consciência, Habermas posiciona suas discussões na elucidação dos processos linguísticos, vistos como gramáticas ou agendas simbólicas, que mediam os processos de racionalização dos homens, da sociedade e da cultura. Dessa forma, discutir a práxis vital é questionar a historicidade cultural e simbólica das práticas humanas que compõem, revigoram e transformam o mundo da vida cotidiano.

a consciência ciente da intervenção dos conhecimentos, principalmente quando situam o mundo segundo seus interesses particulares. Ou seja, para dar conta de fortalecer essa relação entre essas duas teorias psicossociais, que conjugam a relação indivíduo-mundo, na tarefa da presente dissertação, reconhecemos que temos um problema de cunho teórico. Sua problemática volta-se sobre as possibilidades de ampliação dos próprios subsídios e das estruturas que organizam as duas teorias em questões. Trata-se uma posição cética frente às afirmações, ou seja, uma postura que procura problematizar as ilusões da transparência (STEIN, 2012) de proposições ou inteligibilidades que enunciam a relação indivíduo-mundo. Essa problematização deve propiciar condições dialógicas de entendimento, em especial para a Psicologia Social Crítica, para suscitar e revigorar seus interesses de pesquisas e discussão sobre a vida humana na cultura.

Logo, situamo-nos em uma proposta de pesquisa bibliográfica que “[...] é o desenvolvimento de um trabalho cujo problema de pesquisa exija a pensar abordagem teórica. [Pois], [...] na pesquisa bibliográfica, o trabalho é desenvolvido, exclusivamente, a partir de fontes bibliográficas” (FARIA, 2010, p. 32). Todavia, concordamos com Lima e Miotto (2007) que estudos metodológicos sobre pesquisa bibliográfica caem repetidamente no jargão de tratá-la como uma simples revisão de literatura, estruturada por procedimentos de acumulação de fontes, delimitação conceitual, leituras e fichamentos.

Reconhecemos a importância de métodos e técnicas de pesquisa, na estruturação logística e prática que exige um trabalho de investigação teórica sobre fontes bibliográficas para execução de sua proposta. Entretanto, mesmo ciente sobre as viabilidades que tais procedimentos podem favorecer, ao rememorar a posição crítica de construção desse trabalho, requer adicionar, junto a tais procedimentos, uma abordagem que vise ultrapassar a aplicação de técnicas para, assim, alcançar o exercício de um olhar crítico e uma efetiva discussão problematizadora dos enunciados e posições epistemológicas dos discursos teóricos presentes nas bibliografias pesquisadas. De modo especial, reconhecemos que a produção de um conhecimento não deva contentar-se com a aplicação de métodos sem problematização dos interesses, que permeiam os conhecimentos prévios de quem produz, mas que também serão os resultados da discussão. Dessa forma, assumimos aqui que nossa posição crítica busca aproximar-se com uma perspectiva implícita que atravessa os escritos habermasianos: “*Reconstrução*, em nosso contexto, significa que uma teoria é decomposta e recomposta em uma nova forma para que possa atingir o fim que ela mesma se põe [...]” (Habermas, 2016, p. 25).

Segundo Nobre e Repa, o projeto reconstrutivo de Habermas estrutura-se como um trabalho investigativo de desvendar, no processo de produção da cultura e da sociedade, os potenciais de seu próprio desenvolvimento, de modo especial, que figurem a riqueza dos referenciais simbólicos, que dão sentido e contornos aos processos sociais. “Reconstrução não significa reproduzir o que é factualmente, mas refletir sobre as regras que têm sido supostas para que seja possível construir a própria compreensão do sentido e mesmo do não sentido do que é construído social e simbolicamente.” (NOBRE e REPA, 2012a, p. 8) Os autores exploram essa perspectiva da reconstrução, na medida que a situam como via genética de explicitação das estruturas de socialização dos sujeitos, em especial, da sua participação no jogo simbólico e de sentidos da cultura.

Como as estruturas geradoras são também de natureza simbólica, ou seja, elas também são apreendidas pelos atores no seu processo de socialização, a reconstrução genética deve poder explicar como se dá esse processo de aprendizagem. Isso significa que tal reconstrução deve poder explicar como sujeitos socializados podem aprender e criar novas estruturas com base nas anteriores até chegar ao nível das sociedades contemporâneas. (NOBRE E REPA, 2012b, p. 21)

Para nosso empreendimento metodológico, reconhecemos que a ideia de Reconstrução dá subsídios para a construção de uma atitude crítica de pesquisa teórica. Como “operador teórico” (NOBRE e REPA, 2012a, p. 7) a reconstrução viabiliza duas atitudes críticas inteiramente imbricadas. Por um lado, “[...] incorpora os resultados das teorias sociais não críticas, das teorias tradicionais.” (NOBRE E REPA, 2012a, p. 7), à medida em que esses resultados também falam da estrutura normativa que atravessa as relações sociais e a constituição da cultura. Por outro, pela reelaboração minuciosa desses conhecimentos, temos viabilidade de “[...] identificar os potenciais de emancipação inscritos na realidade social presente” (NOBRE E REPA, 2012a, p. 7).

Anteriormente já explicitamos nosso interesse pela teoria habermasiana, principalmente em suas discussões sobre o mundo da vida na teoria da ação comunicativa. Por outro lado, com o fim de aprofundar e de enriquecer nossas discussões, resgatamos as fontes que o próprio Habermas visitou para conhecer e estudar sobre o mundo da vida. Sabemos que o mundo da vida é um construto fenomenológico (ASTRIN, 2006; PIZZI, 2006), presente em uma tradição filosófica e sociológica que pode colaborar com nosso trabalho. São reflexões ontológicas, epistemológicas e metodológicas dentro da Psicologia, da Sociologia e da Antropologia (GADAMER, 2012). A discussão sobre o mundo da vida inicia-se na reflexão da Fenomenologia de Husserl, posteriormente

implica na renovação da Sociologia Compreensiva, sendo importante para Alfred Schutz, Thomas Luckmann e Peter Berger, por fim chega no próprio Jürgen Habermas, na fundação da Teoria da Ação Comunicativa no que concerne a segunda geração da Escola de Frankfurt (HABERMAS, 1990; ASTRAIN, 2006; LIMA, 2015). Também trazemos as próprias discussões do sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação, especialmente ao explicitarmos da estreita relação entre metamorfose e mundo da vida (CIAMPA, 1998 e 2005; ALMEIDA, 2005; LIMA 2010). Para melhor explicitar, seguem nossas fontes de leituras:

Tabela1: Lista de Referências.

Autores	Obras	Comentadores auxiliares
Sintagma Identidade-Metamorfose-Emaciapação	Almeida (1999, 2005), Ciampa (1977, 1997, 1998, 1999, 2002, 2003, 2005, 2012, 2014), Lima (2010, 2011, 2012a, 2012b, 2012c, 2012d, 2014 e 2015) Lima e Ciampa (2012) Lima, Ciampa e Almeida (2009)	Carone (s/d e 2007), Furlan (2015) Gonçalves Neto (2015), Jodelet (2007), Lane (2005, 2012a e 2012b) Lane e Codo (2005), Moraes (2017), Rey (2007), Sawaia (2007), Sawaia, Coelho e Jaco-Vilela (2007)
Fenomenologia (Husserl, Schutz, Berger e Luckmann)	Berger e Luckmann (2009 e 2012), Husserl (2001, 2006, 2012), Shuctz (2012), Schutz e Luckmann(2009)	Gadamer (2012), Stein (2012)
Habermas	Habermas (1990, 2012a, 2012b, 2013, 2014a, 2014b, 2015a, 2015b, 2016),	Astrain (2006), Nobre e Repa (2012a e 2012b), Oliveira (2012 e 2015, Oliveira (1999a e 199b), Pizzi (2006), Rush (2008)

As investigações foram efetuadas em três etapas. Inicialmente, os trabalhos se voltaram sobre as obras de Husserl, Schutz, Luckmann, Berger, Habermas e

comentadores, privilegiando o Mundo da Vida dentro de seus sistemas teóricos. Em seguida, debruçamo-nos sobre os trabalhos de Almeida, Ciampa e Lima, a fim de conhecer a importância do mundo da vida habermasiano dentro da psicologia social crítica.

Sobre o tratamento dado às fontes, recorreremos à técnica de fichamento para a seleção e delimitação conceitual em torno do constructo pesquisado. Lima e Miotto (2007) sugerem que a pesquisa bibliográfica seja, inicialmente, feita uma leitura seletiva, durante a qual pela redação das fichas ou marcação nos livros sejam selecionadas as discussões pertinentes para os problemas de pesquisa. Após essa seleção em toda a bibliografia levantada para a pesquisa, as autoras sugerem uma abordagem interpretativa, seguindo os ensinamentos de Salvador (1982), segundo o qual, na interpretação das discussões teóricas o pesquisador deverá estabelecer, por uma redação clara, parcimoniosa e didática, uma síntese que integre os conteúdos apreendidos na pesquisa à problemática da pesquisa em questão.

2. O SINTAGMA IDENTIDADE-METAMORFOSE-EMANCIPAÇÃO

O projeto teórico de Ciampa trouxe para a Psicologia Social um novo interesse de estudo, sobre a materialidade de um original objeto: a metamorfose humana vislumbrada nas histórias de vida. Essa nova perspectiva inovou metodologicamente, ao se diferenciar das metodologias das pesquisas de cunho quantitativo, contemporâneas à publicação da tese 1986, e ainda inova frente algumas denegações à categoria de identidade, especialmente advindas das perspectivas críticas da Filosofia Pós-Estruturalista, que apostam no primado da diferença. Para ilustrar um pouco desses dois momentos, traremos aqui dois trabalhos que tomaram *A Estória de Severino e a História de Severina* como objeto de uma análise epistemológica sobre a consistência dessa teoria, especialmente o que se refere a sua criação teórica e coesão que dá rigor e coerência.

O primeiro trabalho que efetuou essa empreitada foi uma palestra da professora Iray Carone (s/d), resultado de um manuscrito, sem data descrita, intitulado a *Análise epistemológica da tese de doutoramento de Antonio da Costa Ciampa 'A Estória de Severino e a História da Severina'*. Nesse trabalho, as discussões de Carone privilegiam como o pensamento de Ciampa se desdobra a partir de uma epistemologia dialética, que seria visível na sua proposta teórica e estrutura metodológica. Situiremos brevemente esse estudo, a seguir, com propósito de conhecer o que já se discutiu sobre a metamorfose humana, enquanto teoria dialética.

Para Carone (s/d), a teoria de Ciampa toma o indivíduo na sociedade a partir de uma perspectiva mediadora, da qual irão partir muitas de suas discussões sobre a degradação da humanidade. “Ele quer contar ou falar da sociedade através da mediação de um sujeito que está concretizando esse mundo capitalista pela pior face, que é a exploração e a violência” (p. 2). Através dessa mediação, Ciampa alcança a proposta de dialética marxista de discutir como cada singularidade do sujeito corresponde à materialização de um universal, seja de uma ordem da cultura, seja de uma natureza, mas acima de uma estrutura social que produz e reproduz modos de viver. Por isso é importante a diferenciação que Ciampa fez entre papéis sociais e personagens, um conceito dele. “O papel possui um conjunto de normas para a ação e a representação é a encarnação desse papel, a execução dele, e que você sempre representa de acordo com alguma personagem.” (p. 3)

Como o indivíduo é postulado como metamorfose, sobretudo, por conta das transformações que ele sofre pela articulação e pelas mudanças de seus personagens, o

conceito de alterização⁹ delimitaria esse fenômeno, primordialmente qualitativo, em que o indivíduo se movimenta sobre os pressupostos sociais. Todavia, a manutenção de uma identidade é quebrada quando o sujeito é colocado sob tensão, entre as vicissitudes de suas atividades e seus desejos frente a limitações e normas das estruturas socioculturais. Com isso, Carone explicita que a alterização media um novo jogo dialético:

A práxis, com efeito, é uma passagem do objetivo ao subjetivo pela interiorização e do subjetivo ao objetivo pela exteriorização; o projeto aparece como superação subjetiva da objetividade em direção à objetividade, considerando, entre as condições objetivas do meio, as estruturas objetivas do campo dos possíveis. Essas articulações representam em si mesmo a unidade em movimento da subjetividade/objetividade, como determinações cardiais da atividade, o subjetivo aparece então como um momento necessário do processo objetivo. (CARONE, s/d, p. 11)

As dialéticas entre singular/universal e subjetividade/objetividade vão subsidiar a perspectiva compreensiva de que cada metamorfose vive uma constante articulação entre a igualdade e a diferença no seu processo de socialização. Nossa socialização nos situa como partícipes da condição singular da humanidade, na medida em que participamos da ordem cultural que nos integra à comunidade, a uma rede homogênea de sociabilidade. Todavia, pela condição aí existente, garantimos condições de nos individualizar quando afirmamos nossa diferença, uma perspectiva alternativa que assumimos no mundo. É com esta argumentação que Carone (s/d) percebe a importância da biografia de Severina e do poema sobre Severino para retratar dilemas e desafios que atravessam a história de vida, que nada mais é que a história da individualidade de uma vida que se diferenciou em meio à singularidade humana.

Outro trabalho acadêmico importante é a dissertação de mestrado de José Umbelino Gonçalves Neto, intitulada *As Identidades da “Identidade”: sobre os diferentes usos e significados do conceito “Identidade” na Psicologia Social* (2015), fruto de uma pesquisa conceitual, na qual ele analisou a gramática do conceito de

⁹ “A alterização corresponde à adoção de novos significados, que mudam o sentido das relações vividas pela pessoa e lhe abrem ou fecham (como no caso do tratamento usualmente dispensado às pessoas idosas, aos aidéticos ou aos criminosos condenados em nossa sociedade, ou seja, no caso de degradação da identidade) novas direções de movimento futuro e, mesmo, provocam uma resignificação de seus passados. Ela expressa uma manifestação do movimento constante de diferenciação de si para si mesmo, não se confundindo com os aspectos corriqueiros desse movimento.” (ALMEIDA, 2005, p. 84-85)

identidade nas teorias mais influentes na Psicologia Social brasileira (Mead, Goffman, Ciampa, Ricoeur, Deschamps e Moliner). Para efetuar esse trabalho, Gonçalves Neto construiu uma metodologia analítica interessante, baseada na abordagem de Wittgenstein sobre os problemas filosóficos, com o objetivo de elucidar a gramática que rege os usos do conceito estudado para dissolver os mal-entendidos dentro da comunidade linguista onde este circula. Sobre o trabalho de Ciampa, o autor apresentou uma interessante periodização do que poderia ser descrito como fases da sua trajetória intelectual.

A primeira fase, a *Identidade no modelo da teoria dos papéis de Sarbin e Allen*, compreende a época do mestrado de Ciampa com a dissertação *A identidade social e suas relações com a ideologia* (1977). A análise feita por Gonçalves Neto (2015) sobre esse período trata de quando Ciampa se debruça sobre a Teoria dos Papéis de Sarbin e Allen com a finalidade de compreender a relação intrínseca entre a identidade social e ideologia vigente. A sociedade é composta por estruturas de socialização que situam determinadas posições sociais que conferem determinados *status* para os sujeitos que as ocupam. “Assim, estuda-se a localização dos indivíduos no sistema social e como se interrelacionam na estrutura da sociedade. Daí se definir papel como o comportamento decorrente de uma posição ou status ocupado pelo ator” (GONÇALVES NETO, 2015, p. 66). Pelo recurso da dramaturgia é possível trabalhar a relação prescritiva da ideologia para o tipo do exercício dos papéis sociais que seria regulado pelas expectativas sociais da comunidade. “Por sua vez o roteiro seriam as expectativas normativas de comportamento de determinado papel, ou seja, na visão de Ciampa (1977), a expressão da ideologia.” (GONÇALVES NETO, 2015, p. 66).

Já a segunda fase, *A identidade num modelo narrativo*, compreende o período do doutoramento de Ciampa. Dessa época, Gonçalves Neto analisou as duas principais produções de Ciampa: o artigo “*Identidade*”, presente na coletânea de S. Lane e W. Codo “*Psicologia Social: o homem em movimento*” (CIAMPA, 2012), e a tese de doutoramento *Estória de Severino e História de Severina* (CIAMPA, 2005). Gonçalves Neto discute a gramática da categoria identidade nessa fase do pensamento de Ciampa:

A afirmação “identidade é metamorfose” estabelece a regra de uso segundo a qual se deve empregar o conceito “identidade” não no sentido de “ser”, mas no sentido de “devir”; “identidade” deve ser entendido não como substância una e estática, mas conjunto de atividades mutáveis. O autor parece não abandonar a palavra “identidade” ficando somente com a palavra “metamorfose”, porque a palavra “identidade” tem implícita uma noção de “conjunto” ou “unidade”. Esta noção de identidade-metamorfose permite dizer que a identidade é estável, mas não é estática. (GONÇALVES NETO, 2015, p. 77)

Haveria também uma terceira fase no pensamento de Ciampa “caso fossem analisadas as pesquisas que ele orientou nos últimos 20 anos no Programa de Pós-Graduação em que atua” (GONÇALVES NETO, 2015, p. 65). Porém, essa trajetória não interessou às discussões da referida dissertação, por isso não foi analisada.

A relevância dos trabalhos acima traz à tona distintas formas de perceber os estudos sobre a metamorfose enquanto identidade. Sobre a análise de Carone, podemos afirmar que trouxe o posicionamento da perspectiva dialética dentro da teoria, especialmente sobre a sua estrutura e a formação dos conceitos. Já Gonçalves Neto, ao situar a gramática da categoria identidade na teoria de Ciampa, trouxe, também, as transformações desta, especialmente ao descrever os anos de formação. Contudo, para os trabalhos da presente dissertação, julgamos haver certo privilégio para com a produção de Ciampa, por via de uma investigação descritiva.

Aqui somos cientes da originalidade e dos méritos de Ciampa na inauguração dessa perspectiva na Ciência *psi* brasileira. Todavia, verificamos que os trabalhos acima apresentam algumas peculiaridades, que condizem com seus objetivos. A primeira trata-se da teoria de Ciampa, estritamente, como o privilégio da dialética e da categoria identidade em detrimento de outros conceitos. Em segundo lugar, as circunstâncias dos nos trabalhos iniciais, referentes à sua formação, ou seja, de Mestrado e Doutorado. As escolhas realizadas pelos autores não abriram espaço para estudos e discussões sobre outros trabalhos que nos últimos anos colaboram com Ciampa na crítica da cultura capitalista contemporânea, como, por exemplo, os trabalhos de Almeida e Lima.

Após discutir acerca das análises epistemológicas dos trabalhos de Carony (s/d) e Gonçalves Neto (2015), faremos também uma análise epistemológica sobre a construção do projeto teórico-metodológico do Sintagma Identidade-metamorfose-emancipação. Logo, nós também pretendemos reconstruir elementos aqui que permitam aos leitores compreender a construção dessa teoria, na atual amplitude do arcabouço teórico-metodológico do sintagma. Aprendemos com Habermas (2013) que, ao tomar qualquer teoria, nas suas proposições científicas de desvendar as questões do mundo, devemos situá-la com a estreita relação da sua *práxis*, na formação de perspectivas de ações dos sujeitos e de suas criações, especialmente quando esses projetos constroem e produzem uma política. Habermas explicitou melhor essa íntima relação:

A expressão “interesse”, no entanto, deve indicar a unidade do contexto de vida em que o conhecimento está ancorado: proferimentos capazes de verdade

se referem a uma realidade que é objetivada como realidade em dois contextos de ação e de experiência diferentes, ou seja, é ao mesmo tempo descoberta e constituída; o “interesse” fundador institui a unidade entre esse contexto de constituição, ao qual está vinculado o conhecimento, como estrutura das possíveis aplicações que os conhecimentos podem encontrar. (HABERMAS, 2013, p. 36)

Nosso empreendimento pretende trazer as principais influências epistemológicas que subsidiaram as discussões da metamorfose humana. Junto a esse interesse, preocupou-nos trazer à tona as condições da própria teoria que impulsionaram os seus avanços. Por essas motivações, perceberemos suas próprias metamorfoses, especialmente pela complexificação de suas discussões, conforme a incorporação de novas perspectivas metodológicas, teóricas e epistemológicas. Explicitaremos essas condições na reconstrução do sintagma por uma discussão de três períodos. O primeiro, *Identidade: da crítica a Ideologia e proposição do Sintagma*, trata dos anos de Ciampa como aluno do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), no qual trataremos dos interesses iniciais de Ciampa sobre identidade, sua participação no movimento crítico de Silvia Lane e proposições iniciais sobre a identidade humana enquanto metamorfose como um problema da psicologia social crítica. O segundo período, *Proposição do Sintagma*, inicia com a publicação da tese de Ciampa concomitante com o início de suas orientações dentro do próprio Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da PUC-SP, acerca das diversas pesquisas que orientou sobre a metamorfose humana como perspectiva teórica da Psicologia Social. Sua principal peculiaridade é o endossamento de sua vinculação com a Teoria Crítica habermasiana conjugando a afirmação da existência de indícios emancipatórios vislumbrados na luta por vida das metamorfoses. Já no último período, *Sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação*, discutiremos o fortalecimento teórico que esse projeto vem passando nos últimos anos: a partir da adoção da perspectiva emancipatória, situaremos como o sintagma amplia seus interesses para com o princípio da metamorfose, na ordem da subjetividade, para problematizar os desafios éticos e políticos das políticas de identidade contemporâneas, situadas na esfera da intersubjetividade, na produção de identidades políticas que produzem modos de vida que os sujeitos vivem, lutam e difundem. Junto a Ciampa, os trabalhos de Almeida e de Lima passam a integrar o corpo teórico do *Sintagma da Metamorfose em busca de Emancipação* com outros interessantes conceitos (como exemplos, anamorfozes, identidades alternativas, cinismo consensual e reconhecimento perverso). Em termos

teóricos e metodológicos, vemos que o próprio pensamento de Habermas é atualizado nas suas relações como o construto, bem como outros autores e seus princípios são incorporados à perspectiva crítica do sintagma, como a Teoria Crítica de Axel Honeth e seus interesses pelo Reconhecimento, e a necessidade de aprimoramento da metodologia de narrativas de história de vida.

Para o presente capítulo, julgamos necessário reconstruir, no desenvolvimento que permeia os conhecimentos do sintagma, os interesses que motivam sua perspectiva de construção de conhecimento crítico e preocupação com a vida da metamorfose em busca de emancipação. Especialmente, buscamos problematizar a constituição de *ethos* dessa teoria que prima pela busca da emancipação humana que se materializa nos testemunhos de indivíduos que lutam por reconhecimento em uma sociedade tanto degradante quanto massificadora (HABERMAS, 2013).

Com a proposta de uma nova periodicização, buscamos estabelecer uma crítica reconstrutiva ao reconstruir os limites de suas condições de existência, as quais impulsionaram as superações e os avanços que esse projeto vem alcançando, em cada momento histórico. Além disso, nortearemos nossa reconstrução epistemológica a partir da compreensão do devir teórico, o *fieri*, que impulsiona sua cientificidade e crítica social. “A concepção de *fieri* nos dá um indício para estabelecer como um conceito, uma noção ou um postulado teórico se constituíram no interior de uma ciência (entendida aqui como uma sistematização de conhecimentos) e a fizeram desenvolver-se” (CASTELO BRANCO & BARROCAS, 2012, p. 42). Finalizaremos esta discussão do presente capítulo apontando os atuais alcances e as perspectivas de trabalho e investigação que procuram fortalecer o projeto teórico-metodológico do sintagma Identidade-metamorfose-emancipação.

2.1. Identidade: da crítica a Ideologia e proposição do Sintagma (1971-1986)

Falar sobre a construção embrionária do sintagma enquanto uma teoria é contextualizá-la como sinônimo dos anos de formação de Ciampa, como mestrando e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da PUC-SP. Nesse período, podemos caracterizar a formação de Ciampa da seguinte forma: por um lado, por sua participação do movimento crítico de renovação da Psicologia Social do Brasil, por

intermédio de sua orientadora Silvia Lane¹⁰, e, por outro, pelo pioneirismo dele ao iniciar as discussões sobre identidade, iniciando pela óptica do social para ampliar para dimensão da metamorfose humana.

Conhecida como a “Dama da Psicologia Social brasileira” (JODELET, 2007), Silvia Lane encabeçou um grande movimento de crítica às perspectivas positivistas e funcionalistas, as quais predominavam na Psicologia Social do Brasil nos anos 60 e 70. Conjuntamente, foi pioneira ao liderar, dentro dos diversos círculos científicos de Psicologia Social, novas perspectivas de atuação do psicólogo, enquanto alguém que têm o compromisso de intervir em prol da superação de uma cultura massificadora da sociedade capitalista.

Ela materializou este posicionamento crítico e de intervenção social na fundação de uma importante associação científica, comprometida com o papel transformador da Psicologia Social Crítica: a Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO). Fundada em 1980, esta iniciou suas atividades a partir de um grupo de professores, alunos e profissionais de Psicologia próximos aos círculos de discussão da Faculdade de Psicologia da PUC-SP, na qual Silvia Lane fora professora e ocupara diversos cargos administrativos e pedagógicos. A ABRAPSO surgiu, assim, de um plano firmado entre os psicólogos sociais de interesse crítico que, reunidos no encontro, no Peru, da Sociedade Interamericana de Psicologia – SIP, em 1979, resolveram criar associações de Psicologia Social em seus respectivos países, tendo em vista um descontentamento generalizado com a falta de representatividade política da Associação Latino-americana de Psicologia Social – ALAPSO. No ano seguinte, Lane efetiva o planejamento feito na SIP e cria a ABRAPSO. Trata-se de um marco paradigmático na Psicologia Social brasileira, pois a partir de então a Psicologia Social ganhou uma referência de associação científica, pela qual as produções científicas nesta área, no Brasil, passaram a serem postuladas enquanto uma crítica e política comprometidas com a superação dos processos psicossociais de alienação e massificação social e de seus indivíduos (BOCK, FERREIRA, GONÇALVES E FURTADO, 2007). Segundo Lima, Ciampa e Almeida

¹⁰ “A psicologia da ação política não só criou um corpo teórico-metodológico, mas tirou a psicologia social brasileira do anonimato internacional, dando-lhe visibilidade. Seu sólido conjunto de ideais é hoje conhecido fora do Brasil como Escola Crítica de São Paulo, louvada, junto com a Psicologia da Libertação de Martin-Baró, como centralidade da psicologia latino-americana, pensamento ativo de resistência às ditaduras que grassaram neste continente nas décadas de 70 e 80. Seus textos são referências obrigatórias em boa parte dos países de língua espanhola e no Brasil, tanto que, em julho de 2001, durante o XXVII Congresso Interamericano de Psicologia, a mestra foi agraciada com o prêmio outorgado pela SIP – Sociedade Interamericana de Psicologia, aos pesquisadores que mais contribuíram à Psicologia Latino-Americana”. (SAWAIA, COELHO & JACO-VIELA, 2007, p. 6)

(2009),

Lane manifestava-se, então, contra uma perspectiva científicista presente na Psicologia Social, e que lhe conferia um papel normativo e sistêmico ancorado na ideia de neutralidade, condenando-a à herança adaptacionista, que predominava como espírito de época. A implementação de uma Psicologia Social Crítica inaugurava a ideia de indissociabilidade entre a teoria e a prática, conferindo ao pesquisador o papel de agente político, responsável pela transformação da realidade e promotor da emancipação. Sem isso, a Psicologia Social estaria “apenas reproduzindo as condições necessárias para impedir a emergência das contradições e a transformação social” (Lane, 1989a:15), em outras palavras, colaborando na para a reprodução da desigualdade, da opressão e no para o impedimento da emancipação. (LIMA; CIAMPA; ALMEIDA, 2009, p. 225)

Lane (2012a) volta suas críticas à suposta neutralidade metodológica que se dizia predominar da Psicologia Social, até então. Essa postura científica acentuava a isenção da noção política que a ciências deveriam ter com o processo de transformação social, mas acima de tudo acentuava as perspectivas que implicitamente contribuíam para a manutenção das estruturas de dominação e alienação. Tal posição está estritamente vinculada à perspectiva objetivista das metodologias quantitativas, as quais, preocupadas com alto rigor de precisão e validação de mensuração, desconsideram os aspectos de afetivos, históricos, simbólicos e semânticos que se congregaram em torno da subjetividade.

Descrente das perspectivas metodológicas hegemônicas, Lane buscará, no marxismo e em suas variações teóricas, epistemologias e metodologias para a produção de conhecimento que fossem cientes da sua produção histórica e social aliada a uma perspectiva transformadora da realidade pela promoção de emancipação humana (CARONE, 2007). A aposta de Lane no marxismo deveu-se à perspectiva crítica da epistemologia dialética que poderia “[...] criar um sistema de categorias e conceitos capaz de manter a contraditoriedade do fenômeno psicossocial, sem rupturas entre objetividade e subjetividade, indivíduo e sociedade, mente e corpo (SAWAIA, 2007, p. 83).

Outra característica importante da perspectiva dialética refere-se à indissociabilidade da produção de conhecimento e da historicidade. Logo, qualquer conhecimento deixa de ser visto por sua essência permanente e incontestável por dogmas metodológicos que os sustentam sobre a aparência de epistemologia e teorias. A Ciência é vista, na perspectiva crítica, como produtora de realidade que, pela viabilidade da linguagem, cria discursos de subsidiam uma estrutura histórica ou de alienação ou de emancipação. “O ser humano traz consigo uma dimensão que não pode ser descartada,

que é a sua condição social e histórica, sob o risco de termos uma visão distorcida (ideológica) de seu comportamento (Lane, 2012a, p. 12).”

Para viabilizar a efetivação de uma nova perspectiva metodológica e epistemológica, Lane radicalizou ao convocar a Psicologia a reconhecer seu potencial político emancipador pelo protagonismo humano. “É esse princípio, de reconhecer o ser humano como produto histórico-social um aspecto sensível que une Sílvia à tradição da psicologia soviética, e que a leva a aproveitar de forma criativa o legado de Leontiev e de Vygotsky (REY, 2007, p. 58). Através desses dois importantes autores da Psicologia soviética, Lane encontra subsídios teóricos para conciliar a relação objetividade e subjetividade, que até então era vistas como incomunicáveis, na perspectiva positivista. A partir dos psicólogos soviéticos, Lane dará um salto qualitativo que, além de garantir o rigor e a validade necessários para uma Ciência, alcançaram um novo objeto de estudos.

Superou o behaviorismo e seu a-historicismo conservando o seu pressuposto da materialidade do fenômeno psicológico e o respeito ao dado empírico, a representação social e o cognitivismo, mantendo a ideia de significado e sentido e a importância da linguagem e da cultura. (SAWAIA, 2007, p. 83-84)

Pela linguagem, Lane vislumbra um campo de pesquisa das relações humanas pelo qual seria possível discutir a materialização dos processos de circulação simbólica dos sentidos e significados que permeiam a cultura. O trabalho de uma Psicologia Social que se propunha crítica alcançaria as vias de produção de teorias que denunciasses a lógica dos processos de dominação envolvidos nas relações humanas.

Esta análise nos permite apontar para uma função da linguagem que é a mediação ideologia inerente nos significados das palavras, produzidas por uma classe dominante que detém o poder de pensar e “conhecer” a realidade, explicando-a através de “verdades” inquestionáveis e atribuindo valores absolutos de tal forma que as contradições geradas pela dominação e vividas no cotidiano dos homens são camufladas e escamoteadas por explicações tidas como verdades “universais” ou “naturais”, ou, simplesmente, como “imperativos categóricos” em termos de “é assim que deve ser”. (Lane, 2012b, p. 34)

Para os interessados nessa discussão inaugurada por Lane, recomendamos a leitura do livro *Psicologia Social: O homem em movimento* (2012), organizado por ela em parceria com Wanderley Codo. Nesse livro, além de discussões sobre linguagem, Lane também constrói categorias fundamentais de pesquisa da Psicologia Social Crítica: consciência, atividade e identidade. Vale ressaltar que Lane toma essas categorias de

estudo e trabalho a partir da psicologia soviética de Vygotsky, mas principalmente de Leontiev.

Se consideramos, como Leontiev, atividade, consciência e personalidade as categorias fundamentais de análise do fato psicológico, temos como ponto de partida essencial a linguagem, o discurso produzido pelo indivíduo, que transmite a representação que tem do mundo em que vive, ou seja, a sua realidade subjetiva, determinada e determinante de seus comportamentos e atividades. (LANE, 2012b, p. 45)

Então, cabe-nos fazer um esclarecimento que desembocará em uma importante distinção. Como a leitura até aqui deve ter evidenciado, nas três categorias explicadas anteriormente, variou-se entre as nomenclaturas “identidade” e “personalidade”. É preciso situar estas duas proposições, pois o risco da permanência dessa articulação, mesmo sob uma perspectiva materialista dialética, poderia trazer confusões. A primeira refere-se ao termo personalidade, que, na época, estava impregnado pela carga positivista dos programas de pesquisas de avaliação psicológica, pelos testes psicométricos de personalidade. Todavia, o termo personalidade também estaria feliz pela perspectiva epistemológica que o próprio Ciampa assumia.

É importante situar que Ciampa aprendeu de Lane o papel ideológico da produção do conhecimento, e em especial sobre o papel político da Psicologia Social na manutenção das estruturas de dominação ou de promoção da emancipação. Como assinala Lane (2005) no prefácio de *“A estória de Severino e a história de Severina”*:

Nesse sentido, a identidade passa a ser também uma questão política, pois ela está imbricada tanto na atividade produtiva de cada indivíduo quanto nas condições sociais e institucionais onde essa atividade ocorre. É política por que a partir da análise aqui feita somos levados a questionar que espaços, que possibilidades nós nos permitimos – a nós e aos outros – de, sendo nós mesmos, nos transformarmos, nos recriarmos. (LANE, 2005, p. 12)

Esperamos que tenha sido explicitado para o leitor que as duas principais categorias teóricas do pensamento de Lane são sua aposta em uma Ciência que se movimenta a partir da produção de políticas emancipatórias, junto a uma epistemologia materialista dialética, pelos seus aprendizados com Vygotsky e Leontiev. Como afirmam Carony (2007) e Rey (2007), Sawaia¹¹ e Ciampa prosseguem materializando o legado

¹¹ A Prof.^a Dr.^a Bader Burihan Sawaia possui graduação em Ciências Sociais, e Mestrado e Doutorado em Psicologia Social pela PUC-SP. Assim como Ciampa, Sawaia, além de realizar sua pós-graduação sob a orientação de Silvia Lane, continua os trabalhos de produção em Psicologia social Crítica na mesma esteira de trabalho epistemológico e metodológico da Psicologia Histórico-cultural de Vygotsky e Leontiev, com

inaugurado por sua mestra Silvia Lane, pelo fortalecimento da Psicologia Social Crítica, a psicologia laniana (Lima, Ciampa e Almeida, 2009), nas pesquisas que desenvolvem na PUC-SP. Ambos dão continuidade e fortalecem a perspectiva crítica e política da Psicologia Social, especialmente materialista e histórica. Todavia, enquanto que Sawaia continuou os trabalhos de Lane sobre a afetividade e as emoções pela sua vinculação teórico-metodológica aos trabalhos de Vygotsky e Leontiev, Ciampa procurou em outras epistemologias, teorias e metodologias – em especial na orientação habermasiana, visível em sua tese – os subsídios teóricos para sua formação intelectual e teórica. Dessa forma, inferimos que o início das relações dos trabalhos de crítica social entre a Psicologia Social Crítica e Teoria Crítica da Sociedade começaram com o interesse de Ciampa sobre as críticas habermasianas para com as formas de dominação da racionalidade instrumental (CARONY, 2007).

Assim, trataremos dos fundamentos das pesquisas de Mestrado e Doutorado de Ciampa, as quais consubstancializaram seu pioneirismo nos estudos em Psicologia Social no Brasil. Com a finalidade de tratar a intrínseca relação entre a formação do sintagma Identidade-Metamorfose e os anos de Ciampa como discente na PUC, vamos para sua dissertação de mestrado na qual está a “gênese” e a “semente” (LANE, 2005, p. 11) de seu pensamento.

Em sua dissertação, Ciampa (1977) inicia seu primeiro ensaio original ao retratar o atravessamento existente nos processos ideológicos da cultura capitalista no processo de formação das identidades, especialmente enquanto um fenômeno social. É importante destacar que a partir de sua dissertação, Ciampa inaugura os estudos de identidade no Brasil, privilegiando o aspecto social, a partir da própria realidade do País. Almeida (2005) situa esse protagonismo intelectual de Ciampa junto ao de Roberto Cardoso de Oliveira, com seus estudos sobre identidade étnica.

Para dar conta dessa proposta, notamos que Ciampa tem duas grandes influências em seu trabalho, no qual cada uma delas recebem a devida atenção de capítulos específicos. No Capítulo II, *Ideologia*, o autor trabalha com o livro *A construção Social da Realidade* de Peter Berger e Thomas Luckmann. Ciampa inicia o referido texto apresentando a relação entre Psicologia Social e Identidade, e entre indivíduo e sociedade.

A pergunta básica com que se defronta a Psicologia Social é: como relacionar o indivíduo e a sociedade?

Lane trabalhou em sua vida.

A resposta encontra-se na afirmação de que ambos relacionam-se dialeticamente, derivando dessa relação o fenômeno da identidade. (Grifo do autor)

Compreender a identidade é compreender a relação indivíduo-sociedade. (CIAMPA, 1977, p. 19)

Será a partir desses autores que Ciampa buscará explicitar os processos psicossociais que envolvem a objetivação da identidade junto à sua apropriação subjetiva do mundo. Por isso, situar a construção da identidade pelas posições sociais dos indivíduos “[...] é compreender a relação indivíduo-sociedade, entendido(sic) este objetivo como a tentativa de compreender a realidade social (CIAMPA, 1997, p. 19). Para dar conta desse empreendimento dialético, Ciampa destaca três instâncias características do mundo social: “A sociedade é um produto humano”; “A sociedade é uma realidade objetiva”; e “O homem é um produto social.” (CIAMPA, 1977, p. 18). Todo esse processo ganha concretude através dos moldes da cultura, pois sua transmissão perpassa a história de gerações, pelas quais transmitem os conteúdos antes interiorizados por meio da socialização da geração subsequente.

Ciampa (1977) aprofunda essa discussão no decorrer do capítulo, ao resenhar uma série de conceitos que implicam diretamente no atravessamento da Ideologia na formação das identidades, presentes na obra de Berger e Luckmann, sendo estes: *exteriorização, interiorização, objetivação, universo simbólico e ideologia*. Não discutiremos estes conceitos na presente análise, tendo em vista nosso interesse de somente situar sua relação com a formação intelectual de Ciampa. Para os curiosos por essa discussão, recomendamos a consulta do livro *A construção Social da Realidade* (BERGER & LUCKMANN, 2009) tendo em vista a proximidade do que fora discutido na dissertação de Ciampa as proposições destes autores.

Já no capítulo III, *A identidade social na Psicologia Social*, percebemos uma articulação crítica relevante do autor, ao analisar a diferenciação entre *self* e identidade social pela teoria de Sarbin & Scheibe. Essa diferenciação seria explicitada ao tomar o *Self* como a perspectiva do indivíduo sobre si próprio. Seria “[...] uma teoria mais ampla com relação a todas as suas experiências significativas, e cujos postulados principais referem-se à natureza do mundo, à natureza do *self* e suas interações” (CIAMPA, 1977, p. 53) Em contrapartida, a identidade social é “[...] aquela parte do *self* que se desenvolve apenas na interação social [...], isto é, as condições que decorrem da localização do indivíduo na estrutura social” (CIAMPA, 1977, p. 53). Sobre a relação entre ambas,

Fica aparente, então, que existe de certa forma uma sobreposição entre as noções de *self* e de identidade social, pois enquanto o primeiro termo se define com “a experiência de identidade que uma pessoa adquire ao se comportar em relação às coisas, às partes do corpo e às outras pessoas”, o segundo apenas se restringe às relações com as outras pessoas, não obstante parecer claro que as relações com as coisas e partes do corpo são bastante afetadas pelas relações com as pessoas. (CIAMPA, 1977, p. 53)

A partir desta diferenciação, Ciampa vislumbra que a identidade social permite os indivíduos localizarem suas posições sociais, pelos papéis que eles mesmos desempenham. A teoria de Sarbin & Sheibe permitiu que Ciampa analisasse o atravessamento do poder de dominação da ideologia pelos papéis sociais culturalmente instituídos. Essa relação será estabelecida pelo “Modelo Tridimensional da Identidade Social”:

[...] as posições (“status”) que o indivíduo ocupa na estrutura social, as avaliações (valores) que o indivíduo recebe pelo desempenho dos papéis correspondentes a essas posições, e o envolvimento, isto é o grau em que o indivíduo pode e/ou deve estar envolvido a desempenhar seus papéis. (CIAMPA, 1977, p. 57)

Após o Mestrado, Ciampa logo em seguida ingressou no Doutorado no mesmo Programa de Psicologia Social da PUC, junto de Silvia Lane. Nesse período, publicou duas produções: o capítulo *Identidade*, da coletânea *Psicologia Social: o homem em movimento* (2012), e sua tese *A estória de Severino e a História de Severina* (2005). Se no trabalho anterior, vemos o posicionamento crítico de Ciampa sobre suas análises sobre a relação entre os conceitos de ideologia e de identidade social, vemos agora seus primeiros ensaios teóricos sobre sua própria teoria de identidade. Para isso, voltemo-nos para cada uma dessas produções.

Na publicação *Identidade* (CIAMPA, 2012), vemos uma discussão embrionária sobre a noção de metamorfose, a qual será o postulado central da teoria de identidade de Ciampa. Nessa ocasião, temos um tratado exclusivamente teórico pelo qual Ciampa já recorre as noções dramatúrgicas para contribuir com uma nova visão sobre a identidade. Diferente das teorias que tratam dos papéis sociais, com as quais trabalhou em seu mestrado, Ciampa discute no referido texto acerca do fazer histórico dos sujeitos nas suas representações dos papéis sociais disponíveis na cultura.

Todos nós – eu, você, as pessoas com quem convivemos – somos as personagens de uma história que nós mesmos criamos, fazendo-nos autores e personagens ao mesmo tempo. Com esta afirmação já antecipamos o que se

poderia dizer caso nos consideremos o autor que cria nossa personagem; o autor mesmo é personagem da história. (CIAMPA, 2012, p. 60)

Por meio dessa noção de autoria da personagem, Ciampa começa a desenvolver a ideia de que a identidade humana não pode ser restrita às concepções estáticas dos substantivos mediante os quais é nomeada, daí originando as confusões que ocasionaram a compreensão deste conceito como algo estático, devido ao substantivo que a rotula. O nome que nos marca como diferentes em meio às condições homogêneas que nos fazem humanos é resultado da própria atividade dos sujeitos, ou seja, é resultante das ações para com os outros e para consigo mesmos.

Ao dizer assim, estamos pressupondo antes da ação, do fazer, uma identidade de pecador, de desobediente, de trabalhador etc.; contudo é pelo agir, pelo fazer, que alguém se torna algo: ao pecar, pecador; ao desobedecer, desobediente; ao trabalhar, trabalhador (CIAMPA, 2012, p. 64)

Essa atividade é tratada por Ciampa como uma “representação da personagem”, que se descreve sob três instâncias: representação do próprio sujeito, sobre ele mesmo enquanto si mesmo; o desempenho de papéis sociais que ocultam outras vias de atuação, na medida em que se representa determinado papel; e, por fim, a representação simultânea à reposição do que o sujeito tem sido, à medida em que atualiza sua própria apresentação. “Isso ocorre por que compareço perante outrem como representante de mim-mesmo a partir dessa pressuposição de identidade – que se encarna como uma parte de mim-como-totalidade (CIAMPA, 2012, p. 69)”. Vale salientar que a viabilidade da representação acentua que a identidade, pela atuação das personagens, deve ser vislumbrada nos processos identificatórios enquanto uma efetivação das formas de representação dos *scripts* sociais previstos para os papéis.

Com efeito, se estabelecermos uma distinção entre o objeto de nossa representação [a identidade] e a sua representação [sua atividade], veremos que ambos se apresentam como fenômenos sociais, consequentemente como objetos sem características de permanências, não sendo independentes um do outro. (CIAMPA, 2012, p. 65)

Como salientamos, essas considerações do artigo *Identidade* são discussões embrionárias de Ciampa, as quais poderíamos afirmar que serem um esboço do que mais tarde tornou-se a teoria de identidade dele. Contudo, estas teorizações iniciais ganharam maior consubstancialidade quando viabilizaram evidenciar que a identidade humana só pode ser compreendida e investigada ao voltarmos-nos para a própria história de vida das

pessoas. Isso foi feito por Ciampa em *A estória de Severino e a história de Severina*, livro o qual analisaremos em seguida e que trata da posição epistemológica desse projeto teórico-metodológico.

Como já mencionamos anteriormente, Ciampa inova em sua tese com uma abordagem metodológica que analisa as condições de vida de uma mulher nordestina na sua luta contra os processos sociais de desumanização, em uma sociedade opressora e massificadora. “Cada indivíduo encarna as relações sociais, configurando uma identidade pessoal. Uma história de vida. Um projeto de vida. Uma vida-que-nem-sempre-é-vivida, no emaranhado das relações sociais” (CIAMPA, 2005, p. 133).

Acreditamos que essa escolha metodológica viabilizou duas peculiaridades importantes da tese de Ciampa. Primeiro porque trouxe à tona que tratar de questões de identidade é discutir acerca da política social de uma cultura, neste caso, a capitalista, que, então, viabiliza determinadas formas de vida na medida em que nega e oprime outras vidas que nem sempre são vividas plenamente, pois “Uma identidade concretiza uma política, dá corpo a uma ideologia” (CIAMPA, 2005, p. 132). Segundo, por demonstrar a importância de tratar diretamente sobre questões que envolvem as condições de vida das pessoas, à medida que os sentidos, sentimentos, sofrimentos e alegrias, os quais permeiam o cotidiano de cada sujeito, contingenciam suas metamorfoses, pois ao tratar da identidade como uma “questão vital” e afirmar que “[...] identidade é metamorfose. E metamorfose é vida.” (CIAMPA, 2005, p. 133), as experiências e vivências acumuladas pelos sujeitos na sua história passam a ser consideradas a partir de referências estruturantes na constituição de seus momentos de identidades, pelos quais afirmam o que foram, o que são e o que desejam ser. As perspectivas de uma crítica política junto à reivindicação ética pelo primado da vida humana fazem de *A Estória de Severino e a história de Severina* um emblemático pensamento no movimento da Psicologia Social.

Com as narrativas dos dois personagens, tendo o livro I dedicado a Severino e o livro II dedicado a Severina, Ciampa aprofunda suas discussões iniciadas no artigo *Identidade*, à medida em que constrói um arcabouço conceitual que formaliza teoricamente a empiria das narrativas de Severina quando, concomitantemente, viabiliza um pensamento crítico e político, explicitado no livro III. A divisão estabelecida pelo autor não afasta a importância de abraçar a sua obra em totalidade, pois vislumbrar a originalidade da tese levantada por ele é reconhecer a riqueza das narrativas que a sustentam, especialmente sobre a abordagem psicossocial de constituição do indivíduo.

No presente livro, Ciampa trata a constituição dos indivíduos pela história de

suas interações com a sociedade e a cultura. O autor afirma que a compreensão das metamorfoses deve situar a atividade social humana nas suas relações com a comunidade que interage e participa, por acreditar que “É na ação que cada membro da comunidade desempenha que a vida pode ser encontrada. É o sentido da atividade social que metamorfeia o real e cada uma das pessoas” (CIAMPA, 2005, p. 36)

Nessas interações, cada indivíduo participa, junto com a metamorfose de seus companheiros, de um mundo simbólico e cultural que significa toda a atividade social humana, à medida que vemos a constituição de consciência social pelas perspectivas das ideologias dominadora ou emancipadora. O reconhecimento social, operado por aquilo que recebe, mas também pelo que efetua, media e materializa os interesses comunitários e as viabilidades de viver no mundo. Reconhecer o indivíduo é reconhecê-lo como partícipe da forma de vida de determinada comunidade, na qual o sujeito apropria-se de suas condições e possibilidades.

Encontrar um grupo [...] é *encontrar vida*. Num grupo assim, pode-se supor, cada indivíduo reconhece no outro um ser humano e é assim reconhecido por ele – sozinhos certamente não podemos ver reconhecida nossa humanidade, consequentemente não nos reconhecemos como humanos. Ter um identidade é ser identificado e identificar-se como humano! (CIAMPA, 2005, p. 40)

Dentro de uma comunidade ou meio social, cada metamorfose, enquanto expressão de uma subjetividade, integra “A totalidade social que se impõe decisivamente” (CIAMPA, 2005, p. 65) em cada projeto de vida e atividade humana. Sob a vida humana, encontra-se uma estrutura intersubjetiva, matriz constituinte de cada subjetividade, mediante as significações que dela partem e retornam. Mas Ciampa acentua que a significação do mundo não opera exclusivamente de modo vertical, na estrutura intersubjetiva do mundo para a consciência subjetiva de cada ser humano. É a partir das relações horizontais, estabelecidas com seus pares, que outros humanos semelhantes – mas simultaneamente diferentes –, permitem a integração e internalização dessas significações e sentidos do mundo, que nos permitem explicitar que cada intimidade reflete a esfera pública da vida.

Consciência de si e consciência do outro!
Encontra vida: reconhecer o outro como humano e ser reconhecida como tal!
Valoriza a vida: o maior tesouro do mundo.
Sozinha, certamente, não podia ver reconhecida sua humanidade, consequentemente não se reconhecia como humana.
Identifica-se como humana. Identidade humana. Vida! (CIAMPA, 2005, p. 118)

A vida se manifesta, em cada metamorfose, na transformação permanente de cada ser humano. Nas histórias de vida, na construção de cada projeto, concretizamos as possibilidades vigentes da política dominante no mundo. “Cada indivíduo encarna as relações sociais, configurando uma identidade pessoal, uma história de vida. Um projeto de vida. Uma vida-que-nem-sempre-é-vivida, no emaranhamento das relações sociais.” (CIAMPA, 2005, p. 132)

A Metamorfose, que é “[...] a gente ir se transformando permanentemente!” (CIAMPA, 2005, p. 117), evidencia a dimensão histórica estruturante de organização da vida humana. Cada história de vida é o processo de vivência dos papéis sociais disponíveis na cultura. Por ele, exercemos nossa identidade, à medida em que criamos nossa autoria na construção de nossos personagens a partir de referências simbólicas, nos sentidos e significados que acumulamos com a cultura. “Ou seja, se há um fazer (atividade) no qual emerge o poeta (personagem da sociedade), há o sujeito da ação que executa a obra (em geral a história).” (CIAMPA, 2005, p. 160)

Ciampa, materializa a ideia de metamorfose quando discute o processo de mudança de personagem de Severina, processo este de mudança e transformação paulatina, que ocorre concomitantemente com as próprias mudanças no mundo. Em cada alterização que efetuamos na vida, alteramos, conjuntamente, o mundo com o qual nos defrontamos, junto com as imagens e representações que acumulamos desse meio social. Para melhor ilustrar esse processo, trazemos o relato de experiência da própria Severina:

A gente pode transformar o veneno em remédio (...). A gente (...) não vai mudando de uma hora para outra; vai mudando por etapa, devagarzinho; cada dia que a gente vai passando, cada hora, cada minuto, cada segundo da vida da gente, a gente vai sentindo e percebendo as coisas, vendo as coisas de outro ângulo, diferente do que a gente era (...). (CIAMPA, 2005, p. 116)

A compreensão da alterização é efetiva nas discussões sobre identidade, quando relacionada às duas faces da identidade. Por um lado, há os processos de metamorfose, propriamente dita, enquanto construção e constituição de novos projetos e história de vida. Por outro, estão os processos de não metamorfose, que interceptam a produção histórica dos indivíduos pela permanência no tempo. A perspectiva da alterização abre para a questão da autoria e do protagonismo nos projetos de vida e nas histórias de cada sujeito. Dentro da discussão da metamorfose significa para Ciampa como “[...] a ideia de uma mudança significativa – um salto qualitativo – que resulta de um acúmulo de mudanças quantitativas, às vezes insignificantes, invisíveis, mas graduais

e não radicais.” (CIAMPA, 2005, p. 191). Essa efetivação se opera na vida dos sujeitos na medida em que os desejos e vicissitudes subjetivos de cada indivíduo operam juntos, com condições materiais e objetivas disponíveis para ele. Nesse jogo dialético, a constituição de cada identidade, além de trazer a superação de cada metamorfose, traz à tona a produtividade e a historicidade de cada indivíduo. Ciampa acredita que a procura por autodeterminação, assim como Severina buscou “tornar-se escrava de si própria”, emerge a discussão da “[...] unidade da subjetividade e da objetividade, que faz do agir uma atividade finalizada, relacionando desejo e finalidade, pela prática transformadora de si e do mundo.” (CIAMPA, 2005, p. 151)

Pela metamorfose de sua vida, cada indivíduo, subsidiado pelos pressupostos intersubjetivos, comparece frente ao mundo, aos Outros, enquanto um “representante de mim-mesmo” (CIAMPA, 2005, p. 180). Por essa representação, o sujeito se configura enquanto identidade por meio de sua diferença com relação ao Outro. O semelhante em que me reconheço também sinaliza aquilo que me distingue dele, por assim dizer. Nesse movimento de reconhece-me e de reconhecer o Outro, a identidade torna-se representação à medida em que é substantivada a minha atividade quando as pressuposições do mundo substancializam-na, ou seja, a identidade deixou de ser verbo. O movimento de uma história de interação interpessoal é aprisionado em um determinado tempo, assim como Severina permaneceu nos tempos de loucura.

Essa identidade pressuposta não é uma simples imagem de mim-mesmo, pois ela se configurou na relação com outrem, que também me identifica como idêntico a mim-mesmo; desse modo, ao me objetificar (e ser objetificado por outrem) pelo caráter atemporal (formalmente) atribuído a minha identidade, o que estou sendo-como-parte surge como encarnação da totalidade-de-mim (seja para mim, seja para outrem); isso confunde meu comparecimento frente a outrem (eu como representante de mim) com a expressão da totalidade do meu ser (de mim como representado). (CIAMPA, 2005, p. 180)

A experiência de um novo tempo opera-se pela construção de novos sentidos, advindos das pressuposições do mundo que são acumuladas e transformadas, de modo consciente ou não. Vive-se uma mesmidade em que, partindo das pressuposições, constitui-se a identidade do mundo, cujo *ser* no mundo ganha novos sentidos e, assim, se operam novos aprendizados. Por outro lado, essas mesmas pressuposições também ensinam a substantivação das metamorfoses, onde os aprendizados e sentidos cristalizam-se. As condições da história e o que é sentido pelo tempo estruturam-se em uma mesmice para os sujeitos. Segundo Ciampa, a Mesmice aprisiona os sujeitos em modos de vidas

substancializados.

No fundo, esse é o fulcro da questão da não metamorfose: ao conhecer a identidade como mesmice, como sempre igual a si mesma, exclui a temporalidade e, conseqüentemente, a diferença; então a identidade deixa de ser articulação de diferença e da igualdade (independentemente da temporalidade, ela também é unidade do igual do diferente); então, deixando de ser a identidade essa articulação, ignorada essa unidade, a identidade se torna abstrata. (CIAMPA, 2005, p. 206)

Os processos históricos escapam do protagonismo dos sujeitos, em sua atividade social, sendo simultâneos ao estado inconsciente dos indivíduos no que concerne à sua participação dessa produção. Os papéis sociais baseiam-se em normas, com as quais os sujeitos fetichizam suas personagens segundo os modelos prescritos. Dessa forma, a história de vida é interceptada e transforma-se em mitologia. A identidade enquanto metamorfose torna-se identidade-mito.

Toda a aparência de estabilidade, ausência de movimento e de transformação: o ser estático, a identidade-mito, comandada pelo fetiche de uma personagem, com a qual nos identificamos (e somos identificados) e que nos coisifica. Somos substantivos (sem percebermos que, de fato, estamos sendo verbo substantivar-se). (CIAMPA, 2005, p. 186)

Dessa maneira, realizamos uma breve discussão acerca da tese da metamorfose que inaugurou e solidificou o pioneirismo de Ciampa. Sua primeira inovação começa no Mestrado quando iniciou as discussões sobre identidade social e ideologia em terras brasileiras. Solidifica sua figura de pesquisador ao inaugurar uma teoria eminentemente brasileira e, além disso, preocupada com questões e problemas locais, em sintonia com o movimento inaugurado por Silvia Lane, sua orientadora.

Todavia, devemos situar uma interessante peculiaridade dessa época. Existe uma diferença marcante entre as teorizações que Ciampa discute no Mestrado e no Doutorado. Enquanto que no primeiro, o autor baseia seus estudos ainda subsidiados por pesquisas quantitativas, principalmente por escalas, no doutorado, Ciampa sustenta sua teoria por uma única história de vida, construída por meio de uma entrevista narrativa não estruturada, na qual a entrevistada relatou sua história de vida. Para melhor contextualizar essa mudança de perspectiva, trazemos o que o próprio Ciampa comentou, em uma de suas palestras mais recentes:

A partir daí fiquei muito curioso: “- Como é que eu vou pensar a questão da ideologia, pensada para uma coletividade, e a questão da possibilidade de

alguém mudar o seu “destino”. Vive um destino se você deixar as coisas acontecer. Um destino inevitável.

Comecei então a me interessar mais pelas questões da identidade pessoal, mas sem abandonar a questão da ideologia, que está sempre se referindo a identidades coletivas. Foi então que trabalhei isso na minha tese de doutorado que virou um livro “A estória de Severino e a história de Severina”: O Severino como um exemplo fictício, um personagem de uma peça de teatro, e a Severina que é uma mulher de carne e osso, que não se chama Severina, mas para fazer a dupla de Severino e Severina, a gente manteve o anonimato. Nela é possível entender como a identidade de um indivíduo, em todo o seu contexto coletivo e interativo, pode abrir-se para processos ligados a individualização, junto a possibilidade, ainda que relativa, de uma certa autonomia. (CIAMPA, 2014.)

Acerca da metodologia de história de vida, adotada por Ciampa a partir da pesquisa de doutorado, acredita-se que essa impulsionou um salto crítico na construção de seu pensamento. Em suas palavras, acima citadas, vemos que o próprio autor teve a perspicácia de acentuar, que mesmo com o grande poder de dominação da ideologia, a capacidade de transformação do “destino” de uma pessoa ainda é possível. Para se encontrar com esses casos de “mudança”, Ciampa recorre às entrevistas autobiográficas como metodologia que o permitiu adentrar na história das mudanças como resultante das interatividades com seu contexto. Especialmente, buscou compreender como Severina, sua narradora, alcançou sua individualidade e construiu sua autonomia. Estamos de acordo com a afirmação de Lima (2014), de que a obra *A estória de Severino e a História de Severina* contém duas teses inovadoras: a primeira, a constituição de uma teoria de identidade enquanto metamorfose e, a segunda, a inovação metodológica de investigar e discutir as questões de identidade por meio das pesquisas de narrativas autobiográficas.

2.2. A proposição Identidade-Metamorfose (1987-1999)

Para iniciarmos a discussão dessa segunda fase, traremos uma citação um pouco longa e que, contudo, traz uma interessante discussão sobre segundo momento da constituição do sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação:

Nesse sentido, desde a publicação de *A estória do Severino e a história da Severina* em 1987, Ciampa tem desenvolvido e orientado pesquisas de Mestrado e Doutorado no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da PUCSP – PSO -, enquanto líder do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa sobre a Identidade Humana. Nesse grupo de pesquisa, que se reúne semanalmente no Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre a Identidade-Metamorfose – NEPIM -, que faz parte da linha de pesquisa Estudos crítico-epistemológico das categorias analíticas e no aprofundamento da Psicologia Social da PSO, Ciampa tem se esforçado na sistematização e no aprofundamento de teorização sobre os processos de formação e transformação da identidade humana nas sociedades contemporâneas, que se dão em

Como podemos inferir com a consolidação de seu pensamento, inaugurado no mestrado e consolidado com o doutorado concomitante à postulação da identidade enquanto categoria analítica da Psicologia Social Crítica, os trabalhos de Ciampa voltaram-se para a intensificação das discussões a partir de pesquisas e estudos. Desse período, contabilizamos, a partir dos registros em seu currículo *lattes*, 34 dissertações e oito teses defendidas sob sua orientação de pesquisa. São diversos temas e problemáticas que, por motivos de tempo hábil, não fizeram parte de nossas investigações. Entretanto, algumas publicações dessa época nos permitem situar as preocupações de Ciampa.

Na conferência *As Metamorfoses da “Metamorfose Humana”: uma utopia emancipatória ainda é possível hoje?* proferida no XXVI Congresso Interamericano da Sociedade Interamericana de Psicologia (SIP) (PUC-SP – 1997), Ciampa discute o significado da emancipação para as metamorfoses contemporâneas. Suas preocupações referem-se aos avanços do capitalismo contemporâneo, o qual desenvolveu novas formas de alienação e captura da vida humana. Seria pela racionalidade instrumental que essa administração da vida opera na intimidade do cotidiano da humanidade após deixar-se seduzir pelos avanços tecnológicos e sociais. Preocupa-o, especialmente, como produção da historicidade humana encontra-se gravemente comprometida, quando hoje o próprio futuro, que ainda será construído, também se encontra colonizado pela publicidade que regula o presente das pessoas.

Esse panorama faz com que Ciampa questionasse qual o significado da emancipação para as metamorfoses que a metamorfose humana possui. Uma preocupação que questiona a maneira como as identidades podem constituir-se dialogicamente por interações com o mundo, embriagadas pela racionalidade instrumental. Dessa forma, Ciampa afirma que a emancipação faz sentido como um projeto alternativo que movimenta a utopia uma vida boa, pautada no esclarecimento e restauração da humanidade.

A “metamorfose humana” de fato se concretiza durante todo o caminhar, quando o caminho inteiro se faz. Por essa razão, nascemos para começar. O início é como uma semente que, num certo sentido, oculta um certo segredo, um segredo de vida. Talvez por isso na tradição do oriente se diz que é próprio dos sábios conhecer os segredos das sementes. Valendo-se dessa imagem, pode-se dizer que o segredo que constitui a semente da “metamorfose humana” é a emancipação; em consequência desenvolver significa concretizar aquela. (CIAMPA, 1997, p. 3)

No ano seguinte, em seu artigo *Identidade humana como metamorfose: a questão da família e do trabalho e a crise de sentido no mundo moderno*¹² (1998), Ciampa traz uma importante discussão sobre os processos de complexificação do mundo social, em especial sobre seus atravessamentos na socialização da família e das formas de trabalho, para as metamorfoses humanas. O mais interessante na presente discussão de Ciampa são as crises de sentido na contemporaneidade, e suas consequências para as identidades. Segundo o autor, à medida em que as velhas cosmovisões de mundo não conseguem garantir a manutenção dos regimes de sentidos que perpetuam as tradicionais formas de vida, as identidades encontram-se desamparadas de referências e de instrumentos simbólicos que as liguem solidariamente aos grupos vigentes.

O aumento de frequência de crises de sentido, sejam subjetivas sejam intersubjetivas, parece ligar-se às características das modernas sociedades, que impedem ou dificultam o compartilhar de sentidos entre as comunidades de vida. Frente a isso, alguns optam por uma postura fundamentalista e dogmática ou então por uma postura relativista, ambas perigosas. (CIAMPA, 1998, p. 99)

Para Ciampa (1998), assim como para Berger e Luckmann (2012), as crises de sentidos são consequências da crise de legitimação, a qual abala também as instituições modernas. Dessa forma, a comunidade de sentido, legitimadora da organicidade social e fortalecedora da solidariedade humana, encontra-se enfraquecida. Nesse panorama, o trabalho da Psicologia Social Crítica, a qual toma a identidade como eixo privilegiado de investigação, revigora suas reflexões ao reconhecer que suas atenções devem ir além das análises e compreensões dos próprios indivíduos.

Com a finalidade de consolidação teórica deste revigoramento, Ciampa apresentará *Identidade: um paradigma para a psicologia social?*, apresentado no XX Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social – ABRAPSO (8 a 12 out. 1999). Naquela ocasião, Ciampa apresenta à comunidade científica da Psicologia Social que sua teoria ganha novos sentidos quando reconhece a importância de agregar nas suas discussões outras problemáticas. Essas novas fronteiras são vislumbradas quando o autor reconhece a importância de firmar o compromisso político de sua teoria da metamorfose humana, em viabilizar caminhos críticos para construção de formas de

¹²Comunicação oral feita, em 23 de agosto de 1998, na mesa redonda “Família, cultura e sociedade”, no Encontro internacional “Família e Psicanálise — Novas tendências clínicas”, em São Paulo/SP, promovido pela Universidade São Marcos/SP e a Société de Therapie Familiale D’Ille de France (Paris).

vidas emancipatórias. “Esse sintagma seria a “identidade-metamorfose-emancipação”, o que inclui discutir cosmologia, ontologia, estética, ética, estética, etc. As posições assumidas frente a esse sintagma é que se constituem como paradigmas possíveis.” (CIAMPA, 1999, p. 5).

2.3. O Sintagma Identidade-metamorfose-emancipação (2000-atual)

Com a complexificação das perspectivas de trabalhos acadêmicos acerca da compreensão da identidade sob a teoria da metamorfose humana, que demonstra sua busca por emancipação, ampliou-se a perspectiva de discussão das próprias discussões em Psicologia Social. Devemos lembrar que, pela análise do período de consolidação da teoria enquanto identidade-metamorfose, as pesquisas evidenciavam certa linearidade no processo histórico da vida humana, através da superação da perspectiva positivista, pelos saltos qualitativos de alterização/mesmidade das metamorfoses quando escapam da fetichização pelo aprisionamento das identidades. Todavia, essa dimensão acentuava cada vez mais o quanto Ciampa procurava evidenciar as vicissitudes da subjetividade, ora como objeto da dominação, ora como grande motriz da própria emancipação, frente às condições objetivas do mundo que presumem reduzir as condições da vida a um materialismo utilitarista.

Apesar disso, com relação a questões relacionadas à emancipação, Ciampa trouxe à tona que discutir as identidades restritamente conforme as questões da própria individualização não daria conta de situar os atravessamentos ideológicos que ele próprio já havia evidenciado na sua dissertação. O próprio capitalismo também sofre drásticas transformações, que configuram novas formas de sociabilidade e, por consequência, novas formas de dominação a captura das subjetividades. Dessa forma, compreender a produção dos papéis sociais, que abrem espaços para a atividade das personagens, prescinde compreender, além das relações de interação do sujeito, a dinâmica e a estrutura socioculturais, simbolicamente articuladas e significativamente experienciadas pelos sujeitos.

O interesse de compreender as identidades é discutir as condições existenciais produzidas na cultura e na sociedade que subsidiam e fortalecem os processos de dominação/regulação por onde as metamorfoses lutam por sua emancipação. Compreender a constituição das subjetividades pelas pesquisas sobre a metamorfose humana requer problematizar as condições e as estruturas intersubjetivas que possibilitam

a emergência/repressão das formas de vida no mundo. São estes os aspectos que levam Ciampa a introduzir duas novas categorias para seu projeto teórico-metodológico: a política de identidade e as identidades políticas.

É no trabalho intitulado *Política de Identidades e Identidades Políticas* (2002) que Ciampa irá situar a estreita relação das metamorfoses com a dinâmica e a estrutura social presentes na cultura. Trata-se de uma comunicação oral, apresentada no *I Congresso Brasileiro de Psicologia: Ciência e Profissão*, realizado em 3 set. 2002¹³, onde ele definirá os dois termos, conceitualmente:

A questão das políticas de identidade de grupos envolve a discussão sobre autonomia (ou não), que se transforma para indivíduos em indagações sobre autenticidade (ou não) de identidades políticas, talvez refletindo duas visões opostas, dependendo de se colocar a ênfase na igualdade – uma sociedade centrada no Estado – ou na liberdade – uma sociedade composta de indivíduos. (CIAMPA, 2002, s/p.)

Ciampa começa a trazer à tona a importância de problematizar o exercício político que cada identidade opera no mundo. Evidenciar estes questionamentos é problematizar quando determinadas opções e projetos de vida carregam consigo o agenciamento, implícito ou explícito, da política que regula as condições de vida onde o sujeito se encontra. O autor aponta que, na contemporaneidade, com as novas formas de dominação, a racionalidade instrumental ganhou efeitos mais sutis na administração da vida (CIAMPA, 2002). Vemos surgir no mundo estilos de vida que pregam modos de agir que nada mais são do que novas políticas de identidade, as quais visam perpetuar a usurpação da autonomia humana. Com isso, as identidades são atravessadas por novas formas de dominação, pelas quais as próprias metamorfoses as reproduzem, implicando e replicando discursos que endossam, inconscientemente, a própria usurpação de sua individualização.

Assim, postular *a priori* a malignidade da massa é retirar a legitimidade de qualquer ação ou discurso autônomo do intragrupo; ao mesmo tempo, proclamar a necessidade sempre de um controle externo é só admitir como legítima a heteronomia decorrente da ação e do discurso do exogrupo. Talvez o segredo dos “engenheiros de almas” nada mais seja que construir a ilusão de que um discurso do exogrupo é expressão autônoma do intragrupo. (CIAMPA, 2002, s/p)

¹³ A publicação desse trabalho encontra-se em formato de capítulo no livro de Dunker, C. I. L. & Passos, M. C., “Uma Psicologia que se Interroga – Ensaios” – São Paulo: Edicon, 2002.

Por outro lado, questões que versam sobre essas políticas também viabilizam pensar a luta que emergem. Assim como é notável o alcance global de diversas formas de dominação, na lógica sistêmica em que vivemos, também são visíveis as lutas por resistência com claros propósitos de construção de novos projetos. “Seu estudo torna possível discutir a especificidade de lutas pela emancipação de diferentes grupos sociais, que em sua ação coletiva revelam velhas ou novas opressões.” (CIAMPA, 2002, s/p).

A relação dessas duas categorias leva Ciampa, junto à perspectiva política que impulsiona suas discussões da metamorfose em busca de emancipação, a tratar das questões éticas que viabilizam e/ou reprimem as vidas humanas. Em sua conferência *A Identidade Social como Metamorfose Humana em Busca da Emancipação: Articulando Pensamento Histórico e Pensamento Utópico*¹⁴, ele evidencia quanto os desafios das políticas de identidade contemporâneas trazem consigo problemas e dilemas para com vida da cultura, da sociedade e de cada indivíduo.

A identidade, individual ou coletiva, é sempre a história de nossa metamorfose em busca de emancipação que nos humanize. A emancipação, que dá o sentido ético à metamorfose, pode ser impedida ou prejudicada pela violência, pela coerção, invertendo a metamorfose como desumanização. É assim que se revela a natureza intrinsecamente política da identidade. A destruição, a degradação e a indignidade de pessoas e grupos são formas de metamorfose, em última análise, provocadas de modo heterônomo por um poder interiorizado subjetivamente e – ou apenas – exteriorizado objetivamente. (CIAMPA, 2003, p. 3)

A aparente linearidade que atravessava os processos das metamorfoses começa a requerer outras perspectivas de estudos de identidade. Em termos conceituais, a teoria de identidade deixa de ter como único propósito a discussão da identidade enquanto metamorfose. Pelas articulações de Ciampa, vemos que a discussão sobre metamorfose traz consigo outras categorias analíticas de críticas. Julgamos que a complexificação da perspectiva da metamorfose em busca de emancipação reverberou da própria estrutura conceitual com a emergência ou outras categorias analíticas. Todavia, longe de supor uma superação da teoria da metamorfose, observa-se que a categoria se ampliou para um construto teórico. Mas o que queremos tratar da metamorfose em busca de emancipação enquanto construto?

Acreditamos que, nos últimos anos, o projeto teórico-metodológico de Ciampa vem alcançado maiores fronteiras. Dentro do campo de pesquisa narrativa,

¹⁴ Apresentado no XXIX Congresso Interamericano de Psicologia, realizado em Lima – Peru (julho de 2003).

enquanto discussão e teorização em Psicologia Social, as categorias não se restringem a operadores analíticos de pesquisas empíricas. Os conceitos ali presentes, além de evidenciar processos psicossociais, também suscitam o trabalho crítico sobre suas próprias proposições, as quais inicialmente pretendiam ilustrar teoricamente fenômenos empíricos. Desta maneira, a própria teoria reconhece a existência de outras categorias estruturantes das quais não conseguem se afastar. Essa breve colocação sobre construto a partir do próprio fortalecimento do sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação sintetiza a atual (re)estruturação da teoria, com a introdução de duas outras categorias a ela, acarretando, destarte, que as discussões sobre identidade, na Psicologia Social Crítica, constituam um projeto teórico-metodológico sedimentado pelo construto da “Metamorfose humana em busca de Emancipação!”

Juracy Almeida e Aluísio Lima são pesquisadores que, junto ao trabalho de Ciampa, como sinalizado na primeira sessão do presente capítulo, fortalecem o sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação, enquanto, concomitantemente, impulsionam os saltos que caracterizam a própria metamorfose da teoria. As categorias “Anamorfose” e “Reconhecimento Perverso” revigoram as discussões sobre a Metamorfose, pela relação recíproca de cooperação crítica, sem o mínimo de confusão conceitual. Faz-se interessante lembrar que, junto dessas categorias, outros conceitos também integram as discussões, revigorando e refinando mais ainda a compressão dos processos subjetivos e intersubjetivos envolvidos. Relembrando da proposta de análise epistemológica do sintagma, também nos debruçaremos sobre as teses desses dois últimos autores.

Acreditamos que a tese de Almeida (2005) pode ser situada em três perspectivas: uma dimensão panorâmica, uma crítica imagética e uma aposta política. Esse recurso alegórico visa, além de uma compreensão mais sintética, situar a logística desse trabalho. Sua potência teórica e rigor crítico são atravessados por uma redação precisa e clara. Almeida contribui enormemente para os trabalhos de identidade, ao reconstruir as dimensões do panorama sobre os trabalhos de identidade, no seu primeiro capítulo. Trata-se de estabelecer a “aresta de um conceito”, em diversos projetos teóricos que se debruçaram por essa problemática. Ao iniciar “*Mapeando a identidade*”, ele evidencia sua intenção de

[...] retoma[r] e procura[r] alinhar colocações de diferentes autores que fizeram uso da noção de identidade, procurando, por um lado, estabelecer algumas das suas principais características e seus nexos com a metamorfose que caracteriza os seres humanos e, por outro lado, contrapondo-as aos usos comuns e cotidianos da noção. (ALMEIDA, 2005, p. 45)

Estas são discussões que introduzem o leitor leigo nas discussões sobre a identidade. Almeida (2005) situa a construção desse conceito dentro das Ciências Humanas e Sociais. Em suas discussões, privilegia os interesses que envolvem a formação desse conceito, destacando as perspectivas e os limites que alcançam essas teorias. O panorama deste conceito é estruturado por múltiplas temáticas: a *Identidade social*, uma apresentação da noção de identidade dentro do processo dialético do sujeito com mundo nas suas relações sociais; *Identidade e contexto social*, na qual apresenta as dimensões e importância de compreensão da interferência cultural, mediante a linguagem, para a constituição da identidade e predições das personagens; *Múltiplos personagens*, que situa o panorama da cultura contemporânea mediante a complexificação dos contextos, levando a dificuldades de estruturação das identidades e intensificação dos sentimentos de angústias e despertencimento; *Indivíduos Indiferentes*, em que discute sobre a interferência do capital, mediante a quantificação, na produção de identidades indiferentes; *Singularização e individualidade*, onde discute o processo de diferenciação pela construção de suas individualidades frente a homogênea condição singular da humanidade frente à natureza; e, por fim, o *sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação*,

A noção de metamorfose supõe o caráter inacabado, nunca concluído do ser humano, privilegiando o processo de formação e transformação do sujeito humano. Deste modo, a metamorfose discrepa das proposições que a associam ao modo sincrônico como um mesmo indivíduo desempenha vários papéis e encarna múltiplas personagens, variáveis conforme os contextos de sociabilidade que vivencia e percorre no cotidiano. (ALMEIDA, 2005, p. 84)

Em seguida, no capítulo *Anamorfose, Identidade e Emancipação*, Almeida apresenta a originalidade de sua tese, com a inserção dos processos de anamorfose das metamorfoses na constituição das identidades. Ele encontra na história da arte o recurso técnico de Anamorfose, que trata de uma produção de imagens deformadas que implica a necessidade de um ponto fixo de vista para uma visualização verossímil da imagem original. Precisamente, “[...] as técnicas clássicas de anamorfose consistem em um deslocamento do ponto de vista a partir do qual a imagem é visualizada, sem eliminar, contudo, a posição anterior, decorrendo daí um desarranjo das relações perspectivas originais.” (MACHADO, 1999, p. 100 apud ALMEIDA, 2005, p. 104)

A partir desse recurso técnico, vemos que o autor traz uma interessante

análise dos processos de distorção das metamorfoses. Suas consequências atingem a autoimagem que cada indivíduo tem sobre a produção de suas identidades, sobretudo quando delinea, a partir das condições de sua história de vida, quanto os limites das metamorfoses estão ou serão deformados. Cada processo de distorção, ou seja, de Anamorfose, trata do quanto o indivíduo está fora do padrão de normalidade.

Essa discrepância pode ser vislumbrada por duas dimensões: por um lado, a saga do indivíduo em deformar suas metamorfoses a fim de alcançar os pontos fixos e as dimensões que se aproxime do padrão imposto; e, por outro, o quanto as políticas de identidade presentes da cultura agenciam essas distorções, de tal forma que a imagens ditas como distorcidas não gozam de reconhecimento social, contingenciando processos de exclusão e marginalização. Essas duas faces são muito bem explicitadas por Almeida (2005), respectivamente:

As políticas de identidade funcionam como as pinturas com ponto fixo, colocando os indivíduos em seus (“devidos”) lugares sociais e estabelecendo os limites do tolerável nos modos de ocupação desses lugares. Projetos singulares e/ou particulares, idealizados fora dos parâmetros estabelecidos, são, a partir daí, considerados como verdadeiras aberrações, como alucinações, como anamorfozes (figuras em perspectiva deformada) das identidades socialmente idealizadas. Do mesmo modo, os sujeitos que discrepam dos modelos sociais valorizados também são vistos como anomalias, como anormalidades. (p. 106)

Todavia, Almeida salienta que dentre desse processo de usurpação das vidas, o próprio processo de Anamorfose pode figurar novas perspectivas. Ele destaca que tais deformações administradas pelo estigma da anormalidade podem afirmar o projeto de vida de novas formas de ser e estar no mundo. Trata-se “[...] dos projetos individuais/particulares que se antepõem aos modelos identificatórios estabelecidos, ou seja, do registro daqueles projetos que enunciam a possibilidade de autonomia e de realização pessoal/grupal” (ALMEIDA, 2005, p. 108). São vidas que, com claros projetos emancipatórios, são impulsionadas pela luta por reconhecimento da participação social, respeito humano e autonomia de individual. Dessa forma, o processo de anamorfose enquanto distorção deixa-se ser vista para com o indivíduo. Agora, são as próprias metamorfoses que “estranham” as normas e padrões.

Se, do ponto de vista preestabelecido (do sistema, portanto), eles podem ser vistos como aberrações, inversamente, do ponto de vista dos sujeitos de projetos emancipatórios, os modelos que lhes são propostos (impostos) surgem

como deformações (anamorfoses) das imagens de si idealizadas, projetadas, deformações estas que alucinam e provocam incertezas, mal-estar, insatisfações. (ALMEIDA, 2005, p. 108-109)

Esses novos projetos de busca por emancipação versam a aposta política que Almeida discute pelas lutas das anamorfoses-metamorfoses. A partir delas, o “[...] caráter emancipatório é, em si mesma, uma mudança que pode dar origem a uma série de questionamentos em relação à situação estabelecida e à hegemonia dos significados que a legitimam (cf. Betiol, 1998: 43)” (ALMEIDA, 2005, p. 126). Ao situar essa perspectiva transformadora das identidades, o autor amplia as ideais que permeiam a Identidade Política dentro do sintagma. Precisamente, Almeida situa que a práxis das anamorfoses intervém no mundo, sobretudo, nas estruturas normativas da cultura que, além de criarem os papéis sociais, administram a dinâmica sociocultural da vida humana. Valores, costumes, normas e estilos de vida, ou seja, a vida cotidiana dos indivíduos, são transformados à medida em que as anamorfoses lutam pelo reconhecimento social da efetivação de suas novas perspectivas de vida, junto à desnaturalização dos preconceitos e dos estigmas que por ventura as impeçam.

A identidade se torna política, abrindo a discussão sobre o caráter das políticas de identidade e sobre a resistência a elas, por extensão, sobre a produção e difusão de outras políticas mais democráticas, mais legítimas. Por força disto, impõe-se também a discussão de ações coletivas organizadas com base em políticas de identidade alternativas. (ALMEIDA, 2005, p. 129)

No capítulo três, *Políticas de Identidade, Regulação e Emancipação*, Almeida amplia a discussões sobre políticas de identidade, especialmente porque o autor situa duas de suas características intimamente imbricadas: administração e estruturação. As políticas de identidade regulam a formas de vida em sociedade e da cultura, ao posicionar os sujeitos em papéis sociais, na medida em que forma as identidades para se subordinarem a estes projetos de vida e as conformam, concomitantemente. À medida que os sujeitos aderem a essas perspectivas de organização social, especialmente pela normatização de valores e reprodução de normas e costumes, a ordem social se estabelece e suas instituições se fortalecem. Destarte, seu fortalecimento se efetiva quando há produção dos contrastes sociais, pois conforme suas estruturas posicionam-se no local dos (a)normais, as dinâmicas sociais encarregam-se de regular os processos de elevação das identidades socialmente aceitas, em detrimento da marginalização das vidas oprimidas.

Elas (políticas) têm um caráter contrastativo, que se evidencia em núcleos de pensamento e ação associados à afirmação de uma auto-imagem positiva do indivíduo (eu) ou dos membros de um determinado grupo (nós) em contraste com a atribuição de uma imagem negativa de outros indivíduos ou dos membros de outros grupos (eles). (ALMEIDA, 2005, p. 132)

A partir desse contraste, as anamorfoses-metamorfoses efetivam sua luta por transformação social. À medida em que se reconhece o potencial de intervenção política de suas diferenças, figuram a crítica pela desnaturalização da normatização vigente, com claros propósitos de construção de novas normalidades. Sobre sua convicção dessa perspectiva política para as identidades, quando trata das Identidades Alternativas, Almeida (2005) discute que:

Nascida da contestação da diferença anteriormente existente, a nova identidade só pode estabelecer-se através da consideração e negação da desigualdade associada à diferença. Definida de modo positivo, a nova identidade torna-se condição necessária para a aglutinação/mobilização dos indivíduos na luta contra os efeitos sociais dessa diferença: a referência identitária representa a busca de orientações para criar novos espaços de representação das necessidades humanas (cf. Sawaia, 1996: 95). É o que ocorre na atualidade com setores socialmente discriminados, marginalizados, oprimidos, que, ao afirmarem suas identidades, buscam simultaneamente: a) a articulação grupal como forma de potencializar seus esforços de transformação e, b) o reconhecimento social de suas necessidades e direitos. (p. 142)

As questões sobre reconhecimento interessam aos trabalhos de Aluísio Lima, especialmente quando dentro do sintagma, pela categoria Reconhecimento Perverso (2010). As discussões sobre os reconhecimentos das identidades, realizadas em sua tese, refletem as preocupações do autor frente às políticas de Saúde Mental no Brasil, em especial, aos seus reflexos na manutenção das formas de adoecimento da cultura, materializadas nas identidades. A estrutura epistemológica dessa tese situa-se nos três itinerários pelos quais Lima constrói seu arcabouço crítico: histórico, teórico e empírico.

No primeiro capítulo, intitulado *Psicologia Social crítica e saúde mental: as metamorfoses da concepção de doença mental e sua relação com a sociedade da insatisfação administrada*, Lima (2010) reconstrói a história da noção do doente mental que permeia, explícita ou implicitamente as políticas e práticas de Saúde no País. Com o recorte histórico do século XX, o autor levanta os pressupostos históricos da formação da doença mental em três grandes momentos.

O primeiro momento, no início do século XX, foi marcado pelo processo de “europeização” do Brasil, no qual o doente mental é resultado da lógica higienista do

Estado. Assim, as condições sociais de miséria, marginalização e exclusão, produzidas pelo histórico colonial do País, eram camufladas pela lógica de um darwinismo social que se esforçava para extinguir da sociedade pessoas ou grupos que comprometessem a nova roupagem brasileira. “O tratamento moral, por sua vez, passou a ser utilizado como intervenção científica para o controle e a correção dos indivíduos não convencionais, repetindo a história dos países europeus” (LIMA, 2010, p. 69).

O segundo concerne aos anos 1960, 70 e 80, período de grande expansão industrial do Brasil, consequência do governo Juscelino Kubitschek e da “explosão” desenvolvimentista dos anos da Ditadura Militar. Esse período corresponde à expansão da rede hospitalocêntrica do País, especialmente acerca dos incentivos estatais para com a rede privada, concomitantes com a fortalecimento da indústria farmacêutica que, seja pelas políticas públicas ou pela publicidade, participaram da nova estratégia de controle e manutenção do doente mental.

Com a adoção da epidemiologia como referência principal na elaboração das políticas [...], abandona-se as preocupações com a ordem pública – tão presente nas ideias de períodos anteriores e que reduziam os problemas políticos-sociais-econômicos aos atributos individuais específicos do povo brasileiro – passam-se a identificar os casos particulares “típicos”, o que possibilita identificar o impacto das ações de saúde mental da população, que passaria a ser cada vez mais medicalizada. (LIMA, 2010, p. 91-92)

O terceiro período, a partir dos anos 2000, é debatido por Lima com a proposta do conceito de cinismo consensual, ou seja, o abandono das lutas de Reforma Psiquiátrica e Anti-Psiquiatria, que impulsionavam os movimentos de Saúde Mental no País. Situado como um grande período de pesquisas e incentivos para a formação em Saúde, voltados para políticas da Reforma Psiquiátrica, o autor traz à tona a permanência dos pressupostos de exclusão e marginalização construídos nos períodos anteriores. Todavia, ele evidencia que esses mecanismos operam de maneira ainda mais sutil no próprio meio militante, especialmente quando, “[...] com as transformações teórico-políticas, somou-se à identidade pressuposta de *paciente doente mental*, proposta pela instituição psiquiátrica, uma identidade pressuposta do *cidadão doente mental* [...]” (LIMA, 2010, p. 115). A pretensão do autor é destacar, por meio de dados históricos, que os avanços da Reforma Psiquiátrica no País não alcançaram a estrutura normativa de estigmatização.

A mudança de visão do *paciente* para o *cidadão* demonstra a refinamento das formas de marginalização social, especialmente quando os próprios técnicos e

profissionais de Saúde tornaram-se dispositivos desse processo. A preocupação com a eficiência utilitária, conjugada com a formação racional técnica, instrumentaliza as ações pelo descompromisso ético com as vidas que lidam cotidianamente. Lima acredita há existência de um cinismo consensual, sob o qual a Reforma Psiquiátrica tornou-se um problema frente os propósitos de liberdade, dignidade e autonomia para o doente mental.

Essa falta de compromisso teórico-crítico parece-nos evidente quando observamos que profissionais, sobretudo os psicólogos, que tiveram uma participação efetiva na construção dos movimentos contra as formas desumanas propiciadas pelo discurso psiquiátrico ainda permanecem presos entre a negação e o consentimento a esse discurso, não considerando que a personagem doente mental passou por metamorfoses conceituais, mas nunca deixou de ser encarada como uma identidade pressuposta, uma totalidade, essência ou personalidade do indivíduo que mantém uma conduta não convencional. (LIMA, 2010, p. 121)

As ideias e “evidências” históricas trabalhadas anteriormente abrem espaço para o itinerário teórico. Trata-se do segundo capítulo, *Psicologia Social Crítica e Identidade: contribuições nos estudos de Antonio da Costa Ciampa e a possibilidade de pensar a doença mental como um problema de identidade*. Nesse capítulo, encontramos a construção teórica de Lima (2010) que, por um lado, discute as relações entre a teoria de metamorfose em busca de emancipação e as condições de reconhecimento, por onde resulta a categoria de Reconhecimento Perverso, apesar de, por outro lado, a fundamentação crítica, pela qual se vincula, poder situá-la sobre suas faces. A primeira refere-se à continuidade na esteira crítica do sintagma com sua vinculação ao pensamento frankfurtiano pela Teoria Crítica da Sociedade de Habermas e as atualizações pela Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth. A segunda face trata de outros autores contemporâneos que dirigem criticamente suas discussões para compreender e denunciar as formas de usurpação da vida humana, pela exploração do capital: José Luiz Aidar Prado, Tomas Szasz, Slavoj Žižek, Boaventura Santos. A conjunção crítica desses autores permite fortalecer o pensamento de Ciampa, no que toca ao compromisso de desnaturalização das estratégias de dominação da vida, assim como explicita a potência interdisciplinar que o sintagma tem ao trabalhar conjuntamente com teorias que estão criticamente comprometidas.

Tentaremos interpretar essa posição como o núcleo de uma teoria de identidade capaz de explicitar como o desenvolvimento de identidade sofre fortes investidas dos discursos técnico-psicológicos – lembramos que incluímos aqui o discurso psicanalítico, psicológico e psiquiátrico acerca do ideal de normal e patológico –, que, por sua vez, tendem a reduzir a complexidade da identidade

a personagens fetichizadas, sustentadas por um reconhecimento perverso. (LIMA, 2010, p. 137)

É importante não esquecer outra contribuição dessa tese. A partir dela, a teoria da metamorfose humana passa a ser referência para os trabalhos sobre identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica. Esse postulado sustenta-se pelo reconhecimento que o próprio Lima confere a essa teoria e seu criador: “Acreditamos que Ciampa conseguiu propor uma teoria de identidade que espelha a metamorfose de nossa sociedade e as dificuldades de emancipação” (LIMA, 2010, p. 138-139). O fortalecimento dessa teoria conseguiu ser concretizada, para além dos longos anos de orientação e pesquisa, por outros trabalhos que congregaram as discussões de Ciampa. Lima também reconhece a grande importância do trabalho de Almeida, acerca da Anamorfose, na ampliação das perspectivas de discussão sobre a Metamorfose em busca de Emancipação.

Esse autor escreve que se, por um lado, as políticas de identidade - resultantes do esforço de incorporação do discurso social - funcionam como as pinturas com ponto fixo, colocando os indivíduos em seus “devidos lugares sociais, impondo limites à participação nos espaços públicos, por outro lado promovem a negação de qualquer projeto singular e/ou particular. Qualquer projeto idealizado fora dos parâmetros estabelecidos, não reconhecidos como metamorfoses das políticas de identidade tradicionais, “são, a partir daí, considerados como verdadeiras aberrações, como alucinações, como anamorfozes (figuras em perspectiva deformada) das identidades socialmente idealizadas” (ibid., p. 101). A anamorfose apontaria a contradição inerente à disputa entre políticas de identidade, o conteúdo ético, como já exposto, que estaria na possibilidade de criar possibilidades de existência mais justa. (LIMA, 2010, p. 198)

As discussões históricas e teóricas construídas anteriormente ganham materialidade no itinerário empírico de sua tese. No capítulo três, *A saúde mental interpelada pelo sintagma identidade-metamorfose-emancipação: a (im)possível relação entre a manutenção da concepção de doença mental e a luta por reconhecimento da identidade humana*, temos as narrativas de história de vida de três pessoas que foram atravessadas por reconhecimentos aprisionadores no personagem doente mental, advindos da racionalidade cognitivista-instrumental dos saberes médico e psicológico. Entretanto, uma importante novidade aparece nesses trabalhos sobre história de vida (LIMA, 2010).

Devemos lembrar que as pesquisas que Ciampa realizou e orientou sempre evidenciaram a luta e a busca dos indivíduos por autonomia, em especial no movimento ético de emancipação pela crítica das formas de dominação. A perspectiva política das

Anamorfofos-Metamorfofos de Almeida também endossa essa visão de mundo, quando discute as reverberações políticas na atividade de cada metamorfose no mundo. Porém, os testemunhos de Lima acerca das vidas que escutou trazem um movimento inverso do que até então havia sido tratado:

Acreditamos que ficará evidente que a diferença de nossa apresentação das narrativas daquela realizada por Ciampa em A estória de Severino e a história de Severina estará apenas no fato de que daremos maior ênfase de análise aos momentos de indeterminação da identidade, à forma como esses indivíduos se relacionaram com a personagem doente mental e à importância do outro que reconhece essa personagem (especialmente os especialistas: psicólogo e psiquiatra) nesse processo. (LIMA, 2010, p. 237-238)

As histórias de Ana, Gabriel e Francisco evidenciam a tragédia da vida humana despersonalizada de autonomia e superação, aprisionadas nos tempos de suas personagens fetichizadas. Pelos discursos médico e psicológico, os quais promovem o reconhecimento perverso, a racionalidade-instrumental é agência da dominação capitalista e intercepta vias de construção das histórias de vida. Assim, com a manutenção da busca pelos fins, os indivíduos estão desprovidos dos meios de interação que viabilizariam a renovação de seus repertórios de sentidos e significados das narrativas que modulam suas personagens.

É evidente que cada um deles poderia ter nos levado para caminhos infindáveis de análise e que nosso alcance foi limitado. Todavia, acreditamos que o que foi exposto tenha sido o suficiente para explicitar como o discurso técnico-psicológico – que ampara a política de identidade da saúde mental – tem servido como instrumento de controle em nossa sociedade e que nesse momento histórico o diagnóstico tem sido utilizado de forma dual (para inclusão dos indivíduos como cidadãos doente mental e para tamponar as contradições sociais explicitadas por esses indivíduos como anamorfofos do sistema), mascarando o fato de que os especialistas da saúde mental têm se utilizado de uma racionalidade cínica, a partir da qual ao invés de partir de um olhar paralático capaz de identificar as contradições trazidas pelas anamorfofos, acabam reproduzindo reconhecimentos perversos, nos quais a anamorfose é reduzida ao olhar do especialista da saúde mental. (LIMA, 2010, p. 335-336)

A alternativa pelo olhar em paralaxe tornou-se desde então perspectiva crítica pela qual Lima busca construir suas discussões. Como professor da Universidade Federal do Ceará, vinculado ao Programa de Pós-graduação em Psicologia, Lima (2012b) tem desenvolvido suas pesquisas no PARALAXE – *Grupo interdisciplinar de estudos, pesquisas e intervenções em Psicologia Social Crítica*, que buscam investigar os impactos das transformações capitalistas na cultura do consumo e racionalidade instrumental,

privilegiando discutir seus efeitos na socialização dos sujeitos. Nesse espaço de produção científica, a Psicologia Social Crítica toma os problemas da identidade humana como seu principal e central interesse de estudo. Lima e Ciampa (2012) postulam essa perspectiva ao vislumbrarem na própria história do sintagma o fortalecimento teórico necessário para essa empreitada. É partir desse novo grupo na Psicologia Social que vislumbramos outra interessante metamorfose da teoria.

A partir da ampliação da metamorfose humana para sua compreensão pela busca de emancipação, a teoria de Ciampa veio passando por importantes ampliações e colaborações. Como tratamos, em torno da categoria metamorfose, Ciampa acrescentou outros termos teóricos, como políticas de identidade e identidade política, que reposicionaram as perspectivas de crítica social e cultural de onde as identidades se encontram. Almeida e Lima também têm fortalecido essa ampliação com outras categorias e conceitos, como: anamorfose, identidades alternativas, anamorfoses-metamorfoses, reconhecimento perverso e cinismo consensual, que revigoram todo o arcabouço que constitui esse projeto teórico-metodológico.

Todo esse panorama acima reconstruído, faz-nos afirmar que as discussões acerca da identidade-metamorfose deixam de ser, exclusivamente de uma única categoria, enquanto objeto de investigação. Com sua complexificação, a Metamorfose em busca de Emancipação tornou-se um construto crítico de investigação, discussão e intervenção sobre questões que envolvem a identidade humana. Pelos conceitos e categorias que envolvem essa teoria, muitas pesquisas vêm aprofundando questões pertinentes que versam direta ou indiretamente as metamorfoses e/ou as políticas de identidades que as envolvem. Assim, acreditamos que os últimos anos de trabalho em torno do construto da Metamorfose em busca de Emancipação evidenciam que a identidade humana na Psicologia Social Crítica pode operar sua perspectiva política de desnaturalização e denúncia das estratégias de usurpação e dominação da vida humana.

A tarefa da pesquisa da identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica consiste precisamente em conceituar e avaliar as condições e alternativas subjetivas e concretas frente ao que está empiricamente dado. Ela deve ser crítica do que existe como desigualdade de oportunidades e do que é produzido como não existente (SANTOS, 2007) e partir do pressuposto de que nossas vivências não esgotam as possibilidades de existência. Deve ser um convite para a inquietação, para o inconformismo, para a subversão do instituído e, sobretudo, para o vislumbre e a criação de alternativas para as alternativas que não tem transformado a nossa sociedade. (LIMA, 2012c, p. 226)

Esse convite é o mesmo que Lima faz aos seus orientandos de Mestrado,

Doutorado e voluntários das pesquisas desenvolvidas por/com ele dentro do PARALAXE. Em especial, as pesquisas desenvolvidas nesse grupo fortalecem a potência crítica do projeto teórico-metodológico do sintagma, quando o mesmo subsidia e estrutura pesquisas que versam sobre diversos temas e são construídas por pesquisadores diversos/as. São psicólogos/as, de orientação social, clínica e/ou epistemológica, jornalistas, publicitários/as, bacharéis em Direito, licenciados/as em Letras e cientistas sociais que vêm desenvolvendo pesquisas norteadas pelas perspectivas crítica e política de desnaturalização e denúncia das estratégias de dominação e usurpação da vida humana.

Logo, pela trajetória que vem sendo construída pelo PARALAXE, outra importante característica da metamorfose enquanto um constructo teórico é a interdisciplinaridade. Essa perspectiva evidencia a escolha do próprio nome do grupo, que Lima explicitou na abertura da conferência de Ciampa na UFC em 2014:

O nome Parallaxe sempre gera uma curiosidade no público. O que é de fato Parallaxe? Por que dar nome de Parallaxe a um grupo? Parallaxe é um termo ligado a astrofísica, a astronomia, que nesse caso ele dava entender ou pelo menos diminuir a disputa ou o embate entre os pesquisadores para quem conseguiria melhor calcular a distância da terra em relação ao um determinado planeta ou determinada estrela. Uma vez que prova a ideia de parallaxe de que cada observador deveria ter seu ponto de localidade terá, por consequência, uma visão e uma medida para essa distância. Então logo, todas essas medidas terão uma validade e todas elas também falariam sobre a mesma coisa embora tivessem números e resultados diferentes. Essa ideia de parallaxe irá ser apropriada pelo Kant, onde lá na Críticas da Razão Pura, da Razão Prática e da Faculdade de Juízo, ele vai usar justamente para apresentar os limites do pensamento humano. Ou seja, ao invés de se chegar a um absoluto ou a ideia de uma verdade em si, a ideia de Parallaxe irá ajudar a Kant a trabalhar na ideia de perspectiva de que sempre temos um olhar limitado sobre todos os objetos e sempre temos um olhar localizado sobre determinados objetos. Isso faz com que ao invés de buscar algo por trás de alguma coisa, ou a essência de alguma coisa, passará então a buscar os fragmentos; em vez de ficar em disputas pela verdade, passamos a vislumbrar a beleza das várias possibilidades de interpretação sobre os diferentes fenômenos. Então é nessa perspectiva que parallaxe foi trazida como nome do grupo, por que é um grupo de pesquisa com a possibilidade de trazer as várias possibilidades de leitura, a partir de várias abordagens e metodologias, para os fenômenos que estão ligados a psicologia social crítica.

Entre os muitos temas discutidos, podemos citar alguns trabalhos acadêmicos que procuram contribuir conceitualmente com o sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação. O primeiro, que já nos debruçamos no início desse capítulo, é a dissertação *As Identidades da “Identidade”: Sobre os diferentes usos e significados do conceito “Identidade” na Psicologia Social*, de Gonçalves Neto (2015). O autor faz uma interessante análise epistemológica das teorias de identidade discutidas pela Psicologia

Social Crítica, com o objetivo de compreender a gramática, ou seja, as regras que permeiam a construção, a constituição e os efeitos de cada teoria. A dissertação *A história de Davi: metamorfoses na identidade e o (pós)abrigo* de Furlan (2015), por sua vez, discute os processos de (re)atualização das identidades pelas novas funções e sentidos que uma mesma personagem desenvolve na história de vida de um sujeito. Ele consubstancializa essa discussão pelo conceito de Modulação:

Este fenômeno que estamos chamando de modulação da personagem está pressuposto na ideia de (re)atualização de personagens em Ciampa, e aparece explicitamente neste processo de constituição da nova função do cuidador-responsável que ocorre no caso de Davi.

Trata-se, assim, do processo de emergência e construção de novas funções, tonalidades e sentidos de uma personagem, ou seja, da mudança da tonalidade de uma personagem, mas que (re)atualiza uma personagem que já vinha sendo desempenhada anteriormente. Como na modulação musical, transforma-se a personagem, mudam-se suas funções, às quais se acrescentam outras e novas; é uma personagem (re)atualizada que constitui-se por novas funções, tons e sentidos incorporados a uma personagem já desempenhada. (FURLAN, 2015, p. 100)

Além desses, Moraes (2017), autora da dissertação *O que transborda: Narrativas de História de Vida atravessadas pelo HIV e outras Histórias* (2017), construiu um interessante trabalho por duas peculiaridades. Em termos metodológicos, sua dissertação conta a história da construção de três personagens (Ágora, Telmo e Zenon) aparentemente independente, todavia são os personagens da história de vida da metamorfose de João Trindade. O desafio é que Moraes teve de construir essas três narrativas iniciais que propiciaram analisar, em termos teóricos, os desafios e as estratégias de negociação das personagens com o mundo, bem como sua exigência para que elas possam representar determinada personagem em detrimento da negação das demais. Desse jogo, João Trindade vive as vicissitudes e as angústias das exigências sociais e simultaneamente busca driblar as estratégias de exclusão e marginalização a que está à mercê. Por sua singular maneira de lidar com a rede e jogos de representação das personagens que Moraes levanta o conceito de Multiplicidade:

Por isso defendemos que esta é uma pesquisa sobre as condições de vida, sobre as condições de reconhecimento da identidade e suas consequências. Agrupa-se aí o sentido que damos às nossas vidas e a forma como os outros nos enxergam. É uma pesquisa cujas narrativas de vida estão recheadas de sentimentos e de sofrimentos. De desconforto de estar no mundo e não ser aceito. Mas também é um estudo sobre as emoções, desejos e apostas de que é possível viver uma vida que valha a pena ser vivida. Especialmente no caráter de multiplicidade que a vida possui. Porque nos parece que é assim como é. (MORAES, 2017, p. 68-69)

Devemos também observar que, concomitantemente aos trabalhos do Parallaxe, as atividades no NEPIM também têm gerado trabalhos atuais que fortalecem as pesquisas em identidade enquanto metamorfose. Pelas orientações de Antonio Ciampa e as colaborações de Juracy Almeida, há dissertações e teses atuais que apresentam discussões interessantes versando propostas conceituais e metodológicas. Dentre muitos que desse grupo já surgiram¹⁵, tomamos dois trabalhos mais recentes, em que se traz discussões sobre as questões culturais atravessadas pelos dilemas e questões das tradições, assim como analisa-se a perspectiva metodológica quanto aos narradores que contam suas histórias de vida nas investigações sobre a metamorfose humana.

Na tese de Campos (2013), intitulada *Sobre a tradição e sua apropriação crítica: metamorfoses de uma afroamericalatinidade em luta*, o autor faz uma interessante articulação sobre os processos contemporâneos de transmissão da cultura, atravessados pelos tensionamentos, seja de resistência ou de captura das tradições dentro dos seus próprios processos de construção e renovação. Em especial, sobre a investigação crítica da tradição, o autor reconhece que a mesma seja condição propícia para a configuração de vidas tradicionais, compreendidas enquanto uma cristalização, o que Ciampa chama de *mesmice*. Campos também explica que, por meio das tradições, os próprios indivíduos podem encontrar subsídios simbólicos, ou melhor, fragmentos de emancipação das exigências dos padrões de *scripts* de viver no capitalismo contemporâneo.

Já a dissertação de Griebeler (2015), com o título de *Sujeitos emblemáticos à luz do sintagma identidade-metamorfose-emancipação: produções acadêmicas do NEPIM*, trata de uma discussão com a proposta de construção conceitual sobre a estratégia metodológica do “sujeito emblemático”. Nas discussões da autora, a escolha dos narradores para a composição das discussões sobre histórias de vida não deve exclusivamente ser escolhidas segundo as conveniências das condições da pesquisa. A escolha e o encontro com o colaborador que narrar sua história de vida deve levar em conta o quanto a sua trajetória emblematiza as próprias condições de sobreviver na sociedade capitalista contemporânea, acentuando as condições de construção de processos emancipatórios de superação e de reconstrução de projetos de vida de

¹⁵ Reconhecemos que, além dos dois trabalhos supracitados, também há os trabalhos de Omar Ardans, com relação às especificidades da noção de metamorfose, Helena Kolyniak, com discussão acerca da corporeidade na experiência da metamorfose, e de Sheila Miranda, em torno de suas discussões sobre a própria ideia de teoria de identidade da metamorfose humana. Infelizmente, pela inviabilidade de acesso impresso ou virtual dessas obras, não realizamos uma investigação adequada sobre as suas contribuições.

identidade políticas.

2.4. Os alcances e as perspectivas do projeto teórico-metodológico.

Com os vastos elementos aqui discutidos e pelos quais restabelecemos a reconstrução dos atuais alcances do sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação, verificamos que os alcances teórico-metodológicos construídos ao longo desses anos de trabalhos sinalizam interessantes configurações. Se Lima (2010) apontou que, desde a publicação de *A estória de Severino e a História de Severina* até os dias atuais, Ciampa construiu uma teoria de identidade que seria a perspectiva pela qual a Psicologia Social Crítica recorreria, nós acreditamos que o alcance é bem mais vasto.

É indiscutível que a originalidade de Ciampa se efetivou de diversas formas: seja a inauguração dos estudos de identidade no Brasil, seja o pionerismo de proposição de uma categoria teórica sobre identidade para investigações de pesquisa Social Crítica, seja, por fim, o persistente trabalho de ampliação dessa categoria através de pesquisas com diferentes grupos sociais. Entretanto, podemos também perceber que os alcances das discussões sobre identidade enquanto metamorfose, em Psicologia, não cabem dentro dos limites de uma “teoria”, pois reivindicariam a condição de um projeto crítico de discussão sobre as condições históricas de constituição das identidades nas metamorfoses das construções das histórias de vida.

Pelas reconstruções que fizemos, especialmente a partir dos últimos anos, verificamos que o interesse pela “Metamorfose em busca de Emancipação” ultrapassou a condição de uma categoria teórico-analítica da Psicologia Social Crítica. Ao verificar que as problematizações das condições histórico-sociais, nas quais os indivíduos vivem hoje, requerem mais e diferentes subsídios teórico-metodológicos de investigação – tanto que o próprio Ciampa, por exemplo, insere a importância estratégica de problematizar as relações entre Políticas de Identidade e Identidade Política. Essa exigência leva-nos a inferir que os alcances dos trabalhos de Ciampa vêm sinalizando uma nova configuração política da estrutura teórico metodológica desta teoria.

Mais precisamente, acreditamos que, ao ultrapassar a condição de categoria Identidade-Metamorfose, ao complexificar-se no sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação, torna-se potente situar que a proposição da “Metamorfose em busca de Emancipação” desenvolve-se enquanto um construto teórico crítico. Endossando o que já discutimos, compreendemos que a atualidade dos trabalhos congregados

epistemologicamente e filiados dialogicamente por diferentes teorias que se propõem críticas sinalizam a potência e a diversidade de construções possíveis de estudos, pesquisas e intervenções que visem discutir as identidades humanas.

Dessa forma, é importante salientar que a qualidade do construto teórico crítico já sinaliza a condição processual das discussões sobre a metamorfose humana e a destitui do compromisso de oferecer teorias vistas efetivamente como respostas. As discussões sinalizam que as proposições conceituais, que as subsidiam metodologicamente, são historicamente situadas a partir das próprias condições de pesquisa e seus objetivos. Assim, todas as proposições ou propostas que surjam, a exemplo das pesquisas dos diferentes autores apresentadas aqui, são construções teóricas as quais estão sujeitas às próprias transformações, reconfigurações ou até mesmo refutação, no futuro. Logo, os trabalhos que participam das investigações do referido construto requerem crítica sobre sua efetividade conceitual e suas viabilidades de discussão sobre a sociedade e a cultura. Quando realizamos críticas acerca das proposições que fazem parte do nosso construto, temos condições de reconstruir os alcances das discussões, por um lado, e vislumbrar as perspectivas de trabalho analítico-crítico, por outro.

É importante salientar que a congregação de diferentes perspectivas também acentua a existência de diferenças entre os participantes que discutem, a partir de suas condições específicas, das formas pelas quais as histórias de vida constroem sua trajetória de metamorfoses. Destaca-se que nas discussões recentes de Ciampa, baseadas nas pesquisas que orientou aos longos desses anos, a condição emancipatória das metamorfoses, ou seja, a qualidade de transformação por experiências de autonomia, libertação ou mesmo superação da condição de usurpação do capitalismo sempre configura com estrutura intrínseca da historicidade dos seres humanos (CIAMPA, 1997 e 2003). Quando verificamos as discussões de Almeida (2005), mesmo que concordando com Ciampa, o primeiro adverte que essa mesma historicidade que contingencia as experiências emancipatórias dos indivíduos pode também ser interceptada pelas políticas de identidade contemporâneas, as quais distorcem e deformam as condições de existência das identidades marginalizadas. Desse modo, com sua tese, Almeida amplia a perspectiva política de investigação das metamorfoses para além das narrativas de história de vida. Faz-se condição *sine qua no* problematizar a cultura e a sociedade contemporânea por meio das histórias de vida, tendo em vista que cada vida se encontra dentro de uma política que administra as condições de viver e de significar a própria história. De modo

mais preciso, trata-se de evidenciar a sutileza dos processos de controle da vida, que interceptam os projetos de vida dos indivíduos ou de coletivos, na construção de sua historicidade, mediante as renovações e as ressignificações da tradição na esfera da cultura. Pelo saber dessas condições, as viabilidades emancipatórias, mesmo que fragmentadas, ainda podem impulsionar os sujeitos a transformarem suas condições de existência, para metamorfosearem suas vidas e constituírem novas identidades.

Próximo ao que Almeida sinalizou acerca das condições políticas socioculturais, as discussões recentes de Lima (2017), frutos da pesquisa “Coisas Frágeis” têm evidenciado ainda mais quanto os modos sutis e potentes de usurpação da vida humana pela racionalidade instrumental estão interrelacionados com as variações capitalistas e com os interesses mercadológicos. Podem ver pelo próprio título da pesquisa as duas principais consequências na vida das identidades humanas por estratégias de controle instrumental. A primeira seria que nas relações inter-humanas, seja dos indivíduos entre os pares, seja dos indivíduos para consigo mesmos, os participantes tomam e qualificam seus semelhantes como objetos, pelos quais se favorecem de benefícios para suas realizações e satisfações. Enquanto coisas, as perspectivas de relações de solidariedade e dialógicas são reduzidas a maneiras de controle, influência e uso do indivíduo, como a presunção de que tivessem fins predeterminados. Essas situações desembocam na segunda condição, a fragilidade. Com a redução da vida dos indivíduos a objeto, as próprias possibilidades de construção de novas histórias de vida encontram-se reduzidas. Como *Coisas Frágeis*, as viabilidades das identidades que se valem dos referenciais simbólicos da cultura para a construção das transformações necessárias para as suas metamorfoses encontram minimizadas, quando não usurpadas. Não é à toa que as pesquisas de Lima apontam para condições trágicas, que envolvem os processos de redução das personagens a identidades destituídas de significações potentes. Assim, os modos de viver como Coisas Frágeis evidenciam como as usurpações produzidas pelas formas de reconhecimento perverso ganham proporções de despotencialização dos fragmentos emancipatórios, ainda presumidos na intimidade das histórias de vida.

Quando vemos os atuais alcances das teses e pesquisas de Ciampa, Almeida e Lima, especialmente quando apesar de partícipes de um mesmo projeto teórico-metodológico possuírem diferenças quanto aos seus apontamentos e suas críticas, verificamos que novas perspectivas de construções críticas junto à da “Metamorfose em busca de Emancipação” são mais do que viáveis, são necessárias. A presente dissertação

também se encontra entre as pesquisas contemporâneas desse projeto. Com base nas ideias que a atualidade do construto da “Metamorfose em busca de Emancipação”, que congrega diversos processos de investigação crítica que poderíamos denominar de “um olhar em paralaxe”, converge a potência de diversos olhares em problematizar as questões da sociedade capitalista, por isso cremos ser interessante situar por quais perspectivas a presente dissertação desejar se posicionar.

Como já anunciado, o nosso interesse de aqui elaborar uma problematização epistemológica pelas operações críticas enunciadas por Habermas, pela ideia de Reconstrução, aponta a potência dessa perspectiva dentro dos trabalhos do sintagma. Ao reconstruirmos críticas aos discursos, seja teórico como nesta dissertação, seja narrativo como nas pesquisas empíricas, estamos viabilizando as possibilidades de trabalho orientados por construções pragmáticas que evidenciam que rumos, escolhas e interesses orientam uma trajetória enquanto reconstrução. Entretanto, reconhecemos que a necessidade de aprofundarmos as nuances logísticas de como as investigações reconstrutivas ainda precisa ser aprofundada, para construções críticas de pesquisas futuras.

Por outro lado, cientes de que o presente trabalho se materializa como um discurso entre muitos outros que discutem identidade enquanto metamorfose, acreditamos que a perspectiva assumida aqui configura-se também como potente, entre os trabalhos da Psicologia Social Crítica, a qual aponta os problemas que envolvem as identidades contemporâneas como seu interesse central (LIMA & CIAMPA, 2012). Com as discussões dos capítulos seguintes, os leitores poderão acompanhar, além da exegética leitura sobre o pensamento habermasiano, a eleição de confrontação analítica sobre a transmissão epistemológica das teorizações das vertentes histórico-sociais da Fenomenologia para a Teoria Crítica da Sociedade. Não se trata de uma escolha a-histórica, seja pelas próprias relações entre as teorias feita por Habermas, seja pela própria experiência do autor do presente trabalho¹⁶. Quando construimos a questão das necessidades de problematização das nuances epistemológicas que interseccionam a relação das discussões sobre a metamorfose humana e as análises críticas sobre o Mundo

¹⁶ Durante os anos de minha graduação, os espaços de circulação por diferentes grupos de estudos e de pesquisa viabilizaram possibilidades de encontro com diferentes teorias. Além dos estudos críticos que tive acesso participando das reuniões de estudos do grupo PARALAXE, no qual surgiu a curiosidade pelo pensamento de Habermas, outros espaços, como o Núcleo de Psicologia Clínica da UFC (NUPLIC) e o Círculo de Pesquisa em Lógica e Epistemologia da Psicologia (CPLEP). Particularmente, nesses dois últimos locais, iniciei meus estudos sobre a tradição do pensamento fenomenológico, em especial sobre a construção do pensamento de Edmund Husserl.

da Vida de Habermas, julgamos relevante acentuar que a relação entre ambos os processos sinaliza as condições de significação das vidas humanas pelas condições simbólicas do mundo da vida. Essa premissa, que será mais bem discutida no “Epílogo”, enfatizando a viabilidade de construção de críticas sobre a conjuntura sociocultural nas problematizações dos processos de significações das histórias de vida pelos usos, escolhas e posicionamentos dos indivíduos, a partir do arcabouço de símbolos e significados do mundo da vida. Viabilizar esse empreendimento dentro do projeto teórico-metodológico do sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação requereu valer-nos dos subsídios teóricos-genéticos que compõem tantos os discursos habermasianos sobre o processo de evolução e modernização social, como também as diversas acepções histórico-sociais da Fenomenologia. Uma discussão por acepções fenomenológicas é a perspectiva crítica por meio da qual desejamos participar dos processos que formam o construto da “Metamorfose humana em busca de Emancipação”.

3. ACEPÇÕES SOBRE O MUNDO DA VIDA

A teoria habermasiana apresenta diversas perspectivas de discussão que implicam diferentes viabilidades de pesquisa. Lima (2015), ao versar sobre a continuidade e a separação de Habermas com relação do paradigma frankfurtiano, situa sua inovação na construção de um novo horizonte de crítica da Razão mediante os estudos da linguagem humana. Com a adoção do pensamento pós-metafísico, que concerne a viabilidade filosófica e epistemológica pela via da pragmática após a reviravolta linguística¹⁷, a compreensão e discussão sobre o mundo e as condições da existência humana voltaram-se para a filosofia da mediação da linguagem enquanto atravessador universal.

Nesse panorama, a Teoria da Ação Comunicativa é o grande arcabouço teórico do pensamento crítico de Habermas. Trata-se, acima de tudo, da proposta de um novo projeto de racionalidade, frente à falência do homem esclarecido pela Razão moderna, o qual foi alvo de várias críticas pela primeira geração¹⁸ da Escola de Frankfurt. Ao sair do paradigma da consciência, que situa a análise sobre as estruturas de subjetivação na constituição do homem, Habermas tem como

única alternativa posible para continuar desarrollando una teoría crítica capaz de resistir la unilateralidad de la dimensión instrumental y cognitiva que vivimos en la actualidad y, al mismo tiempo, la única forma de establecer un concepto más amplio de razón, por ser comunicativa, pudiendo representar la pluralidad de funciones y pretensiones de validez diversa (Habermas, 1987). (LIMA, 2012d, p. 86)

¹⁷ “Pouco a pouco se tornou claro que se tratava, no caso da ‘reviravolta linguística’ (linguistic turn), de um novo paradigma para a filosofia enquanto tal, o que dizer que a linguagem passa de objeto da reflexão filosófica para ‘esfera dos fundamentos’ de todo pensar, e a filosofia da linguagem passa a poder levantar a pretensão de ser ‘a filosofia primeira’ à altura do nível da consciência crítica de nossos dias.” (OLIVEIRA, 2015, p. 12-13)

¹⁸ “Costumeiramente escreve-se que Teoria Crítica geralmente é o nome dado ao conjunto de teórico-metodológico filosófico de um grupo de intelectuais marxistas não-ortodoxos que estavam ligados ao Instituto de Pesquisas Sociais ligados a Universidade de Frankfurt na década do século passado. A história empírica do Instituto é bastante conhecida e aprofundada nos trabalhos de Freitag (2004); Bronner (1997). Wiggershaus (1992). Após a Semana Marxista de Trabalho, realizada em 1922, reunindo um grupo de intelectuais eminentes concentrados em torno da temática de Marxismo e trabalho, que reuniu Lukacs, Wittfogel, Pollock, Horkheimer, Massing e outros. Karl Korsh (associado a Antonio Gramsci e a George Luckas foram considerados como precursores do marxismo ocidental) e Felix Weil, idealizadores e organizadores da semana, decidem fundar um ‘instituto de estudos marxistas’. No ano seguinte, em fevereiro, o ‘Instituto de Pesquisas Sociais’ é fundado em Frankfurt. Os principais expoentes desse instituto foram Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Walter Benjamin. Após a Ascensão de Hitler ao poder, em janeiro de 1933, o Instituto foi decretado ilegal, o que faz com que as atividades sejam deslocadas para a cidade de Genebra (1933), Paris (1933 e 1936) e Londres (1933 e 1934). Após esse período, Adorno e Horkheimer fixam as atividades do Instituto em Nova Iorque (1934) e Los Angeles, retornando a Frankfurt após 1950.” (LIMA, 2011, p. 183)

Pelas vias da comunicação, relações interpessoais baseadas no diálogo e no entendimento, as racionalidades estariam passíveis a processos de revisão e discussão de seus conhecimentos e interesses. Os indivíduos, à medida em que são capazes de discutirem e reconstruírem os conteúdos simbólicos e as regras gramaticais que os estruturam, viabilizam a construção de novas formas de vida no mundo ou lutam pela manutenção de tradições presentes nas suas relações. Lima (2012a) afirma que nos âmbitos da interação comunicativa os indivíduos também desenvolveriam seus processos de individualização e de socialização, à medida em que participam de processos culturais de reprodução e reconstrução. Concomitantemente, os próprios homens viabilizam a construção de suas próprias identidades, quando se diferenciam dos seus pares.

Dito de outra forma, a singularidade nos diferencia enquanto sujeitos, ao mesmo tempo em que nos iguala nas expectativas em relação à sociedade. A individualidade, por sua vez, sendo a negação de todas as determinidades, nos dá acesso à subjetividade e possibilita uma reconstrução constante do Eu a partir das diferenças. (LIMA, 2012a, p. 256)

Para alcançar maior profundidade e consubstancialidade sobre a linguagem enquanto grande mediadora universal da Razão, Habermas tem, em suas discussões sobre o Mundo da Vida, a Teoria da Ação Comunicativa como teoria complementar. A linguagem humana é estruturada e construída pelos processos históricos e culturais produzidos pela sociedade e vividos pelos sujeitos. No seio ou nos *locus* da comunicação humana, o mundo da vida atravessa as relações interpessoais, pelas vias e sentidos que efetivam os processos comunicativos (LIMA, 2012a, 2012b). Por meio das ações humanas, as condições do mundo ganham relevância à medida que dão destaque à própria vitalidade dos processos socioculturais dos indivíduos envolvidos.

Siendo así, cuando por lo menos dos individuos lingüística e interactivamente competentes estuviesen presentes entablando una relación dialógica com el objetivo de lograr un entendimiento sobre algo em el mundo, un fragmento del mundo de la vida surgirá constituyendo para ellos aquello que señalamos com anterioridad como “situación ideal del habla”, que es para Habermas “el centro de su mundo de la vida” (1987, p. 175). (LIMA, 2012d, p. 92)

Para Oliveira (2015), o Mundo da Vida no pensamento de Habermas tem como principal característica epistemológica ser a condição de possibilidade para as significações das interações linguísticas nos processos de comunicação humana: “[...] ele é um reservatório de evidências e de convicções inabaladas, que constitui o sentido

intersubjetivamente partilhado a partir do qual as pessoas podem constituir-se. (OLIVEIRA, 2015, p. 334) Trata-se de “esquemas interpretativos” constituidores das práticas de linguagem e das produções culturais, pelas quais delimitam os espaços de comunicação propícios para o entendimento inter-humano. “O mundo vivido garante aos sujeitos de uma comunidade de comunicação convicções de fundo a partir das quais se forma o contexto dos processos de entendimento.” (OLIVEIRA, 2015, p. 335) Como grande pano de fundo, ele é grande depósito cultural das convicções da comunidade humana, materializados por suas dinâmicas, interesses e projetos. “Portanto, as estruturas do mundo vivido estabelecem as formas de intersubjetividade: suas evidências básicas são evidências que geram relações intersubjetivas, já que os que agem comunicativamente nelas se apoiam e confiam.” (OLIVEIRA, 2015, p. 335)

Para Stein, as relações de significação do mundo da vida devem ser compreendidas para além dos paradigmas da Filosofia da Consciência. O mundo da vida, enquanto somatória das representações humanas, também se caracteriza por uma “anterioridade”; trata-se de sua condição mundana.

É preciso entender que desde sempre estamos ligados ao mundo a partir do qual definimos a natureza, o mundo natural. Precisamos de conceito de mundo que é anterior aos conceitos de natureza, de mundo natural, de objeto, de sujeito, de substância, um mundo que é anterior ao próprio conceito de objetividade. Será um mundo que se pretende anterior à relação sujeito-objeto. (STEIN, 2012, p. 61)

Segundo Stein (2012), o mundo nos confere uma familiaridade para com seus eventos, fenômenos e processos. Minimizados os desgastes da construção de novos sentidos, os significados que atravessam nossas relações mundanas propiciam-nos as condições de manualidade nas interações humanas. “Então, o conceito de mundo já traz consigo uma dimensão prática, que não é apenas o preocupar-se, o prever, o prover, mas que também é um manejar, um manipular, um poder trabalhar com artefatos, instrumentos.” (STEIN, 2012, p. 66) Por esse motivo, a vida humana se enraíza no mundo, de onde adquire seus conhecimentos, fundamenta suas concepções e ideais, bem como (re)produz sua própria vida. O que Stein propõe é que o mundo da vida deve ser, antes de tudo, compreendido e discutido enquanto o âmbito privilegiado da instalação da significância da vida humana.

O mundo da vida, ou a ideia de mundo onde a vida radica enquanto deste mundo emerge a significatividade ou significância, é, de certo modo, condição

de possibilidade de todas as significações, de todos os significados. É uma qualidade já deste mundo, é um modo de ser que se dá neste mundo, o fato de se poder compreender, o fato de se poder comunicar, fazer sinais, trabalhar com significações, de manejar significantes, de atribuir novos significados, de simbolizar. (STEIN, 2012, p. 69)

Mobilizados pelas posições de Oliveira e Stein que reconstruiremos a teoria social do mundo da vida. Trataremos dos processos de significação e de sua racionalização, a partir da sua construção no pensamento de Habermas. Trata-se de um empreendimento desafiador para o pouco espaço de um capítulo. Entretanto, as discussões dos seus processos de significação permitiram situarmos a dinâmica que atravessa a própria estrutura do mundo da vida e suas relações, com algumas intervenções sistêmicas. Iniciaremos discutindo as ideias do próprio Habermas, a fim de evidenciar sua proposta. Posteriormente, situaremos as leituras fenomenológicas de Habermas sobre a Fenomenologia e suas derivações. Ao apresentá-las, traremos à tona nossos próprios aprendizados em tais leituras. Assim, poderemos, em seguida, estabelecer uma crítica sobre as apropriações de Habermas, especialmente reconstruindo seus limites e explicitando novos conhecimentos. Por fim, apresentaremos o que nós apreendemos dessa reconstrução crítico-descritiva. A partir dos vários elementos levantados, pretendemos reconstruir as acepções para a discussão da metamorfose humana no Mundo da Vida.

3.1. O Mundo da Vida no pensamento habermasiano

Creemos que as discussões habermasianas sobre racionalidade comunicativa e sobre os atos e os jogos de linguagem convergem para trabalhar o Mundo da Vida como horizonte primordial das interações humanas, contexto propício para a formação dos processos de entendimento, bem como reservatório dinâmico de produção e reprodução cultural. Por essa via teórico-conceitual, Habermas (2015a) traz à tona as evidências dos saberes cotidianos – ditos “pré-teóricos” – na formação e regulação dos sentidos e significados das práticas linguísticas humanas. A princípio, para melhor compreender sua perspectiva sobre o Mundo da Vida, devemos discutir as diferentes peculiaridades que envolvem essa discussão complementar da Teoria da Ação Comunicativa.

Habermas repetidas vezes apresenta o Mundo da Vida como “pano de fundo” sobre o qual indivíduos interagem para com seus pares. Trata-se de um espaço físico, temporal e simbólico propício para as comunicações humanas com claros propósitos de

construção de ações pautadas no entendimento inter-humano. “Somente as secções limitadas do mundo da vida, inseridas num horizonte da situação, formam um contexto para o agir orientado pelo entendimento, tematizável e classificável como saber.” (HABERMAS, 2012b, p. 227) Em um contexto de referências, definidas pelos conceitos e situações que dão relevância a determinadas situações em detrimento de outras, os indivíduos buscam no mundo da vida as evidências que permitem o estabelecimento de suas ações por meio das motivações que justificam seus atos. Trata-se de um “[...] reservatório de auto evidências e de convicções inabaláveis, do qual os participantes da comunicação laçam mão quando se encontram em processos cooperativos de interpretação” (HABERMAS, 2012b, p. 227). Por meio da relação conjunta dos conceitos formais existentes no mundo, concomitante aos saberes pré-teóricos, conhecimentos intuitivos e implícitos do cotidiano, “[...] os falantes e ouvintes podem qualificar de tal modo os possíveis referentes de seus atos de fala, que se torna possível uma referência a algo objetivo, normativo e subjetivo.” (HABERMAS, 2012b, p. 230)

Para além da compreensão circunstancial acima levantada, devemos também lembrar que “[...] o mundo da vida aparece como horizonte formador de contexto para os processos de entendimento, o qual limita à medida que a esfera de relevância de uma situação dada é subtraída à tematização no interior dessa situação.” (HABERMAS, 2012b, p. 230). O que Habermas deseja enfatizar é o aspecto dinâmico e visionário das relações humanas, para com o mundo em que estão presentes. À medida que dois sujeitos estabelecem um encontro, o qual se materializa pelas vias do entendimento e dos consensos de suas razões, cada indivíduo vale-se, inicialmente, das circunstâncias do próprio contexto das interações para reconhecer as práticas linguísticas que revelam a temática da comunicação. A situação presente mobiliza os falantes a recorrerem aos seus próprios mundos subjetivos, como estoques de critérios que justificam suas opiniões e a construção de seus argumentos. Vale salientar que, no jogo linguístico, os interesses particulares do mundo subjetivo de cada falante serão também negociados pelo próprio contexto, ou seja, com mundo objetivo também dotado de história e negociações. Entretanto, a superação das restrições de um possível solipismo de cada indivíduo, com seus desejos e vontades, e do naturalismo objetivista do mundo é alcançada pela “[...] rede de pressupostos intuitivos, transparentes, familiares e, ao mesmo tempo, destituídos de limites, a serem preenchidos para que uma manifestação atual possa adquirir sentido, isto é, ser válida ou inválida.” (HABERMAS, 2012b, p. 240). Trata-se de sua dimensão intersubjetiva que abarca os processos de constituição da significação das interações, bem

como a própria delimitação objetiva da construção dos consensos e seus entendimentos.

Enquanto interpretes e servindo-se de seus atos de fala, eles mesmos constituem parte integrante do mundo da vida; mesmo assim, não podem se referir “a algo do mundo da vida” como costuma se referir a fatos, norma e vivências. Porquanto as estruturas do mundo da vida fixam as formas da intersubjetividade do entendimento possível. (HABERMAS, 2012a, p. 231)

A dinâmica das práticas linguísticas humanas para com as condições de significação do mundo leva Habermas a qualificar o mundo da vida, por excelência, como um espaço transcendental, um lugar onde os falantes e os ouvintes podem levantar, uns em relações com os outros, seus discursos tematizadores sobre mundo objetivo, social ou subjetivo. Âmbito este onde os indivíduos “[...] podem criticar ou confirmar tais pretensões de validade, resolver seu dissenso e obter consenso.” (HABERMAS, 2012b, p. 231). Para melhor descrever a condição de transcendental, Habermas (1990) apresenta o que seriam as três qualidades intrínsecas do mundo da vida: *certeza imediata, força totalizadora e holismo*.

As *certezas imediatas* são empréstimos dos sujeitos, por meio das aproximações de nossas falas e ações, para com a factualidade do mundo. “Presença no pano de fundo, ao mesmo tempo importuna e despercebida, mostra-se como uma forma intensificada e, não obstante, deficiente, do saber.” (HABERMAS, 2012b, p. 92) As práticas e suas manualidades, mesmo organizadas por suas evidências, carecem de vias explícitas de problematização, quanto às suas pretensões de validez. Trata-se da crítica do estatuto de falibilidade das certezas cotidianas. “Certezas absolutas permanecem inabaláveis até o momento em que se decompõem de maneira brusca; pois, elas representam nenhum tipo de saber, no sentido estrito da falibilidade.” (HABERMAS, 1990, p. 92)

Enquanto *força totalizadora*, o mundo da vida constitui-se por uma totalidade centralizada nas referências que delimitam sua posição no mundo. Contudo, seus limites também se apresentam como porosos, indeterminados e intransponíveis. “O saber-acerca-de-um-horizonte e acerca-de-um-contexto, que aparece em primeiro plano, extrai o seu caráter do pano de fundo no qual se encontra raizado, seja na dimensão da percepção, seja na do significado.” (HABERMAS, 1990, p. 92). A objetivação da centralidade do mundo da vida é operada pelos espaços sociais e os tempos históricos, que coordenam as interpretações sedimentadas da comunidade social e humana. Os sujeitos nele presentes, ao compartilharem desses discursos, reconhecem-se partícipes das dinâmicas dessa

totalidade. “Eu, em meu corpo e enquanto meu corpo, encontro-me num mundo compartilhado intersubjetivamente, de tal modo que os mundos vitais habitados coletivamente encontram-se engrenados, entrecruzados e entrelaçados como texto e contexto.” (HABERMAS, 1990, p. 93).

Por último, o *holismo* estabelece a intrínseca relação entre totalização e imediatez pela intransparência dos emaranhados saberes do mundo da vida. “Nele os componentes encontram-se liquefeitos, os quais são depois desdobrados em diferentes categorias do saber, através de experiências problematizadoras.” (HABERMAS, 1990, p. 93). Trata-se da grande gama de saberes pré-reflexivos que se tornaram temas dos discursos, dos atos de fala, ou seja, as formas de racionalidades nas relações interpessoais. Dessa forma, os saberes imediatos, passíveis de críticas nas comunicações, reconstroem seus contornos pelas próprias condições que integram a grande totalidade do pano de fundo do mundo da vida. Por meio da relação conjunta dessas três qualidades, podemos situar que o mundo da vida, enquanto terreno de atividade da vida humana, como contingência à experiência dos indivíduos tanto pelas garantias dos sentidos da permanência das vivências cotidianas como por ser um âmbito propício de superação das crises e das transformações dos inusitados episódios da vida.

As três características da imediatez, da força totalizadora e da constituição holística desse saber pressuposto de modo não-temático consigam talvez explicar a função paradoxal do mundo da vida, a ‘função de terreno’ – o representante concreto da contingência. A partir de garantias que só podemos extrair da experiência, o mundo da vida levanta um muro contra surpresas que provem da experiência. Se o saber acerca do mundo se define pelo fato de ser adquirido *a posteriori*, ao passo o saber acerca da linguagem, considerado relativamente, configuram um saber *a priori*, então paradoxo pode residir precisamente na integração que existe, no fundo do mundo da vida, entre o saber acerca do mundo e o saber acerca da linguagem. (HABERMAS, 1990, p. 93-94)

É importante salientar que os três processos acima descritos que caracterizam a dinâmica de significação das comunicações, estruturada pelas razões presentes na linguagem, atravessam a coordenação das ações humanas, especialmente por sua socialização. Habermas situa que, em cada processo de tematização de um estrato do mundo da vida, consolida-se conjuntamente um saber, um estoque de significados e modelos de interpretação que “[...] na rede interações de grupos sociais ele se cristaliza na forma de valores e normas; pelo caminho dos processos de socialização ele se condensa na forma de enfoque, competências, modos de percepção e identidades.” (HABERMAS, 1990, p. 96). Por sua condição intersubjetiva, pela qual valida saberes e

constrói solidariedades, as práticas comunicativas propagam-se pelo tempo histórico e pelo espaço social, concomitantemente, contingência da própria estruturação do mundo da vida.

O mundo da vida, por natureza simbolicamente estruturado, forma uma rede de contextos de sentidos implícitos, que se sedimentam em signos não linguísticos, mas acessíveis à interpretação linguística. As situações nas quais os participantes da interação se orientam estão saturadas de pistas, indicações e vestígios enganadores; ao mesmo tempo, estão impregnadas de traços estilísticos e caracteres expressivos intuitivamente perceptíveis, que refletem o “espírito” de uma sociedade, a “tintura” de uma época, a “fisionomia” de uma cidade ou classe social. (HABERMAS, 2015a, p.55)

Esse quadro sociocultural do mundo da vida formaliza sua totalidade a partir de três estruturas: Cultura, Sociedade e Personalidade. “As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pelos caminhos que dão continuidade a um saber válido e que estabilizam a solidariedade grupal, formando atores imputáveis.” (HABERMAS, 2012b, p. 252) Sua produção e reprodução atravessam as fronteiras de integração de grupos nos alcances semânticos das tradições culturais, em especial nos espaços sociais, no tempo e nas gerações que daí sucedem. De maneira mais precisa:

Para mim, *cultura* é o armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A *sociedade* compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade. Conto entre as *estruturas de personalidade* todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e agir, bem como garantir sua identidade própria. (HABERMAS, 1990, p. 96)

Pela atividade conjunta dessas estruturas, o mundo da vida assegura sua própria manutenção quando garante vias de circulação das práticas comunicativas humanas pelos contextos e textos de significação acima descritos. Especificamente, na reprodução cultural do mundo da vida, “[...] as novas situações que emergem na dimensão semântica podem ser conectadas aos estados de mundo existentes, pois ela garante a continuidade da tradição e a coerência do saber, suficiente para respectiva prática cotidiana.” (HABERMAS, 2012b, p. 257) Trata-se da continuidade dos estados existentes na cultura propiciada por um saber coerente as práticas cotidianas. “A continuidade e a coerência se medem pela racionalidade do saber aceito como válido.” (Habermas, 2012b, p. 257) De modo mais preciso, são processos decorrentes das atividades das próprias estruturas do mundo da vida, que propiciam criação recíproca entre suas partes.

Isto se refere ao que Habermas denomina de integração social do mundo da vida. À medida em que as novas situações do mundo se asseguram aos estados do mundo já existentes na cultura, as ações de solidariedade entre os indivíduos propiciam a própria estabilização das identidades grupais. A socialização dos membros do mundo da vida tem as garantias de que as novidades do tempo ou da história poderão conectar-se ao mundo existente, à medida que “[...] as histórias de vida individuais podem se afinar com formas de vida coletivas, e as gerações vindouras poderão adquirir capacidades de ação generalizadas.” (HABERMAS, 2012b, p. 258) Pois a cultura, enquanto celeiro de saberes válidos, propicia os entendimentos necessários para, por um lado, o reconhecimento e apreensão cognoscível das normas e ordens legitimadas pelas instituições sócias, como, por outro lado, prever os comportamentos sociais e as perspectivas de formação dos indivíduos. A sociedade, enquanto instância social coordenadora das ações no mundo da vida, contribui para a manutenção da integração dos indivíduos para com a cultura, à medida que promove os sentimentos de pertencença e identificação para com deveres morais como obrigações pessoais. Por fim, quando as identidades lidam de maneira segura com as novidades do mundo da vida, a cada situação inusitada os indivíduos se valerão dos esquemas de interpretação da cultura, conforme as normas sociais motivarem suas ações de solidariedade para com seus pares. Pelos diferentes processos de reprodução cultural, que envolvem uma íntima relação com as estruturas do mundo da vida, “[...] ficamos cientes do montante exigido em termos de saber censal, de ordens legítimas e de autonomia pessoal.” (HABERMAS, 2012b, p. 360)

Com a discussão assim explicitada, entre o processo de reprodução cultural do mundo da vida e suas diretas implicações com a sua integração social, as forças das relações de solidariedade entre os indivíduos ganham maior visibilidade pelo sucesso das práticas comunicativas, na formação dos consensos negociados pelos entendimentos dos sujeitos nas relações. “Sujeito que age comunicativamente busca sempre o entendimento no horizonte de um mundo da vida.” (HABERMAS, 2012a, p. 138) A medida que os sujeitos se valem das pressuposições formais do mundo e suas interpretações, intersubjetivamente partilhadas,

As concepções de mundo e as pretensões de validade correspondentes constituem o arcabouço formal com que os que estão agindo comunicativamente ordenam os respectivos contextos problemáticos (isto é, carentes de acordo), dispondo-os em seu mundo da vida pressuposto de maneira não problemática. (HABERMAS, 2012a, p. 139)

Em cada situação de crítica ou contestação da validade dos discursos pelos atores, a procura por entendimento coordenará as ações dos indivíduos participantes das interações, quando buscam referenciais que os propiciem a construção de novas pretensões de validade reconhecíveis intersubjetivamente. Habermas pressupõe a “[...] a linguagem como *medium* de uma espécie de processos de entendimento ao longo dos quais os participantes, quando se referem a um mundo, manifestam de parte a parte pretensões de validade que podem ser aceitas ou constadas.” (HABERMAS, 2012a, p. 191) Pela linguagem, como mediador das corporificações linguísticas das ações, instituições, hábitos, tradições e todos os tipos de manifestações culturais sedimentadas na cultura, o mundo da vida abre-se para os indivíduos enquanto atores sociais competentes para os usos desse repertório de práticas comunicativas. Constitui-se um horizonte de processos de entendimento, por meios dos quais os indivíduos estabelecem seus embates sobre o mundo objetivo, social e subjetivo particular. Para melhor compreender o que Habermas descreve como “embate”, cremos que os processos de entendimento exigem dos indivíduos sua participação nos jogos de pressuposições da rede de interações que estão imersos. “O intérprete só entenderá o que o autor possa ter pensado, à medida em que discernir as razões que possibilitem considerar razoáveis as exteriorizações do autor.” (HABERMAS, 2012a, p. 245) Ou seja, como partícipe da rede de referências formais e simbólicos do mundo, cada indivíduo aproxima-se das condições de ação que seus contemporâneos dispõem nos seus processos de socialização. Tal aproximação permite que o autor, como intérprete, também presuma das negociações objetivas e sociais que constituem as motivações subjetivas para as ações dos indivíduos. Esse jogo de pressuposições é o que viabiliza o reconhecimento dos interesses particulares dos indivíduos para com seus semelhantes.

Assim, o intérprete entende o significado de um texto na mesma medida em que obtém clareza sobre por que o autor se sente autorizado a propor determinadas asserções (como verdadeiras), reconhecer determinados valores e normas (como corretor) e externar determinadas vivências (como verazes). O intérprete precisa tornar claro para si o contexto que o autor e seu público contemporâneo precisam ter pressuposto como saber partilhado para que, a seu tempo, não tivessem se surgir as dificuldades que o texto hoje nos impõe, e para que pudessem surgir entre contemporâneos outras dificuldades que hoje nos parecem triviais. (HABERMAS, 2012a, p. 245-246)

Não é à toa que Habermas, quando postula a linguagem como atravessador universal, qualifica-a como mediadora, ou melhor, como *medium* para o entendimento. “E assim o significado de uma expressão elementar consiste na contribuição que essa

expressão [entendimento] possa dar ao significado de uma ação de fala aceitável.” (HABERMAS, 2012a, p. 531-532) Trata-se da compreensão de comum acordo do falar e do agir dos atores quando o falante, cotidianamente, por via intuitiva, escolhe “[...] expressão linguística para poder chegar a um entendimento sobre alguma coisa com um ouvinte, e ao mesmo tempo tornar a si mesmo compreensível.” (HABERMAS, 2012a, p. 532). Precisamente, na intenção comunicativa, o falante opera por três vias: a) efetuar uma ação de fala, ou comunicação, que seja adequado ao contexto normativo presente, “[...] a fim de que se estabeleça uma relação interpessoal entre ele e o ouvinte, enquanto relação reconhecida de modo legítimo;” (HABERMAS, 2012a, p. 532) b) fazer um enunciando verdadeiro, ou seja, de acordo com a pressuposição acerca da existência, que permita que o ouvinte aproprie-se do saber do falante; e c) “[...]expressar de maneira veraz opiniões, intenções, sentimentos, desejos etc. a fim de que o ouvinte acredite no que é dito.” (HABERMAS, 2012a, p. 532) Por meio destes três intentos conjuntos, a prática comunicativa explicitará os traços comuns intersubjetivos condizentes com normatividade do contexto presente. Para tanto, o entendimento atravessará as próprias práticas comunicativas quando estruturar as relações entre falantes e ouvinte. Trata-se do que Habermas denomina de “[...] funções do entendimento pela linguagem.” (HABERMAS, 2012a, p. 532).

(a) a serviço da produção e inovação de relações interpessoais, e o falante fez então referência a algo no mundo das ordenações legítimas; (b) a serviço da representação ou da pressuposição de estados e eventos, e o falante faz referência a algo no mundo de estados de coisas; e (c) a serviço de manifestação de vivências, ou seja, da autorepresentação, e o falante faz referência a algo no mundo subjetivo ao qual tem acesso privilegiado. (HABERMAS, 2012a, p. 533)

Os processos de entendimento são reflexos dos acordos dos indivíduos motivados pelo horizonte do mundo da vida, que abre seus campos de visão e práticas de interação. São os princípios de socialização, ou seja, as relações do homem para com seu meio social, entendidas como coordenações das práticas comunicativas. “Aí sim o agir comunicativo torna-se interessante, sobretudo como princípio de socialização; e ao mesmo tempo os processos de racionalização social adquirem outro status.”(HABERMAS, 2012a, p. 581) O *medium* de entendimento, através do qual a linguagem realiza suas ações, aparece como a racionalização da reestruturação do mundo da vida, quando autonomiza e diferencia os saberes, porque “[...] influência as comunicações do dia a dia, apreendendo dessa maneira as formas de reprodução cultural,

bem como da integração social e da socialização.” (HABERMAS, 2012a, p. 588) Ou seja, pela comunicação cotidiana, os indivíduos reconstróem as razões que motivam suas ações e estruturam suas relações para com seus pares, as normas sociais e as produções. Concomitantemente, pelas comunicações cotidianas, as estruturas no mundo da vida sofrem suas metamorfoses, quando (re)produz, (re)constrói e (re)estrutura sua dinâmica vital.

Este é o paradigma de razão que Habermas implicitamente encontrou nas diversas teorias sociológicas e linguísticas com as quais trabalha e que formaliza em sua teoria de ação comunicativa. Devemos lembrar que Habermas (1990), com a adoção do novo paradigma da Razão promovida pela reviravolta pragmático-linguística, situa que o agir humano com seus projetos de construção de ações pautadas no entendimento são elas mesmas a própria Razão. “No espectro de validade da prática cotidiana de entendimento aparece uma racionalidade comunicativa que se abre num leque de dimensões.” (HABERMAS, 1990, p. 60) Tanto é que implícita ou explicitamente, Habermas discute sua nova teoria de razão e a tradicional forma de racionalidade instrumental quando problematiza as ações humanas, especialmente como resultado dos jogos e das gramáticas linguísticas.

Por ação comunicativa eu entendo, por outro lado, uma interação simbolicamente mediada. Ela se orienta por normas obrigatoriamente válidas, as quais definem expectativas recíprocas de comportamento e devem ser compreendidas e reconhecidas por pelo menos dois sujeitos agentes. As normas sociais são reforçadas por meio de sanções. Seu sentido se objetiva na comunicação linguística cotidiana. Enquanto a validade [*Geltung*] de regras técnicas e estratégias depende da validade [*Gültigkeit*] de seus enunciados nos termos da verdade empírica ou da correção analítica, a validade de normas sociais apenas pode ser fundada na intersubjetividade de um entendimento acerca das intenções assegurada por meio de reconhecimento geral das obrigações. (HABERMAS, 2014a, p. 91)

Entretanto, devemos salientar que o projeto teórico da ação comunicativa é a alternativa como um novo paradigma de racionalidade. Devemos lembrar que Habermas (2015b), como herdeiro do pensamento frankfurtiano, tem aguçadas preocupações sobre a difusão da racionalidade instrumental nas relações humanas. Para melhor compreender essa capilarização, vejamos as seguintes palavras que bem definem versões da racionalidade instrumental:

A ação racional com respeito a fins desenvolve objetivos definidos sob condições dadas; mas enquanto a ação instrumental organiza meios que se mostram adequados ou inadequados segundo critérios de um controle eficiente

da realidade, a ação estratégica depende apenas da avaliação correta entre possíveis alternativas de comportamento, que somente pode ser obtida através de uma dedução feita com o auxílio de valores e máximas. (HABERMAS, 2014a, p. 90)

Segundo Habermas (2012a), com o processo de desenvolvimento da sociedade, denominado por ele como a “racionalização do mundo da vida”, a razão instrumental, como instrumento mediador, propiciou os grandes avanços tecnológicos e científicos, à medida em que objetivou e tematizou os saberes pré-teóricos e intuitivos imersos no grande pano de fundo do mundo da vida simbólico da humanidade.

Entretanto, com grandes avanços alcançados pelo capitalismo moderno na segunda metade do século XX, as mesmas estratégias de racionalização do mundo sofreram desvirtuações sobre o papel mediador na objetivação do mundo da vida. Segundo Habermas (2014a) com a fusão da técnica e com a ciência, o capitalismo construiu novas formas de dominação das vidas humanas, para além da retenção de meios de produção e reservas financeiras. “A racionalidade dos jogos de linguagem atrelada à ação comunicativa é confrontada, no limiar da modernidade, com uma racionalidade das relações meios-fins que se vincula à ação instrumental ou estratégica.” (HABERMAS, 2012a, p. 97) Ao interceptar a racionalização normativa das relações horizontais das interações comunicativas dos homens, o capitalismo impõe-se sobre as ações individuais, oferecendo novas formas de legitimação que nada mais são que novas forma de dominação.

A superioridade do modo de produção capitalista sobre os anteriores é fundada em dois elementos: na instauração de um mecanismo econômico que permiti a ampliação constantes dos subsistemas de ação racional com respeito a fins, bem como na criação de uma legitimação econômica sob a qual o sistema de dominação pode ser adaptado às novas exigências de racionalidade desses subsistemas de desenvolvimento. (HABERMAS, 2014a, p. 99)

Devemos lembrar que uma importante característica da modernização do mundo da vida é sua evolução social enquanto sociedade. De maneira sucinta, trata-se da passagem da organização das sociedades tribais para organizações e estruturas sociais mais complexas da modernidade, também caracterizadas pela migração das esferas de poder dos governos patriarcais tribais para sistemas de controle e administrativos institucionalmente legitimados e regulados pelas ordenações dos direitos públicos e privados. Nesse traslado, “[...] a racionalização do mundo da vida intensifica a complexidade do sistema, atingindo um ponto em que os imperativos do sistema, libertos,

detonam a capacidade hermenêutica do mundo da vida, instrumentizando-o.” (HABERMAS, 2012b, p. 281) Nessa mudança, Habermas chama a atenção para o importante papel das instituições. O que a princípio estava atrelado aos processos de objetivação, especialmente pela linguistificação dos conteúdos pré-teóricos das práticas comunicativas e interações sociais, as instituições tornaram estruturantes organizações de produção, reprodução e manutenção da ordem de normatividades, que regulam as dinâmicas de interação e as próprias estruturas do mundo da vida.

Na verdade, as formações da sociedade não se diferenciam apenas de acordo com o grau de complexidade do sistema. Elas são determinadas, em maior ou menor grau, por complexos de instituições que ligam qualquer novo mecanismo de diferenciação sistêmica ao mundo da vida: a diferenciação segmentária é institucionalizada na forma de relações de parentesco; a estratificação, na forma de status; a organização estatal, na forma de poder político; o primeiro mecanismo de controle, na forma de relações entre pessoas privadas detentoras de direitos. (HABERMAS, 2012b, p. 301)

Com os altos avanços dos processos de objetivação pela racionalização das relações sociais no mundo da vida, porém, os complexos institucionais ganham força e independência com a legitimidade da sua função reguladora nos processos de controle das esferas da vida no mundo. Segundo Habermas, os mesmos processos que viabilizaram a modernização capitalista tornaram-se destrutivos “[...] de tal modo, surgiram novas instituições que transferiram matérias sociais do território soberano do mundo da vida para os domínios de problemas controlados por *media* e organizados formal e juridicamente.” (HABERMAS, 2015b, p. 270) Se anteriormente havíamos situado, inicialmente, a fusão da técnica com a ciência, com fins de dominação da vida, devemos ampliar essa perspectiva para discutir o poder das intervenções estatais sobre a dinâmica da política da vida social, conjuntamente com regulações monetárias do mercado econômico. “A nova política do intervencionismo estatal requer assim uma despolitização das massas populares. Com a eliminação de questões práticas, a esfera pública política perde também sua função.” (HABERMAS, 2014b, p. 107)

Como já discutimos nas primeiras páginas dessa sessão, o mundo da vida é um grande espaço de interações humanas estruturadas nas práticas comunicativas. Enquanto pano de fundo e reserva do saberes pré-temáticos, o mundo da vida deve ser visto como esfera pública, na qual as pessoas, com seus interesses privados, reúnem-se para discutir questões, normas e acordos de regulação e de manutenção da vida social e pública (HABERMAS, 2014b). Postulado no conceito kantiano de publicidade, enquanto,

“O público dos ‘seres humanos’ que discute mediante razões constitui-se no público dos ‘cidadãos’, no qual ele se entende sobre os assuntos da ‘coletividade.’” (HABERMAS, 2014b, p. 271); Habermas acentua a desvirtuação das competências dos homens, enquanto cidadãos, responsáveis sobre dos assuntos públicos para a apropriação dos interesses privados. Com a penetração de diversas formas de poder nos contextos de interação do mundo da vida, “[...] entram em curto-circuito com as opiniões formais quase públicas que são produzidas por intermédio dos meios de comunicação de massa e as quais a economia e o Estado procuram influenciar como acontecimentos entorno do sistema [...]” (HABERMAS, 2014b, p. 63). Habermas chama atenção para os processos de distorção das práticas comunicativas pelas intervenções sistêmicas. À medida em que os sujeitos são desapropriados dos meios de comunicação, os conteúdos simbólicos e práticas racionais que significam a linguagem são despolitizadas da própria ordem da dinâmica pública que se encontram.

A despolitização da massa da população, legitimada pela consciência tecnocrática, é ao mesmo tempo uma auto-objetificação do homem em categorias tanto da ação racional com respeito a fins quanto do comportamento adaptativo: os modelos reificados da ciência imigram para o mundo da vida e ganham um poder objetivo sobre a autocompreensão social. O núcleo ideológico dessa consciência é a eliminação da diferença entre práxis e técnica – um reflexo, mas não o conceito, da nova constelação entre o quadro institucional destituído de poder e sistemas de ação racional com respeito a fins que se tornaram independentes. (HABERMAS, 2014a, p. 119)

Se o mundo da vida é espaço privilegiado para as práticas comunicativas, os princípios intersubjetivos para a construção de política do interesse público deveriam promover uma consciência de solidariedade na busca por entendimentos como os fundamentos da integração social do próprio mundo da vida (HABERMAS, 2014b). Entretanto, com a diferenciação e o fortalecimento do sistema no atravessamento das relações sociais, sua solidificação na esfera pública mede-se por meio dos princípios da influência e do compromisso valorativo dos interesses privados sobre estruturas e dinâmica pública dos homens.

Naturalmente, podemos interpretar a influência e o compromisso valorativo como os meios. A quantidade de valor, incorporada no meio, é posta em circulação por via de pretensões nominais, ou seja, por admoestação e explicações autoritárias, que podem ser resgatadas em valores reais, tais como fundamentações ou justificações, estando respaldadas em fundos ou reservas que podem assumir a forma de um acervo de saber cultural comum ou de um estilo de vida, ou seja, valores internalizados sancionados internamente. (HABERMAS, 2012b, p. 499)

Com a progressiva incorporação dos princípios acima descritos, os pressupostos de intersubjetividade do mundo da vida são alterados. Com a neutralização dos potenciais de significação do mundo da vida pelas regulações sistêmicas, “[...] a tecnificação do cotidiano deveria ser entendida como uma intervenção desintegrante, como colonização ou como um processo de liberação de apropriação autodeterminante e criativa.” (HABERMAS, 2015a, p. 75). Ou seja, o mundo da vida é reduzido a um espaço de aplicação e disposições técnicas funcionalmente aplicáveis para determinados fins. A razão instrumental, importante mediadora no processo modernização do mundo da vida, torna-se ela própria a finalidade de qualquer inteligibilidade de conhecimento, quando se torna a própria finalidade da Razão. Destarte, o resultado da disseminação de uma racionalidade instrumental e das perspectivas de relações funcionais sobre o mundo tornam-se as vias por onde as novas formas de dominação capitalista irão opera suas influencias; pois nas sociedades contemporâneas “[...] o progresso técnico se converte em motor para um padrão de vida crescente também para a maior parte da população, mas, ao mesmo tempo, trata-se do padrão de uma vida cada vez mais de maneira administrativa e manipulativa.” (HABERMAS, 2013, p. 523) Com isso, os subsistemas sociais ou instituições desvinculam-se dos interesses vitais à medida que sucesso de suas intervenções fortalecem a disseminação da racionalidade instrumental que eles mesmo sustentam. Todos esses processos de intercepção técnico-científico sobre o reservatório de significância do mundo da vida acarretam sua consequente conversão, pela disseminação da racionalidade instrumental, em espaço funcional de aplicação e reprodução de técnicas e ações com fins. Habermas chama de Tecnicização do mundo da vida:

Isso significa que o mecanismo propulsor do sistema econômico tem de ser mantido o mais longe possível das restrições do mundo da vida e, por conseguinte, das exigências de legitimação dirigidas para a esfera da ação administrativa. Do ponto de vista da teoria da sociedade no sentido sistêmico próprio do capitalismo pode ser formulado da seguinte maneira: as necessidades funcionais das esferas de ação integradas pelos canais do sistema têm de ser preenchidas em certos casos à custas de uma tecnicização do mundo da vida. (HABERMAS, 2012b, p. 621)

Com tamanha capilarização nos seios simbólico e comunicativo, a pluralidade dos pressupostos de intersubjetividade do mundo da vida é reduzida aos padrões e parâmetros de eficiência econômica dos interesses sistêmicos. Pois a sociedade que adere

ao “[...] progresso técnico se converte em motor para um padrão de vida crescente para a maior parte da população, mas, ao mesmo tempo, trata-se do padrão de uma vida cada vez mais regulado de maneira administrativa ou manipulativa.” (HABERMAS, 2012b, p. 523). Se na modernização do mundo da vida, a racionalidade instrumental mediava os processos de objetivação dos conteúdos pré-teóricos e simbólicos, à medida em que favorecia a linguistificação do mundo, os processos contemporâneos de tecnicização do mundo da vida burocratizam e monetarizam as relações humanas, de forma que funcionalizam as perspectivas do homem para com o mundo. Destarte, Habermas afirma que esses dois princípios, os quais garantem a integração sistêmica sobre o mundo da vida, operam suas intercepções de maneira violenta sobre as próprias estruturas intersubjetivas de comunicação do mundo da vida, e que tamanha violência mede-se pela desestruturação das práticas comunicativas cotidianas que impedem, de maneira sutil e (quase) imperceptível, os indivíduos de acessarem novos circuitos de solidariedade e, conjuntamente, de construir novas formas de viver. Mesmo com uma longa citação, trazemos Habermas quando fala que a

[...] integração sistêmica atinge as formas da própria integração social; pois neste caso, mesmo que se trate de nexos funcionais que permanecem latentes, a não-percepção subjetiva de coações sistêmicas que instrumentalizam um mundo da vida estruturado comunicativamente adquire o caráter de um engano ou de uma consciência objetivamente falsa. As influências do sistema sobre o mundo da vida, que modificam as estruturas dos contextos de ação de grupos integrados socialmente, sem prejudicar a aparência autárquica do mundo da vida, têm de se ocultar, de certa forma, nos poros do agir comunicativo. Isso provoca uma violência estrutural, a qual se apropria sem se manifestar, da forma de intersubjetividade do entendimento possível. A violência estrutural é exercida por meio de restrições sistemáticas à comunicação; e ela está ancorada de tal forma nas condições formais do agir comunicativo[...]. (HABERMAS, 2012b, p. 337)

Para garantir a eficácia de seus processos de intervenções violentas, as intervenções sistêmicas interceptaram os meios linguísticos promotores do entendimento humano. Se as práticas humanas e suas linguagens materializavam os princípios de solidariedade e entendimento na esfera pública do mundo da vida, serão agora o dinheiro e o poder que regularão as estratégias de controle e administração das relações humanas, segundo níveis de mensuração dos valores comprometidos entre os humanos, concomitante com a capacidade da penetração da influência de interesses privados sobre as questões públicas.

As restrições formais da técnica são mediatizadas pelas *media* dinheiro e poder

– portanto, inicialmente pelos mercados que regulam, pela oferta e procura, a implementação, a configuração e a difusão dos produtos, assim como pelas realizações organizacionais de um Estado que torna o uso possível por meio de infraestruturas e o orienta graças a uma densa rede de disposições jurídicas. (HABERMAS, 2015a, p. 74)

A linguagem deixa de ser mediadora, enquanto coordenação, das práticas comunicativas que viabilizariam a construção e a reprodução de novas formas de racionalidades na cultura. Ainda como *medium*, a linguagem restringe-se ao papel de controle dos mecanismos de circulação de práticas instrumentais que ainda fortalecem perspectivas de inteligibilidade sobre o mundo, com perspectivas funcionais e utilitaristas. Habermas (2013 e 2014) esclarece que essa intercepção sobre os indivíduos que constituem a rede social da esfera pública é de interesse das grandes empresas e camadas socioeconômicas abastadas. Tais sistemas financeiros e grupos privados invadem o imaginário das populações com a produção de culturas de massa específicas para o consumo ou propícias para o trabalho. Por palavras mais precisas, Habermas afirma que “[...] então não é mais do que lógico fazer que a comunicação formadora de vontade dos participantes entre em concorrência com os media dinheiro e poder.” (HABERMAS, 2015b, p. 60)

Essa concorrência no cotidiano é o reflexo da concorrência entre o mundo da vida e o sistema, por uma visão mais amplificada. Habermas afirma que “[...] o padrão capitalista de modernização deforma as estruturas simbólicas do mundo da vida, submetendo-as aos imperativos de subsistemas que se diferenciam e se autonomizam por meio do dinheiro e do poder, o que equivale a uma reificação.” (HABERMAS, 2012b, p. 513) Especificamente, Habermas (2012a) deseja chamar atenção para a intercepção dos interesses capitalistas no processo de racionalização do mundo da vida. Como já discutimos anteriormente, o processo de linguistificação da sociedade permitiu seu desenvolvimento, à medida em que as instituições e os conhecimentos técnicos favoreceram condições de avanços das condições de vida humana pelo desenvolvimento social. Entretanto, como já brevemente anunciamos também, as instituições, organizadas em subsistemas, acompanhando esse desenvolvimento racional, ganharam independência das condições vitais do mundo, quando suas perspectivas funcionais começaram a usufruir da legitimidade técnica que os princípios de valor e prestígio ratificam em uma cultura utilitarista.

Na medida em que a forma da mercadoria se torna uma forma de objetualidade

e passa reger as relações dos indivíduos entre si e a confrontação intelectual dos seres humanos com a natureza externa e com sua natureza interior ou subjetiva, o mundo da vida tem de ser reificado e vê-se obrigado a rebaixar o indivíduo – como bem prevê a teoria do sistemas – ao “mundo da vida” de uma sociedade que se torna exterior a ele e se autonomiza, abstrai e densifica, até atingir a condição de um sistema opaco. (HABERMAS, 2012a, p. 620)

Esse processo trata-se das discussões mais aguçadas de Habermas sobre a tecnicização do mundo da vida. Se antes Habermas discutia os pressupostos técnico-funcionais como os produtos das interceptações sistêmicas no processo de redução do mundo da vida, agora apresenta o que seriam os processos que estruturam essas interceptações e reduções. “São processos que não se ajustam mais ao esquema da análise de classes, mas se pode mostrar que há um nexos funcional entre os conflitos que aparecem nos âmbitos nucleares do mundo da vida e as necessidades funcionais da modernização capitalista.” (HABERMAS, 2015b, p. 271) Para que media, dinheiro e poder possam interceptar as práticas comunicativas de solidariedade e entendimento, respectivamente, “A monetarização e a burocratização parecem transgredir os limites da normalidade, uma vez que instrumentalizam as contribuições do mundo da vida.” (HABERMAS, 2012a, p. 583). Ou seja, o sistema cria sua normatividade segundo a capacidade que os indivíduos têm de operar suas vidas dentro das perspectivas e funções de atividades social. Funcionalmente, interessa a lógica monetária da sociedade, com a especulação financeira, o consumismo e o empreendedorismo, assim como a judicialização da vida quando insenta os indivíduos de suas competências de construção de normas e regras sociais, ao submeterem-se aos sistemas jurídicos e institucionais minimizadores da autonomia de vida humana.

Segundo Habermas (2012a; 2012b), a principal consequência para a vida humana é a deturpação dos processos comunicativos. À medida em que os indivíduos não têm condições de participarem de maneira solidária da integração social e conjuntamente usufruir dos saberes e sentidos do grande reservatório do mundo da vida, suas próprias condições de superarem os desafios e as dificuldades da socialização no mundo são comprometidos. “Em uma palavra: as crises surgidas nos âmbitos de reprodução material são aplacadas à custa de uma patologização do mundo da vida.” (HABERMAS, 2015b, p. 278). São processos de adoecimento contemporâneos produzidos pela capilarização da racionalidade instrumental no seio de comunicação: “O horizonte pré-científico de experiências é infantilizado quando se vê obrigado a se adaptar ingenuamente aos produtos de uma racionalidade absolutamente carregada de tensões.” (HABERMAS,

2014, p. 142). Trata-se dos processos de infantilização das experiências, minimização das autonomias e funcionalização das interações, agenciadores estes das patologias do mundo da vida. Essas suas sutis e violentas intervenções da lógica social capitalista operam sobre o mundo simbólico e cultural, palco da solidariedade dos homens.

A prática comunicativa cotidiana é racionalizada unilateralmente a favor de um estilo de vida marcado pela especialização e pelo utilitarismo; e tal mudança para as orientações da ação racional-teleológicas, induzida pelos meios, provoca a reação de um hedonismo que tenta aliviar essa pressão oriunda da racionalidade. Do mesmo modo que ao sistema econômico solapa a esfera privada, a esfera pública é esvaziada pelo sistema administrativo. A burocracia se apodera dos processos espontâneos de formação de opinião e da vontade, privando-os de seu conteúdo; a partir daí, amplia-se o espaço para a uma mobilização planejada da lealdade das massas e se facilita, de outro lado, a separação entre decisões políticas e os contextos concretos da vida que formam a identidade e fornecem elementos para legitimação. (HABERMAS, 2012b, p. 587-588)

O que Habermas reitera e destaca é que a disseminação e fortalecimento das variantes da racionalidade instrumental refere-se a quanto a lógica sistêmica produz e administra as intervenções de colonização do mundo da vida, que “[...] levada a cabo por imperativos sistêmicos, que reprimem os elementos práticos-morais excluindo-os dos domínios da conduta da vida privada e da esfera pública política.” (HABERMAS, 2012b, p. 587). O que Habermas denuncia com suas críticas são os novos processos de usurpação da vida humana, no que se refere às próprias condições de sua constituição pela socialização. Cremos que a adoção habermasiana do termo colonização evidencia os interesses sistêmicos de desvirtuar as práticas sistêmicas, à medida que se vale da própria riqueza de sentidos e saberes do mundo da vida para fortalecer seus impérios econômicos e institucionais. Todo esse quadro descrito materializa-se no cotidiano das pessoas pelos sintomas que sinalizam as patologias por elas vividas. Com o insucesso da socialização, as pessoas encontram-se desprovidas de referências culturais que possam garantir a sua filiação aos quadros de solidariedade do mundo. Em contrapartida, acentua-se o quadro de concorrência e a disputa dos indivíduos para usufruírem dos benefícios de sucesso de rentabilidade econômica e prestígio social. Entretanto, os próprios sujeitos não usufruem de ambientes renovadores de projetos vitais autênticos a suas condições de vida e sintonizados com suas próprias referências históricas. Se por um lado a diversidade e a polissemia do mundo da vida são reduzidas, acarretando o que Habermas (2012b) chama de empobrecimento cultural, acompanhado, por outro lado, a perda de sentido dos indivíduos para com suas vidas e trajetórias. Especialmente, Habermas acentua que

administração desse vazio de sentido nas histórias de vida é as consequências da reificação das consciências. Para além da homogeneização das massas, as intervenções sistêmicas dissociam os sujeitos das suas raízes vitais, fragmentando seus vínculos e enfraquecendo suas tradições.

A consciência cotidiana se sente ligada a tradições cuja pretensão de validade foi suspensa; por isso, ela se encontra irremediavelmente fragmentada, a não ser nos casos em que cai nas redes de tradicionalismo, hoje em dia, a consciência “falsa” é substituída pela fragmentada, que evita qualquer tipo de esclarecimento sobre o mecanismo de reificação. E a partir desse momento ficam preenchidas as condições para colonização do mundo da vida. (HABERMAS, 2012b, p. 639)

A discussão acima trabalha nos permite compreender a importância da teoria social do mundo da vida enquanto teoria complementar à teoria da ação comunicativa. É importante lembrarmos que Habermas (2015b) encontra-se vinculado à crítica social da Escola de Frankfurt. Mesmo que o Mundo da Vida tenha ganhado grande repercussão nas discussões contemporâneas, especialmente pelas repercussões da sua Filosofia da Linguagem, Habermas nunca negou suas leituras e aprendizados para com a Fenomenologia, de modo especial com sua última filosofia de Edmund Husserl e a perspectiva sócio-fenomenológica de Alfred Schütz, Thomas Luckmann e Peter Berger. Para dar continuidade à reconstrução das acepções sobre o mundo da vida, iremos analisar essas referidas influências no pensamento habermasiano, pois julgamos que esses trabalhos se apresentam como importantes contribuições, por oferecerem condições para uma crítica ao pensamento habermasiano, que interessam para essa dissertação.

3.2. As leituras de Habermas sobre a fenomenologia

Como discutimos no começo deste capítulo, o Mundo da vida no pensamento de Habermas aparece como uma discussão complementar a sua Teoria da Ação Comunicativa. Com os estudos feitos anteriormente, não poderíamos entender o termo “complementar” como uma proposta facultativa. Acreditamos, pelas discussões teóricas realizadas, que a teoria do mundo da vida de Habermas é uma necessidade complementar para a compreensão e a efetivação de uma nova proposta de racionalidade pautada na comunicação humana. “A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um jogo conjunto, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado na prática.”

(HABERMAS, 1990, p. 100)

Com as discussões anteriores, construímos um panorama sintético do que seria essa necessária complementação. Ou seja, a crucial importância das discussões de Habermas sobre o mundo da vida para uma efetiva compreensão e fortalecimento epistemológico da Teoria da Ação Comunicativa. Foi em suas leituras sobre a Fenomenologia que Habermas encontrou o mundo da vida, ou melhor, o *Lebenswelt* da tradição do pensamento fenomenológico. Habermas salienta que a teoria da ação comunicativa “[...] se apresenta como um mecanismo de interpretação pelo qual o saber cultural se reproduz.” (HABERMAS, 2012b, p. 254). A reprodução, vista como a tradição da cultura, opera seus movimentos ora pela continuidade literal das práticas humanas, ora pelas puras e simples rupturas no cotidiano das ações. Privilegiando a perspectiva cultural do mundo da vida, Habermas retorna à tradição fenomenológica e às suas variações enquanto teoria da sociedade, como a Sociologia Compreensiva.

Na tradição fenomenologia, que remota da Husserl e Alfred Schutz, a teoria da sociedade construída sobre um conceito de mundo da vida reduzido de modo culturalista se transforma consequentemente numa teoria do saber. Isso vale, por exemplo, para Peter Berger e Thomas Luckmann, que fazem a seguinte declaração a respeito de sua teoria da “construção da realidade”: “As teses decisivas deste livro se encontram no título e no subtítulo, a saber, que a realidade é construída socialmente e que a sociologia só saber tem de investigar os processos em que isso ocorre.” (HABERMAS, 2012b, p. 254-255)

Habermas encontra, nas suas leituras sobre Husserl, mais especificamente no livro *Crises das ciências europeias e a Fenomenologia Transcendental*, uma discussão sobre a renovação sobre o papel da Filosofia frente à emergência das Ciências e o próprio conhecimento cotidiano. “Não obstante, a fim de preservar a primazia da filosofia [...], Husserl fazia naquele momento uma jogada original. Ele explicava o mundo da vida como fundamento de sentido das ciências que fora esquecido.” (HABERMAS, 2015a, p. 62-63). O mundo da vida, enquanto prática cultural dos homens, ou melhor, como contexto para as experiências humanas, antecede qualquer tipo de variação de idealização científica. Ao apontar o privilégio do mundo da vida enquanto primazia da inteligibilidade do mundo, Habermas acredita que Husserl promoveu uma conciliação frente às disputas entre o conhecimento científico e o saber comum, que concomitantemente assegurou o papel privilegiado da Filosofia como mediadora apriorística fundamental.

Husserl mata três coelhos com uma cajada só: ele considera de maneira crítica

a autonomia das ciências; com um mundo da vida que funda as ciências, o *common sense* ganha uma dignidade inaudita; simultaneamente, a filosofia conserva sua pretensão apriorística tanto no que diz respeito a uma fundamentação teórica, quanto no que diz respeito a uma orientação prática. (HABERMAS, 2015a, p. 63)

Habermas (2015a) vê que as análises fenomenológicas de Husserl revelaram os fundamentos das Ciências Humanas quando elucidaram que esses subsídios estão nos próprios saberes do mundo. Para alcançar essas novas evidências, ou seja, “[...] tornar transparente a opacidade do mundo da vida[...]” (HABERMAS, 2015a, p. 63), Husserl acredita na viabilidade da superação das perspectivas objetivistas das modernas ciências europeias, as quais destituídas de um compromisso racional para com mundo, levaram o mundo a um estado de crise existencial. Com essas perspectivas, “[...] Husserl abriu o caminho para uma crítica da ciência que traz sempre novas evidências para o fato de que as nossas capacidades cognitivas estão enraizadas na prática do nosso pré-científico com os objetos e as pessoas.” (HABERMAS, 2015a, p. 64)

O grande interesse de Habermas pelo pensamento husserliano refere-se à tematização consistente e rigorosa que a fenomenologia abriu para a filosofia e para as ciências sobre os paradoxos da subjetividade. Pela compreensão habermasiana, pelo conceito do mundo da vida, Husserl viabilizou o resgate dos conceitos pré-teóricos para o interesse da filosofia a medida que destacou “[...] os contornos mais ou menos precisos de um pano de fundo assombreado e é posto em um horizonte de relações implícitas ou dadas de modo não tematizado às perspectivas colaterais do entorno imediato.” (HABERMAS, 2015a, p. 64-65) O mundo investigado pelas análises fenomenológicas passa agora a ser construído a partir do posicionamentos e subsídios do contexto pré-categorial e pré-predicativo. De acordo com Habermas (2015a, p. 65), “Husserl explora esse solo familiar da prática cotidiana da vida e da experiência do mundo sob título mundo da vida.” Trata-se do centro da experiência humana a partir do qual as totalidades transcendentais ganham transparência, à medida em que os sujeitos desvelam a subjetividade interna de suas experiências, a qual constitui a grande estrutura intersubjetiva da existência no mundo.

Ele é dado na forma de um saber pré-reflexivo, dotado de uma certeza não problemática, como um saber de fundo holístico, em que convicções descritivas, avaliativas, normativas e expressivas confluem em uma síndrome, e que constrói em torno do nós o mundo da vida, como suas coordenadas espaço-temporais, como um todo não objetivado. (HABERMAS, 2015a, p. 65)

Pelo referencial do mundo da vida, Habermas (1990) encontra também na filosofia husserliana subsídios críticos sobre a penetração técnico-científica na constituição da humanidade. “No seu tratado ‘*A crise das ciências europeias*’, Husserl introduziu o conceito do mundo da vida na perspectiva de uma crítica da razão.” (HABERMAS, 1990, p. 88) Trata-se das críticas da Fenomenologia sobre a ingenuidade naturalista da Ciência moderna. Habermas reconstrói a perspectiva crítica da Fenomenologia husserliana em três momentos. Inicia situando as preocupações de Husserl para com o objetivismo das ciências. A suposta objetividade do mundo, como um universo de fatos, o qual as Ciências modernas pretendem compreender objetivamente, “[...] no entanto, o saber aparentemente objetivo do mundo dos fatos, encontram-se transcendentalmente baseado no mundo pré-científico.” (HABERMAS, 2014a, p. 182). A partir daí, Habermas vale-se da crítica de Husserl quando o mesmo denuncia que a “[...] subjetividade operante desaparece sob o manto de uma auto-compreensão objetivista, por que as ciências não se libertaram de radicalmente do contexto de interesse do mundo da vida primário” (HABERMAS, 2014a, p. 182). Por essas circunstâncias, a Fenomenologia seria a metodologia que alcançaria uma libertação do interesse humano de contemplação ingênua. “Finalmente, Husserl equipara a autorreflexão transcendental, à qual dá o nome de uma descrição fenomenológica com a teoria pura, com a teoria em sentido tradicional.” (HABERMAS, 2014a, p. 182)

Segundo Habermas (1990), o conceito do mundo da vida surge como uma oposição às idealizações objetivistas da naturalização e matematização do mundo. Os sentidos do mundo até então reprimidos e camuflados são resgatados pela Fenomenologia Transcendental do mundo da vida. Em outras palavras, “[...] Husserl, conclama o mundo da vida como a esfera imediatamente presente de realizações originárias; na perspectiva dela ele critica as idealizações que o objetivismo das ciências naturais esqueceu.” (HABERMAS, 1990, p. 88) Entretanto, a partir dessa busca por uma teoria pura, supostamente destituída dos interesses mundanos, que Habermas percebe que a crítica husserliana para com a Ciência positivas não alcançaram todo o vigor.

Por isso, precisamente, Husserl não pode esperar processos de formação cultural de uma fenomenologia que purificou transcendentalmente a antiga teoria de seus conteúdos cosmológicos e que apenas abstratamente ainda mantém algo como uma atitude teórica. A teoria não se investia de formação cultural por ter libertado o conhecimento de toda a gama de interesses, mas inversamente, por ter dado à ocultação de seu próprio interesse uma força pseudonormativa. Ao mesmo tempo que critica a auto compreensão objetivista das ciências, Husserl sucumbem a um outro objetivismo que sempre esteve

Habermas (2014 e 1990) situa as duas limitações do programa crítico do pensamento husserliano. A primeira seria que Husserl, mesmo tendo empreendido uma crítica a razão moderna, de modo especial pelas consequências produtoras da crise existencial da humanidade, Husserl ainda se manteve a uma perspectiva tradicional quando aposta na produção de um método, ou seja, o método fenomenológico, na contemplação teórica do mundo. Tal posicionamento, prescrito pela metodologia fenomenológica como uma atitude ingênua, nada mais faz que mascara a estreita relação entre conhecimento e interesse. “Seu erro parece derivar do fato de não enxergar a conexão do positivismo, que critica corretamente, com aquela ontologia da qual inconscientemente empresta o conceito tradicional de teoria.” (HABERMAS, 2012a, p. 183) Por outro lado, Habermas também situa que os avanços que a fenomenologia transcendental do mundo da vida não foi radicalmente efetivada por Husserl. Mesmo que o mundo da vida tenha resgatado os saberes e intuições cotidianas pela conciliação de uma inteligibilidade entre Ciência, senso comum e Filosofia, a Fenomenologia ainda se manteve presa Filosofia da Consciência. Segundo Habermas, a metodologia das reduções e das purificações, tão cara a fenomenologia, impediu Husserl de alcançar inovações epistemológicas que o próprio mundo apontou para a pragmática da vida cotidiana no mundo. Assim, o campo da intersubjetividade do mundo, anunciando na última Fenomenologia, não toma o lugar no primado da subjetividade transcendental do eu puro das investigações fenomenológica, “[...] uma vez que a filosofia do sujeito é cega para o sentido próprio da intersubjetividade linguística, Husserl não é capaz de reconhecer que o próprio solo da prática comunicativa cotidiana descansa sobre pressupostos idealizadores.” (HABERMAS, 1990, p. 88)

Por outro lado, Habermas vê nos trabalhos de Schutz, Luckmann e Berger grandes avanços sobre as dimensões socioculturais intersubjetivamente compartilhadas pelo mundo da vida. “Por isso fenomenólogos como A. Schutz referem-se ao mundo da vida como o horizonte dado tematicamente. No interior do qual os participantes da comunicação se movem em comum, quando se referem tematicamente a algo no mundo” (HABERMAS, 2012a, p. 159). Conjuntamente, os componentes individuais que estruturam a tradição passam a compor os temas a partir da necessidade dos próprios sujeitos se posicionarem reflexivamente quando usufruem dos modelos interpretativos

Para Habermas (2012a), as reflexões de Schutz apresentam importantes

estruturas teóricas sobre as implicações de perspectivas hermenêuticas sobre compreensão da realidade simbolicamente pré-estruturada. Schutz preveria no mínimo três atitudes metodológicas nas relações investigativas entre teoria e ação dos indivíduos. A primeira refere-se à capacidade de descrição dos indivíduos sobre a realidade, concebendo-as como uma construção do mundo cotidiano a partir das interpretações já disponíveis em seu entorno. “A compreensão de sentido é o *modus* de experiência privilegiado dos participantes de um mundo da vida. E o cientista social certamente também precisa servir-se desse *modus* da experiência. É por meio deles que chega a seus dados.” (HABERMAS, 2012a, p. 228). Em segundo lugar, para Schutz, o cientista social deve questionar o modelo do ser individual projetado, e os típicos conteúdos ali atribuídos, que subsidiam a explicar as atividades do indivíduo no contexto abordado. Essa relação garante abordar a própria tipologia humana, ou seja, suas condições subjetivas, enquanto ator social. Terceiro, para além de uma construção teórica definida, “Os conceitos teóricos em que o cientista social formula suas hipóteses precisam associar-se de certa maneira aos conceitos pré-teóricos em que os envolvidos interpretam tanto sua situação como no contexto da ação de que participam.” (HABERMAS, 2012a, p. 229). Ou seja, toda formulação teórica sobre a ação do indivíduo deve ser compreensível a qualquer pessoa. Essa apreensão garante consistência das construções do/a cientista social como coerentes para com a própria realidade social investigada. Para Habermas, Schutz assume um posicionamento eminentemente teórico no seu programa fenomenológico, especialmente por alçar o pesquisador numa perspectiva acima a práxis vital do mundo da vida.

Enquanto estamos envolvidos em uma relação do tipo “nós”, como participantes de um mundo da vida; assumimos um lugar específico ao eu e ao grupo, no sistema de coordenação de mundo da vida.; comportamo-nos como *ego* em face do *alter* ou *do alius*; distinguimos ascendentes, contemporâneos e descendentes; acatamos obviedades culturais etc.; o observador vindo das ciências sociais rompe com seu posicionamento *natural* (performativo) e se desloca a um lugar para além do mundo da vida seja ele qual for; ele se desloca a um lugar extramundano [...]” (HABERMAS, 2012a p. 230)

As questões metodológicas e teóricas sobre o mundo da vida cotidiano, inaugurado pela fenomenologia social, Habermas terá atenção especial pelos “[...] manuscritos póstumos de Alfred Schutz sobre *As estruturas do mundo da vida*, organizados e editados por Thomas Luckmann.” (HABERMAS, 2012b, p. 232). Ele encontra nessa obra interessantes discussões dos fenomenólogos sobre: a interpretação da

situação e sua diferenciação quanto aos planos de ação envolvidos; a interpretação realizada a partir de um acervo de saber, tanto do sujeito quanto da própria situação; e a apropriação das reservas de saber pelos atores sociais na construção desse mesmo mundo do qual ele se nutre. “Schutz e Luckmann pensam que o ator toma os elementos fundamentais de sua reserva de saber para construir o mundo do qual ele mesmo se nutre” (HABERMAS, 2012b, p. 235).

Habermas assinala nas discussões de Schutz e Luckmann importantes avanços teóricos com implicações metodológicas para as Ciências Sociais. Entretanto, Habermas, nas suas leituras sobre os fenomenólogos sociais, percebe o

[...] fato de que Schutz e Luckmann não abandona o modelo da filosofia da consciência. Seguindo Husserl, eles tomam como ponto de partida a consciência ‘egológica’, para a qual as estruturas gerais do mundo da vida são dadas como condições subjetivas necessárias da experiência de um mundo da vida social [...] (HABERMAS, 2012b, p. 236)

Por essa filiação ao Programa Transcendental de Fenomenologia husserliana, Habermas percebe que Schutz constrói sua teoria enquanto uma ontologia regional da sociedade. Para alcançar essa teorização ontológica, as vivências do sujeito continuam sendo o ponto de referência das análises fenomenológicas. Por isso, Habermas acredita que Schutz e Luckmann “[...] não conseguem apreender as estruturas do mundo da vida diretamente das estruturas da intersubjetividade produzida de modo linguístico, sendo levados a buscá-las no reflexo da vivência subjetiva de atores solitários.” (HABERMAS, 2012b, p. 239).

O esboço acima levantado sobre as leituras fenomenológicas de Habermas nos permite vislumbrar os alcances que o ator teve quanto a sua compreensão das discussões sobre o mundo da vida. Cientes de que nosso empreendimento crítico envolve reconhecer os alcances e os limites de uma teoria, que imaginamos ter explicitado com as sessões anteriores, cabe-nos também situar o que ficou fora desses alcances. Com a leitura das obras de Husserl, Schutz, Luckmann e Berger, tanto os abordados por Habermas como outras não alcançadas, pretendemos trazer outros elementos importantes para a reconstrução da metamorfose humana no Mundo da Vida.

3.3. Reconstrução de novas leituras

Com as discussões acima, poderemos voltarmos para o pensamento

fenomenológico para explorar as discussões onde o Mundo da Vida emergiu, como um tema de reflexão importante para o pensamento filosófico e sociológico contemporâneo, a saber, para além da Teoria Crítica, na Hermenêutica e na Filosofia da Linguagem. Sobre as reflexões de Husserl, as faces dessa temática refletem uma renovação crítica no programa teórico-metodológico da Fenomenologia, para além das metodologias das reduções como via de construção de um pensamento transcendental sustentado na experiência de uma consciência pura (HUSSERL, 2001 e 2006). Logo, as discussões de Husserl sobre o mundo da vida podem ser delimitadas por duas vias: por um lado, refere-se às figurações transcendentais como espaço e âmbito privilegiado da experiência humana e, por outro lado, como horizonte inspirador para a crítica sobre crises das ciências modernas e constituição da crise existencial de nossa humanidade. Sobre algumas acepções que envolvem sua dimensão transcendental, mesmo longa, as palavras de Husserl podem nos apresentar a condição originária do mundo da vida para cultura, ciências e a própria vida humana.

O mundo da vida é um domínio de evidências originárias. O dado evidente é, conforme o caso, experienciado na percepção como “ele mesmo” em presença imediata, ou na recordação com ele mesmo recordado; qualquer outro modo de intuição é um presentificação dele mesmo; todo conhecimento mediado pertence a esta esfera, ou dito de modo lato: qualquer modo da indução tem o sentido de uma indução do intuível, de um possivelmente percepçionável como ele mesmo, ou de um recordável como tendo-sido-percebido etc. Toda a confirmação imaginável remete para estes modos das evidências, por que o “ele mesmo” (de cada modo) reside nestas intuições como efetivamente experienciável e intersubjetivamente confirmável, e não é uma substrução do pensamento, ao passo que, por seu lado, tal substrução, na medida em que reivindica em geral a verdade, só pode ter efetivamente verdade por meio das referências de tais evidências. (HUSSERL, 2012, p. 104)

Nas reflexões de Husserl, o mundo da vida aparece enquanto primazia da inteligibilidade humana. Anterior as teorias científicas, que aparecem como formas transcendentais e variáveis de conhecimento, as intuições sensíveis do Mundo – denominado de “pré-dado” ou “pré-teórico” – constituem um acervo de sentidos e significados que presentificam os sujeitos. Para Husserl, trata-se de evidências originárias de “[...] superior dignidade, frente à das evidências lógico-objetivas no que se refere a fundamentação do conhecimento” (HUSSERL, 2012, p. 104). Nesse espaço privilegiado, as experiências humanas ganham especial atenção de inteligibilidade. Assim como as Ciências objetivas avançam na produção de um conhecimento positivo, com base nos avanços de seus métodos naturais, essas mesmas ciências só poderão encontrar suas

fundamentações quando situarem-se a partir da própria produção e significação que emergem do mundo da vida. Husserl chama atenção do quanto “[...] a experiência é uma evidência que se joga puramente no mundo da vida e, enquanto tal, a fonte de evidência das verificações das ciências, as quais, por seu turno, não são jamais experiências de algo objetivo.” (HUSSERL, 2012, p. 105)

Com o retorno a esse mundo de significações, a vida humana organiza-se segundo a sua consciência para com esse mesmo mundo. Segundo Husserl, o viver dos indivíduos para com mundo da vida, a princípio, constitui-se com um mundo encerrado em si. “Vivemos, conscientes dele como horizontes dos nossos fins particulares, sejam momentâneos e mutáveis, sejam uma meta de duravelmente nos orienta.” (HUSSERL, 2012, p. 381). Nessa dimensão, as figurações sobre a experiência humana constituem-se sobre suas atividades e realizações para com o mundo. A partir dessas realizações humanas, as tematizações do mundo da vida, enquanto espaço de significação, relaciona-se com os próprios interesses dos indivíduos. Essas tematizações particulares ganham tons de generalização, ao convergir esse trabalho pessoal com os interesses parciais de uma comunidade, quando “[...] o empreendimento pessoal do trabalho seja cofuncional, conscientemente, para todo ‘participante’ de um empreendimento comum.” (HUSSERL, 2012, p.381). Como ilustração desse processo particular, Husserl retoma o trabalho profissional dos cientistas. As obras resultantes desse trabalho profissional circunscrevem uma própria comunidade com seus horizontes de cientificidade. “Todas as obras já pertencentes a este mundo científico no seu sentido comunitário específico de ser [...] não formam em geral somente uma multiplicidade e copertença quanto ao ser, mas as obras singulares – os resultados científicos singulares[...]” (HUSSERL, 2012, p. 381), a partir das quais os grandes sistemas teóricos formam e constituem o mundo científico.

Junto dessas relações de produção de conhecimento, o qual é familiar para os circuitos das Ciências Naturais, Husserl ressalta que os mundos particulares pertencem “[...] pois, como todos os mundos de fins, eles mesmos ao mundo da vida, assim como pertencem a ele todos os homens e comunidades humanas em geral e os seus fins humanos, fins comuns e singulares com todas as configurações de obras correspondentes.” (HUSSERL, 2012, p. 382). Enquanto que o mundo das Ciências se encontra estruturado pelos dados da natureza, o mundo da vida é o domínio dos sistemas e conhecimentos pré-dado. Trata-se, especificamente, das predicções do mundo das quais os próprios cientistas conhecem-desconhecem suas conexões pela relação de obviedade e incompreensibilidade que a vida cotidiana apresenta nas relações dos

indivíduos:

[...] todo o mundo prático, toda a ciência pressupõe o mundo da vida, como configuração teleológica, esta é contrastada com o mundo da vida que sempre e sempre continuidade é “por si mesmo”. Por outro lado, tudo o que surgiu pelo homem (individualmente e em comunidade) é também uma parte do mundo da vida: assim, o contraste anula-se. [...] Tanto quanto o mundo da vida é aquele onde vivem, a que pertencem todas as suas “obras teóricas”, e tanto quanto fazem uso do que é própria do mundo da vida que está precisamente “na base” do tratamento teórico, como aquilo que se trata, assim tampouco é o mundo da vida justamente o seu tema, como o que lhes é a cada vez pré-dado; [...].” (HUSSERL, 2012, p. 384)

Por meio dessas relações estabelecidas pelos princípios de reciprocidade, Husserl chama “[...] a nossa atenção para o fato de que não estamos isolados no curso continuo do nosso perceber do mundo, mas que neste temos também conexão com os outros homens.” (HUSSERL, 2012, p. 133) Com as percepções, os homens se apresentam no mundo pelas vicissitudes de sua humanidade, ou seja, pelas angústias, anseios, alegrias, decepções e outras formas de sentir e de viver. Com a comunicação para com seus pares, suas próprias experiências são compartilhadas com seus semelhantes, quando conjuntamente participam e usufruem das evidências imersas no mundo. “Assim, o mundo não é, de todo existente somente para o homem isolado, mas para a comunidade humana, e na verdade, isso é assim já pelo tornar-se comum de simples percepção.” (HUSSERL, 2012, p. 133). Husserl chama atenção sobre os processos de compreensão mútua das experiências particulares e suas consonâncias e similitudes com as experiências de outros sujeitos. Com o contato recíproco entre os indivíduos e seus usos com as referências e evidências disponíveis no grande espaço do mundo da vida, estabelece-se uma conexão entre a diversidade de modos de vida dos indivíduos pelas referências culturais e predicativas que o mundo da vida subsidia.

É a sociabilidade universal (a “humanidade”, neste sentido), como “espaço” de todos os eus-sujeitos. Mas é claro que a síntese da intersubjetividade diz respeito a tudo: o mundo da vida intersubjetivamente idêntico para todos serve como “índice” intencional para as multiplicidades de aparições que, ligadas na síntese intersubjetiva, são aquilo que, através de todos os eus-sujeitos (e não porventura cada um meramente por meio das suas multiplicidades individualmente próprias), está orientado para o mundo comum e para as suas coisas, como campo de todas as atividades etc. ligadas no nós geral. (HUSSERL, 2012, p. 141)

Vale destacar uma importante característica do mundo da vida: contraste. Quando Husserl resgata o interesse filosófico para com os saberes e os conhecimentos

mundanos, por um lado, retoma a importância dos empreendimentos filosóficos retomarem sua atenção para a própria complexidade da vida do mundo, a qual constitui-se com toda a vitalidade de saberes intuitivos das tradições, das comunidades humanas e da própria história. Por outro lado, Husserl resgata o mundo da vida para contrastar a difusão de perspectivas positivistas das ciências modernas, que já invadiam a própria atitude filosófica. Segundo ele, as ciências europeias viviam um estado de crise quanto a sua estrutura de racional. “O contraste: mundo científico, mundo dos cientistas, que é somente o universo teleológico da verdade científica, e que tem um ser cientificamente verdadeiro -, mundo da vida, em direção ao qual fluem todos estes fins e obras, como todo o resto.” (HUSSERL, 2012, p. 387).

Devemos salientar que é por meio desse contraste que Husserl irá empreender as discussões mais críticas para com a cultura, no seu pensamento filosófico. A Fenomenologia surgiu no pensamento husserliano (HUSSERL, 2006) como um método filosófico que resgatasse e revigorasse a pretensão da Filosofia em ser a Ciência primeira, como investigadora das essências estruturantes do próprio ser nas suas diversas formas de aparecimento do mundo. Ou seja, por meio da Fenomenologia, Husserl encontra elementos para o estabelecimento de uma crítica metodológica sobre as formas de reflexão e construção de conhecimento. Mas, sobretudo, pela Fenomenologia, Husserl criticamente diagnostica também a crise existencial pela carência de sentido da humanidade, quando seu projeto histórico se encontra reduzido a um projeto de viver tecnicamente guiado pelo que é reconhecido como natural.

A exclusividade com que, na segunda metade do século XIX, toda a visão de mundo do homem moderno se deixou determinar pelas ciências positivas, e cegar pela “prosperidade” a elas devida, significou um virar as costas indiferente às questões que são as decisivas para uma humanidade genuína. Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos. (HUSSERL, 2012, p. 3)

As preocupações de Husserl procuram apontar para qual tipo de condição existencial emerge com a difusão técnica da cultura. Assim como os cientistas voltam seus interesses para fórmulas e técnicas que apreendam o mundo matematicamente, de forma calculável e naturalmente qualificável, “[...] teorias simbólico-matemáticas, abrange tudo aquilo que, para os cientistas, assim como para os homens instruídos, substitui o mundo da vida e o mascara, como a natureza ‘objetivamente efetiva e verdadeira’.” (HUSSERL, 2012, p. 41). Husserl destaca que com a cientificização da cultura, pela naturalização do mundo, a Verdade é deslocada da historicidade e da

vitalidade das experiências humanas para o progresso das técnicas e dos métodos científicos. A resultante desse traslado desemboca na própria contrição de uma cultura ingênua.

Os homens desvinculam-se da sua própria condição de existentes no mundo e, por consequência, abdicam da responsabilidade crítica dos sentidos que permeiam suas práticas e condutas na solidariedade da humanidade. Segundo Husserl, para compreender essa condição ingênua do homem devemos, também, apontar suas motivações intrinsecamente vinculadas com o ingênuo pensamento moderno de ciência neutra. “Assim, o problema radical de saber como tal ingenuidade foi radicalmente possível enquanto fato histórico vivo, e continua a ser, de como pôde algum dia surgir um método efetivamente orientado para uma meta de resolução sistemática de uma tarefa infinita [...]” (HUSSLERL, 2012, p. 41).

As sínteses até então levantadas sobre o mundo da vida husserliano tratam de uma reflexão transcendental envolvida com subsídios críticos sobre os efeitos das ciências na produção da cultura. Enquanto fundamento, o Mundo da Vida surge como um *a priori* localizado na História e na cultura, por meio dos quais todas as Ciências retornam para renovar-se. Transcendental pela sua condição estruturante de âmbito de toda inteligibilidade.

A partir dessa riqueza de frutos de conhecimentos, o mundo da vida ganhou uma nova atenção e reflexão fenomenológica. Foi pela própria renovação da Sociologia Compreensiva, também conhecida como Sociologia do Conhecimento, que o mundo da vida sofreu sua transformação. Mais precisamente, estamos falando dos trabalhos sociológicos de Alfred Schutz, Peter Berger e Thomas Luckmann (SCHUTZ, 2012; SCHUTZ & LUCKMANN, 2009; BERGER & LUCKMANN, 2009 e 2012) sobre condições da construção social dos conhecimentos sobre o mundo, a partir das relações históricas e culturais produzidas pelo próprio mundo. Segundo Berger e Luckmann (2009), “A sociologia do conhecimento, portanto, deve tratar da construção social da realidade.” (p. 29).

Para formulação dessas discussões, ambos os autores reconhecem a importância de Schutz em seus estudos: “Devemos a compreensão fundamental da necessidade desta redefinição a Alfred Schutz. Em toda sua obra, como filósofo e como sociólogo, Schutz concentrou-se sobre a estrutura do mundo do sentido comum da vida cotidiana.” (BERGER e LUCKMANN, 2009, p. 29). Ciente das diferenças que existem entre os trabalhos sócio-fenomenológicos de Schutz frente às análises marxistas e

fenomenológicas de Berger e Luckmann, interessa-nos as discussões comuns de ambos pelos quais construíram uma compreensão sociológica do mundo da vida.

Esta realidade es el mundo de la vida cotidiana. Es el ámbito de la realidad, en la cual el hombre participa continuamente, en formas que son al mismo tiempo inevitables y pautadas. El mundo de la vida cotidiana es la region de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en Ella mediante su organismo animado. (SCHUTZ & LUCKMANN, 2009, p. 25)

O mundo da vida cotidiano não somente é tomado como uma realidade certa pelos membros ordinários da sociedade na conduta subjetivamente dotada de sentido que imprimem a suas vidas, mas é um mundo que se origina no pensamento e na ação dos homens comuns sendo afirmado com real por eles. (BERGER & LUCKMANN, 2009, p. 36)

Em especial, o discurso sociológico sobre o mundo da vida ganhou nova roupagem com relação ao pensamento de Husserl. Como analisamos acima, a Fenomenologia constitui-se como uma teoria do conhecimento interessada pelas essências dos fenômenos. Enquanto tal, tem como sua principal motivação teorizar os fundamentos transcendentais para a renovação de refundação positiva das ciências modernas. O método fenomenológico, com seu empreendimento das purificações, absteria os sujeitos das dúvidas e transcendências do mundo, direcionando ao encontro contemplativo das estruturas lógicas significadoras dos sentidos dos fenômenos do mundo (HUSSERL, 2001, 2006 e 2012). Entretanto, na sociologia compreensiva, o interesse pelo mundo da vida ganhará novos contornos e discussões.

El mundo de la vida es, entonces, una realidad que modificamos mediante nuestros actos y que, por otro lado, modifica nuestras acciones. En otras palabras, puede decirse que, en definitivo nuestra actitud natural de la vida cotidiana está determinada totalmente por un motivo pragmático. (SCHUTZ & LUCKMANN, 2009, p. 28)

Segundo Schutz (2012), o mundo da vida é o próprio mundo cotidiano, constituído por seus processos de produção cultural mediante as ações humanas. Dessa forma, acessar a condição transcendental, enquanto condição absoluta, é reconhecer a própria atitude natural do mundo enquanto âmbito inquestionável onde o homem desenvolve sua vida. “O mundo da vida cotidiano é o cenário e também o objeto de nossas ações e interações. Nós temos que dominá-lo e transformá-lo de modo a ser possível concretizar os propósitos que buscamos realizar nele, entre nossos semelhantes.” (SCHUTZ, 2012, p. 85) Será a condição de construção de uma vida prática que orientará

a visão sociológica pelo mundo da vida. Para ele, a compreensão da constituição do homem no mundo deve ultrapassar uma análise topográfica da espacialidade onde vive. Interessa compreender a atuação do próprio homem sobre o mundo, privilegiando o processo de modificações operadas concomitantemente às experiências dos sujeitos. “Nesse sentido, talvez seja coreto dizer que um motivo pragmático governa nossa atitude natural em relação ao mundo da vida cotidiano. O mundo, assim, concebido, é algo que temos de modificar com nossas ações ou que as modifica.” (SCHUTZ, 2012, p. 85)

Para Berger e Luckmann (2009), o mundo da vida cotidiano surge como resultado do conjunto de interpretações dos homens, simultâneas às suas próprias ações operadas sobre o mundo. Operadas, a princípio, a partir das próprias objetividades, “Apreendo a realidade da vida diária como uma realidade ordenada. Seus fenômenos acham-se previamente dispostos em padrões que parecem ser independentes da apreensão que deles tenho e que se impõem à minha apreensão.” (BERGER & LUCKMANN, 2009, p. 38). Frente a esse horizonte disponível, o mundo surge como grande estoque ou reservatório simbólico, de sentidos e significados, a partir do qual os indivíduos operam a construção de suas vidas nos percursos de suas histórias. Quando falamos sobre o processo ou interesse de construção biográfica “[...] é denominada pelo motivo pragmático, isto é, minha atenção a esse mundo é principalmente determinada por aquilo que estou fazendo, fiz ou planejo fazer por ele.” (BERGER & LUCKMANN, 2009, p. 39). Logo, compreender os significados que permeiam a vida humana é voltar-se sobre as ações que materializam por práticas e costumes os sentidos e ideais que atravessam o tempo e a história de uma cultura. Pormenorizadamente, a vida humana materializa a própria vida da cultura, pois cada projeto particular ou comunitário parte e consolida-se das próprias condições que a cultura efetiva como viável.

A vida cotidiana está repleta de múltiplas sucessões de agir social, e é somente neste agir que se forma a identidade pessoal do indivíduo. Vivências puramente subjetivas são o fundamento da constituição de sentido: estratos mais simples de sentido podem surgir na experiência subjetiva de uma pessoa. Mas estratos superiores de sentido e uma estrutura mais complexa de sentido pressupõem uma objetivação do sentido subjetivo no agir social. (BERGER & LUCKMANN, 2012, p. 17-18)

Para os sociólogos aqui trabalhados, o mundo da vida organiza-se como um grande acervo de conhecimento. Ele engloba toda a acumulação das produções culturais denominadas de “tipificações sociais” ou “ferramentas simbólicas” (SCHUTZ & LUCKMANN, 2009). Em cada contexto, o indivíduo que atua um setor do mundo da

vida ganha relevância devido à situação-problema em que os homens vivem. Por essa ocasião, “[...] no debe enterderse como um contexto transparente em su totalidad, sino más bien como uma totalidad de ‘evidencias’ que cambian de uma situacion a outra, puesta de relive em um momento dado por um fondo de indeterminación.” (SCHUTZ & LUCKMANN, 2009, p. 30).

Quando posicionadas nessa situação de relevância, as práticas desenvolvidas pelos indivíduos visam adequar-se aos conjuntos de significações que qualificam como coerente, na adoção de determinadas perspectivas de visão e exercício no mundo. Segundo Schutz (2012), os usos relativos para com o acervo de conhecimento partem da própria experiência atual dos indivíduos, pois quando “[...] a experiência emergente aparece como sendo ‘familiar’ se ela for reconhecida – mediante uma ‘síntese de reconhecimento’ – a uma experiência prévia, segundo os modos de ‘igualdade’, ‘semelhança’, ‘similaridade’, ‘analogia’, e assim por diante.” (SCHUTZ, 2012, p. 87).

Para Schutz (2012) são as circunstâncias relativas figuradas pelo mundo da vida que propiciam as condições necessárias para que os sujeitos operem suas interpretações do mundo. As experiências prévias, acumuladas nesse estoque, referenciam o olhar dos indivíduos para determinada relevância do mundo. É por ser dita como natural, que cada situação é reconhecida como coerente para os indivíduos. Logo, a condição de constituição de cada subjetividade é resultado dos trabalhos em conjunto da estrutura espacial do mundo, fomentado pela sua dinâmica histórico-temporal. Ambos compõem os pressupostos de intersubjetividade que relativizam as interações e experiências dos indivíduos para com o mundo. “Toda interpretação sobre esse mundo é baseada sobre um estoque de experiências e aquelas transmitidas a nós por nossos pais e professores que, sob a forma de um ‘conhecimento à mão’, opera como um esquema de referência.” (SCHUTZ, 2012, p. 84).

Especificamente sobre a relevância temporal do mundo da vida, Berger e Luckmann (2009) situam o posicionamento biográfico da vida dos indivíduos. A cada tempo, somos posicionados na estrutura histórica do mundo que vivemos. A partir da nossa localização podemos delinear nossos projetos, com base nas próprias condições relativas, aí disponíveis. “A estrutura temporal da vida cotidiana não somente impõe sequências predeterminadas à minha ‘agenda’ de um único dia mas impõe-se também à minha biografia em totalidade.” (BERGER & LUCKMANN, 2009, p. 43) Por meio do tempo, determinamos nossas vidas frente a próprias facticidades que contingenciam nossa existência. É na intersecção dos projetos pessoais, frente aos projetos socioculturais que

também fazemos parte, que ambos se inserem no tempo cósmico. O indivíduo experimenta essas condições como um tempo de sua vida. Trata-se de experiência e qualificação particular como tempo de sua vida, por onde se movimenta, pelo qual, subjetivamente, suas ações e práticas ganham sentidos e significância, bem como singularidade de vida biográfica.

A estrutura temporal da vida cotidiana coloca-se em face de uma facticidade que tenho de levar em conta, isto é, com a qual tenho de sincronizar meus próprios projetos. O tempo que encontro na realidade diária é contínuo e finito. Toda minha existência neste mundo é continuamente ordenada pelo tempo dela, está de fato envolvida por esse tempo. Minha própria vida é um episódio na corrente do tempo extremamente convencional. (BERGER & LUCKMANN, 2009, p. 44)

Vivemos localizados no mundo, subsidiados pelas pressuposições nele disponíveis. Como salienta Schutz e Luckmann (2009), “[...] el mundo de la vida es intersubjetivo desde el comienzo.” (p. 35). Como princípio do qual construímos nossa vida, seja enquanto biografia na sua construção histórica ou enquanto identidade em momentos específicos de vivências de um tempo, nossa relação com o mundo da vida alcança outros limites compreensivos, quando situamos a imprescindível participação do Outro como mediador para com essa complexa rede intersubjetiva.

“Además, es obvio para mí que las cosas del mundo externo son fundamentalmente las mismas para Otros que para mí. Y es obvio también que puedo entrar en relaciones con mis semejantes, que puedo comunicarme con ellos y, por último que un mundo social y cultural estructurado ya está dado históricamente para mí y semejantes. (SCHUTZ & LUCKMANN, 2009, p. 74)

Como semelhantes, os indivíduos com o quais convivemos participam ativamente do trabalho de produção e manutenção simbólica do mundo da vida. Dentro do fluxo da histórica, somos todos contemporâneos (SCHUTZ & LUCKMANN, 2009) do tempo de vivendo, de modo especial das práticas, estilos de vida e padrões culturais. Trata-se de conjunto vital usufruído todos no exercício de suas biografias. “En la actitud natural, plenamente social, se presupone que el mundo de la vida que yo acepto como dado por mí es aceptado como dado también por usted; em verdad, por nosotros; fundamentalmente, por todos.” (SCHUTZ & LUCKMANN, 2009, p. 75).

Segundo Schutz (2012), o mundo da vida se constitui como o grande ambiente comunicativo e compartilhado, onde os indivíduos, mediante os encontros,

operam o fluxo da dinâmica cultural. Nas relações dialógicas, os indivíduos transmitem suas ideais particulares, as quais encontram-se inseridas em um circuito anterior às próprias convicções dos sujeitos. No intercâmbio dessas comunicações, somos inseridos dentro da lógica de uma cultura que ganha sua materialidade por instituições, costumes e tradições que, a partir de seus princípios morais e éticos, socializam os indivíduos, inserindo-os nos papéis sociais e nos grupos comunitários presentes. “A sociabilidade é constituída por atos comunicativos nos quais o eu se volta para os outros, apreendendo-os como pessoas que se voltam para eles, e ambos compreendem esse fato.” (SCHUTZ, 2012, p. 181).

Para Berger e Luckmann (2009), a efetividade da existência humana ganha contornos em cada trajetória biográfica, graças à participação conjunta dos indivíduos na construção e reprodução do mundo, a partir de seus pressupostos de intersubjetividade. As relações conjuntas configuram a inserção dos indivíduos nas práticas que, naturalmente, são reconhecidas e legitimadas por grupos e tradições. “A atitude natural é a atitude da consciência do senso comum precisamente porque se refere ao mundo que é comum a muitos homens.” (BERGER & LUCKMANN, 2009, p. 40). De maneira especial, para os autores, a temporalidade se configura como condição intrínseca da consciência de cada indivíduo para com o mundo. Pelo tempo, organizamos nossas experiências usufruirmos dos acervos de conhecimento do mundo, em especial aquilo que compete aos nossos conhecimentos particulares.

Conforme já indicamos, porém, a intersubjetividade na vida cotidiana tem também uma dimensão temporal. O mundo da vida tem seu próprio padrão do tempo, que é acessível intersubjetivamente. O tempo padrão pode ser compreendido como intersecção entre o tempo cósmico e seu calendário social estabelecido, baseado nas seqüência temporais da natureza, por um lado, e o tempo interior por outro lado, em suas diferenciações acima mencionadas. (BERGER & LUCKMANN, 2012, p. 44)

3.4. Habermas e os (des)encontros com a Fenomenologia

Após a apresentação destas discussões que envolvem o mundo da vida, o leitor pode notar a polissemia de sentidos e variações de enunciações deixa clara a complexidade de análises críticas efetuadas pelos autores estudados no presente capítulo. A compreensão sobre a constituição da cultura, fenomenologicamente tematizada, permitiu efetivamente que um pensamento crítico privilegiasse as condições de existência de vida humana sobre o mundo.

Ao partirmos da teoria social de Habermas, trazemos à tona um conjunto de enunciados que fazem emergir os processos de produção e racionalização do mundo. Habermas (1990) ao destranscendentalizar o mundo da vida, junto com uma perspectiva pragmática, explicita o conjunto de saberes e interesses que envolvem o processo de sua racionalização social. Em especial, privilegia o processo de formação do sistema, que a princípio se origina do mundo da vida, e vai progressivamente diferenciando-se ao ponto de colonizá-lo, dominá-lo e deturpar sua própria potência de significação da vida. Nesse processo, os indivíduos têm a árdua tarefa de construir suas histórias de vida, mediante um processo de superação das tradições disponíveis da cultura, de modo que possam ultrapassar as convenções culturais e normalizadoras da vida. Trata-se de projetos de vida inquietos por uma vida boa, a qual, partindo das próprias condições da cultura, sedimentam-se no mundo, por intermédio do protagonismo dos indivíduos, quando imprimem sua autoria e originalidade em sua identidade, mesmo com as limitações que *scripts* sociais impõem (HABERMAS, 2012a, 2012b e 2016).

Cientes que a temática no mundo da vida advém de uma tradição anterior a Habermas (OLIVEIRA, 1999a e 1999b), a qual ele próprio explicita em seus escritos, voltamos posteriormente para suas leituras da tradição fenomenológica. Ao retornar essas discussões, por um lado, podemos apreender, juntos às fontes estudadas por Habermas, que a discussão privilegiou a construção de sua Teoria da Ação Comunicativa. Debruçarmo-nos sobre essas reflexões permitiu-nos, dentro da crítica reconstrutiva, alcançar os limites das discussões, através do conjunto de enunciados e reflexões sobre o construto do mundo da vida, o qual nos interessa.

Sobre Husserl, Habermas encontra, no fundador da Fenomenologia, o projeto de revigoração das Ciências, em especial pelos saudosismos críticos de retornar à inteligibilidade cognoscitiva do mundo da vida, negada pela disseminação dos métodos positivos cientificistas modernos, legitimados pela cultura. Como abordamos acima, Habermas se interessa, principalmente, pela condição transcendental do mundo da vida, quando Husserl o apresenta como instância originária, mas acima de tudo renovadora e revigoradora dos conhecimentos. Trata-se da consciência de que toda Ciência, tanto dos mais complexos quanto dos mais simples, partem dos saberes difundidos no mundo da vida.

Mesmo que Husserl ainda tenha recaído nos vícios do pensamento de uma teoria tradicional, como Habermas critica-o, este reconhece que o movimento crítico de Husserl sobre a crises das ciências europeias reverberam na construção das críticas sobre

as consequências da estruturação da cultura moderna em torno de uma racionalidade científica, a qual, fundida com o capitalismo, constituiu novas formas de alienação da vida. Vemos que Habermas apropriou-se da perspectiva renovadora sobre os projetos das ciências, caro interesse da Fenomenologia. Entretanto, as discussões transcendentais que Habermas (1990) defende ter baixado por terra, quando critica o idealismo husserliano com adoção de posicionamento epistêmico pragmático seguido da reviravolta linguística contemporânea, trouxe riscos sobre a condição da linguagem na constituição das experiências humanas.

Segundo Oliveira (2012), a adoção habermasiana do pragmatismo orienta a teoria da ação comunicativa a trabalhar com a linguagem enquanto um fenômeno natural do mundo. Essa perspectiva naturalista abre precedentes para negligenciar a própria historicidade produtora das visões naturais do mundo, quando primam pela manualidade que a prática cotidiana acentua. Dessa forma, uma visão crítica sobre a constituição do homem pela linguagem ficaria restrita à operacionalidade linguística, ao abordar o que naturalmente pode ser operado e manuseado pelas próprias condições do mundo. Dessa forma, o próprio funcionalismo que Habermas critica, em sua Teoria Crítica da Sociedade, tem espaço para atitudes restritas da visão histórica do conjunto de práticas acumuladas no mundo da vida cotidiano.

Ao tomar a experiência humana dentro de um mundo afirmado pelas práticas humanas por seu naturalismo, inquieta-nos o quanto a historicidade cabe na crítica de uma cultura baseada na reprodutibilidade técnica. Logo, questionamos sobre a própria condição singular de experiência das identidades no mundo, que naturalizam o que, a princípio de crítica, deva ser reconhecido como particular dentro da própria historicidade da vida humana. Esse estranhamento por haver-nos vislumbrado nos limites do pensamento habermasiano, em sintonia dos seus diálogos com o pensamento fenomenológico, impulsiona-nos a reconhecer dentro das fronteiras de Filosofia de Husserl uma alternativa sobre a condição da experiência humana.

Trata-se do que Oliveira (2012) aponta como característica do pensamento fenomenológico frente à diversidade das Filosofias contemporâneas: o quanto a Fenomenologia é a ciência das experiências originárias. Para o autor, a Fenomenologia inova dentro da história da Filosofia, de modo a ganhar destaque dentro da Filosofia contemporânea, ao acentuar o primado da experiência dos indivíduos no mundo como privilégio para a constituição cognoscível dos saberes e das Ciências. Logo, são os sentidos por nós experienciados que posicionam nossos olhares sobre o que nos envolve,

bem como suscita sobre quais apreciações operamos e privilegiamos. Por isso, acreditamos na importância da perspectiva crítica para a discussão sobre a constituição das metamorfoses no mundo e na compreensão da origem de experiências no mundo da vida. Esta é uma compreensão da experiência que parte das condições da História do mundo para a constituição de um tempo vivido, o qual o motivara a qualificar seu tempo com seus pares e com o mundo.

Entretanto, sabemos que Husserl, por sua fidelidade ao pensamento tradicional do idealismo transcendental, não avançou quanto às condições genéticas de constituição dessas experiências no movimento dos indivíduos no mundo. Será na Sociologia Compreensiva de Schutz, Luckmann e Berger (Berger e Luckmann, 2009 e 2012; Husserl, 2001, 2006 e 2012; Schutz, 2012; Schutz e Luckmann, 2009) que encontraremos a extensão e o refinamento das discussões sobre a organização e a estrutura dessas vivências particulares, em sintonia com a sociabilidade dos indivíduos com seus contemporâneos. Não negligenciamos o que Habermas apontou sobre a persistência desses sociólogos dentro da Filosofias da Consciência, entretanto nós sabemos que Habermas desprivilegiou as discussões de construção histórica e tempo do mundo, segundo uma leitura pragmática. Acreditamos que resgatar essa perspectiva sócio-fenomenológica, embriagada pelo pragmatismo, assegura a destranscendentalização idealista do mundo da vida, assim como assegura o privilégio da experiência dos indivíduos das suas relações face a face, ou seja, dialógicas, pelo mundo.

Mis experiencias de las objetividades naturales en el mundo de la vida adhieren siempre al sentido de la capacidad básica para experimentales de mis semejantes, y se me aparecen en tipificaciones lingüísticas, recetas de conducta, etc., en las cuales las explicitaciones de mis predecesores siempre están presentes para mí. En la actitud natural, estoy ya advertido de la historicidad del mundo social, cultural, la cuestionabilidad del mundo social y cultural es de carácter histórico. Sus objetivaciones son atribuciones a hechos humanos, que pueden ser explicitados en lo que respecta a su sentido, mediante el cual “comprendo” el propósito de la herramienta, capto lo que representa un signo y entiendo cómo se orienta un hombre en su relación con un medio social. (SCHUTZ & LUCKMANN, 2009, p. 37)

Com base nas coordenadas levantadas até então, especialmente acerca de uma leitura analítica e crítica, empreendemos uma investigação sobre as aceções críticas que subsidiaram e fundamentaram as discussões sociais de Habermas sobre o mundo da vida. Reconhecer essa gama de conhecimento nos permitiu aprofundar nossas reflexões sobre as condições intersubjetivas, em especial sobre a constituição da experiência no mundo, para a discussão e compreensão das metamorfoses. Em síntese, que aprofundaremos no

capítulo seguinte, reconstruímos a constituição da metamorfose no mundo nos seus trajetos de construção de suas histórias de vida. Uma abordagem crítica, dentro da perspectiva da teoria da sociedade de Habermas, empreendera essa discussão privilegiando o tempo vivido na experiência de cada personagem em sua metamorfose pelo mundo. Um tempo que pode ser Severino, tempo da Loucura ou até mesmo o tempo de ser escrava de si, sinais que já encontramos nas discussões de Ciampa (2005).

A identidade é concreta; a identidade é movimento de concretização de si, que se dá, necessariamente, por que é síntese das múltiplas e distintas determinações. O homem, como ser temporal, é ser-no-mundo, é formação material. É real por que é a unidade do necessário e do contingente. Parece que é colocar mal a questão, colocá-la como disputa para verificar que dimensão temporal é mais importante. O mais importante é verificar como o conhecimento das diferentes fases pode contribuir para o amplo conhecimento da identidade. Severina é a Severina-de-ontem, a Severina-de-hoje e a Severina-de-amanhã. Ficar só no ontem é tão absurdo quanto ignorá-lo. O mesmo vale para o hoje e para o amanhã. (CIAMPA, 2005, p. 206-207)

4. EPÍLOGO

Ao longo dos capítulos anteriores, pelas discussões epistemológicas efetuadas, pudemos reconstruir os quadros teóricos que fundamentam os empreendimentos de crítica social do sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação e da Teoria Crítica da Sociedade de Habermas. Ao reconstruirmos os alcances teóricos, em especial ao apresentarmos seus processos de evolução e solidificação, chegamos a indícios que possibilitam condições de explicitar nossa problematização sobre a metamorfose humana no mundo da vida. Vale rememorar o que já fora trabalhado no prólogo desta dissertação, de que os trabalhos de Ciampa, Almeida e Lima sinalizam que os movimentos de metamorfoses das histórias de vida, na constituição de suas identidades, ocorrem graças às condições de significação do mundo da vida. Os autores trabalham também que, em decorrência da diferenciação, pela racionalidade instrumental do mundo da vida frente à concorrência do sistêmico, essas identidades são submetidas a diversos processos de controle pelas normas dos sistemas jurídicos, econômicos e burocráticos, que cooptam ou interceptam os potenciais de significação do mundo da vida para com as identidades.

Vale salientar o modo peculiar como a tríade de psicólogos se valem da teoria habermasiana. A princípio, são inquietados pelo discurso sociológico de Habermas, que trata do que seria o processo de modernização da sociedade capitalista contemporânea, pela qual ele explicita o processo histórico de diferenciação do mundo da vida pela formação dos sistemas sociais, como o econômico, jurídico e estatal. É interessante destacar que as estratégias em que essa diferenciação se efetiva na História ocorrem pelos processos de racionalização da sociedade administrada, emergida conjuntamente aos sistemas. Por essas formas de controle, a polissemia de racionalidades possíveis no mundo da vida pode ser selecionadas e administradas dentro dos padrões de normalidade, utilidade, eficiência, qualidade e valor econômico que regulam os modos de viver na sociedade capitalista. A partir dessas discussões de Habermas, que detalhamos no capítulo anterior, de Ciampa, que efetivou o pensamento frankfurtiano na Psicologia Social Crítica, de Almeida e Lima, que atualizaram o pensamento habermasiano no sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação, encontramos vias epistemológicas de discussão, que conseqüentemente reverberam nas perspectivas metodológicas e teóricas, assim como de produção, na área da Psicologia Social, de investigações críticas que denunciem como as novas formas de controle sutis da racionalidade instrumental ainda

sustentam lógicas de dominação da vida humana, onde os indivíduos são levados a “escolher” formas de viver fetichizadas, em personagens que atendam aos próprios interesses no mundo sistêmico.

Com o aprofundamento que realizamos através das reconstruções de nossas investigações e discussões, podemos endossar as viabilidades de aprofundamento dessas perspectivas críticas. Quando verificamos que a atualidade dos trabalhos do sintagma ganhou proporções epistemológicas pela estruturação de categorias e conceitos em torno do construto da “Metamorfose humana em busca de Emancipação”, as perspectivas de investigação ganharam novas perspectivas. Se com Ciampa (2005) os trabalhos de discussão da identidade enquanto metamorfose começaram pela perspectiva materialista histórico-dialética, com a complexificação do sintagma outras perspectivas também se agregaram, como os trabalhos Almeida (2005) e Lima (2005) pelos quais vemos um estilo de discussão próximo às reconstruções pragmáticas habermasianas, devido ao fato de os dois autores discutirem os modos do exercício e da atividade das identidades pelas condições políticas do mundo, seja nos processos anamórficos de distorção das metamorfoses, seja pelos tensionamentos das lutas e armadilhas dos modos de reconhecimento. Vale lembrar também de Gonçalves Neto, (2015) na sua dissertação de Mestrado e em outros trabalhos conjuntos a Lima (GONÇALVES NETO & LIMA, 2012, 2014 e 2015), onde já sinalizaram as viabilidades de discussão da produção das identidades pela crítica das gramáticas linguísticas que agenciam, na pragmática da cultura, identidades e seus respectivos modos de reconhecimento.

Com a crítica com relação às ideias de Habermas sobre o mundo da vida, especialmente quando analisamos seus (des)encontros com a Fenomenologia, inquietamos problematizar junto a Ciampa, Almeida, Lima e outros colegas a viabilidade de novas perspectivas que participem do projeto teórico-metodológico. Se por um lado, com a própria dissertação, apresentamos a investigação e análise epistemológica de teorias, no caso de uma matriz psicossociológica e outra de matriz sócio-filosófica, pelas operações críticas da Reconstrução, podemos, por enquanto, sinalizar a viabilidade de trabalhos críticos, por meio dos subsídios e princípios teóricos da Fenomenologia, os quais apontam para os processos de construção e sedimentação das significações da vida das metamorfoses, seja no que concerne aos significados que atribuídos a cada personagem, na constituição dos sentidos dos momentos em que assumimos identidades, seja também nas significações que orientam as visões de mundo de regimentam as políticas de identidades que atravessam as relações indivíduo-cultura-sociedade.

Sabemos que as proposições que construiremos, nas duas sessões a seguir, poderiam ser vistas como norteadoras da compreensão e da problematização sobre quais condições de significações de vida e, concomitantemente, quais sentidos de existência as personagens experienciam em cada identidade posicionada, a partir das quais são contingenciadas ao afirmarem ou serem afirmados determinados reconhecimentos, em detrimento de negarem (ou a elas serem negadas) outras possibilidades de construção de identidades alternativas (ALMEIDA, 2005). Nas teses de Ciampa (2005), Almeida (2005) e Lima (2010) encontramos os conceitos teórico-metodológicos para as discussões da identidade enquanto metamorfose. São essas obras que orientam os trabalhos de investigação sobre identidade. Já a matriz frankfurtiana e as fenomenológicas também possuem obras específicas interessantes com discussões que podem colaborar.

A diversidade de assuntos que aparecem nos livros de Habermas evidencia o quanto o seu ecletismo crítico versa vários assuntos que possibilitam a discussão de tantos problemas. Dentro dessa diversidade, cremos que, nas obras *Pensamento Pós-metafísico* (HABERMAS, 1990), *Teoria da Ação Comunicativa* (HABERMAS, 2012a e 2012b) e *Técnica e Ciencia como “ideologia”* (2014), temos discussões mais aguçadas sobre os processos de racionalização do mundo da vida, enquanto fundamentos normativos de uma Teoria Crítica da Sociedade, conjuntamente com a proposições teóricas de uma racionalidade comunicativa, a partir da adoção de um pensamento crítico pragmático-linguístico. Como já discutimos no capítulo anterior, Habermas encontra no livro de Husserl (2012), *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*, a criação das reflexões filosóficas sobre o mundo da vida. Habermas encontra, diferente da versão idealista, uma versão pragmatista que analisa a construção do mundo da vida cotidiano: *Las estructuras del mundo de la vida* (2009) e *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento* (2009), ao aprofundar os estudos sobre essa temática, na Sociologia Compreensiva de Alfred Schutz, Thomas Luckmann e Peter Berger. Junto a essas obras, outros livros desses mesmos sócio-fenomenólogos podem contribuir com nossos trabalhos: *Sobre fenomenologia e relações sociais* (SCHUTZ, 2012) e *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno* (BERGER & LUCKMANN, 2012).

Em decorrência dos delineamentos para as construções do presente trabalho, não temos narrativas de sujeitos emblemáticos (GRIEBELER, 2015); testemunhos que nos ajudassem a aguçar a críticas sobre as significações das identidades, precisamente pelos significados atribuídos pelos indivíduos a cada personagem. Desde já, desejamos

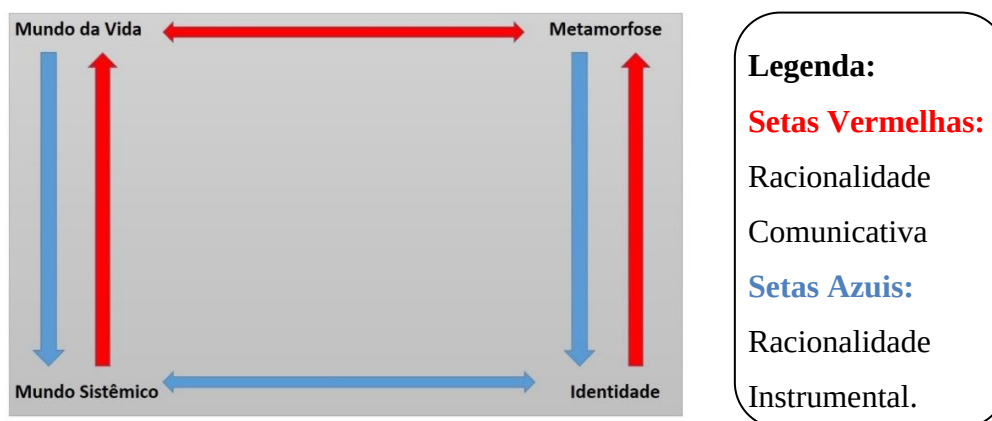
desenvolver melhor essas discussões, especialmente por uma ampliação teórica, graças à riqueza de problemas que as narrativas podem trazer, para além das palavras. De todo modo, julgamos importante não nos isentarmos de apresentar o que julgamos ser ideias embrionárias acerca das significações das metamorfoses no mundo da vida.

4.1. Acepções para a reconstrução da identidade no mundo da vida

Se no capítulo anterior estabelecemos uma discussão que nos permitiu diferenciar as produções teóricas dos autores que discutem o mundo da vida, vale também ressaltar que existe um interesse comum pelo qual tantos desenvolveram saberes e discussões marcantes dentro da Filosofia e da Sociologia, as quais Gadamer (2012) chamaria de Ciências do Mundo da Vida. Sob essa ótica, recorremos a Stein (2012) e Oliveira (2015) para firmar nossa concepção de mundo da vida como instância ou fundação histórico-cultural, na qual as significações humanas são instaladas, quer seja de maneira solidária quer seja por tensionamentos, revigoram os sentidos e significados da cultura. Logo, quando uma identidade, afirmada por Ciampa (2005) como expressão da personagem, efetiva-se no mundo, seja pela permanência no tempo (FURLAN, LIMA & SANTOS, 2015) dentro da aparência de não metamorfose de um mesmo personagem, seja pela abertura a alterização (CIAMPA, 2005) para construção de novas personagens que implicam em novas formas de ser e atuar, entre o indivíduo e a sociedade instalam-se as significações que viabilizam as intersecções entre os projetos individuais, as mediações dos recursos sociais e as possibilidades de participação da cultura. Devemos salientar que todos esses processos ocorrem entre as tensões e concorrências da coexistência entre o mundo da vida e o mundo sistêmico, por um lado, e as próprias possibilidades de permanência de determinadas identidades e a viabilidade de movimentos das metamorfoses, por outro. Para discutir melhor essas relações das condições do mundo para as formas de vida humana, recorremos a uma figura que ilustra, em síntese, essa dinâmica¹⁹:

¹⁹ Agradecemos a sugestão do Prof. Dr. Custódio Luís Silva Almeida na ocasião do exame de qualificação. O desenho por ele apresentado, com alguns aprimoramentos do presente autor, viabilizaram, para esta dissertação, descrever as relações entre o mundo da vida e o mundo sistêmico, por um lado, e identidade e metamorfose, por outro. O que garante a dinâmica entre os quatro são os relacionamentos estabelecidos pelas viabilidades da Razão, quer seja a comunicativa, quer seja a instrumental.

Figura 1:



Mesmo que com as discussões habermasianas, especialmente pela sua argumentação, haja uma aparente ideia que com o processo de modernização social tenha havido uma diferenciação e independência entre o mundo da vida e mundo sistêmico, devemos ter clareza de que ambos coexistem de maneira indissociável. Essa estreita relação, que já se encontra nas discussões da Sociologia Compreensiva, é ratificada e aprimorada por Habermas (2012a), quando ele situa que as relações dinâmicas estabelecidas entre os dois mundos, especialmente pelos modos de controle sistêmico e as instalações de significação de vida no mundo, são mediadas pelas formas de racionalidade que dão estatuto de coesão e sentido social pela racionalização das ações humanas. Por outro lado, tanto a mesma racionalidade comunicativa como a instrumental viabilizarão potências de significação das vidas em metamorfose, pelos modos cognoscíveis, tipicamente operados pela pragmática da linguagem, a fim de posicionar e conceituar essas experiências de significações em sentidos e significados de determinadas identidades. Especificaremos melhor nossas leituras, analisando os quatro vetores que formam o quadrilátero que ilustra algumas das acepções das teorias do mundo da vida, estudadas para a presente dissertação.

Sobre as relações comunicativas entre o Mundo da vida e as Metamorfoses, devemos situar que, na proposição de Habermas (2012a e 2012b), a racionalidade comunicativa, enquanto pragmática-linguística, agrega na sua qualidade de mediadora racional algo mais que a formalização e a instrumentalização cognoscível. Habermas verifica que, dentro do processo de modernização social, especialmente nos processos de evolução ou desenvolvimento cultural, os processos de construção das culturas foram alcançados pelos intercâmbios simbólicos dos diversos modos de racionalização das

experiências culturais em significados.

Significados racionalizados trazem, além da perspectiva de preenchimento de sentidos, a configuração de gramáticas sociais. Segundo Habermas (1990), a linguagem, como uma gramática de práticas, viabiliza as formas de vidas pelas quais as metamorfoses encontraram as vias de formação e de construção de suas próprias histórias de vida. Para que os (des)encontros entre as formas de vida de uma cultura e as transformações da vida dos indivíduos ocorram, a importância da linguagem e suas diversas formas de materialização narrativa são indispensáveis para os processos comunicativos que efetivam o intercâmbio racional. Essa viabilidade de pensamento aproxima-se das conclusões elaboradas por Husserl (2012), sobre a importância da radical efetivação de qualquer tipo de conhecimento ocorrer pelas próprias condições e vicissitudes das vidas dos indivíduos, que produzem saberes sobre mundo para prosseguirem na produção de sua própria história enquanto indivíduos e humanidade.

Entretanto, não só por experiências simbólicas vivem os sujeitos e muito menos seria apenas pelas racionalidades comunicativas que se efetivam. Devemos situar que, assim como Habermas (2012a e 2012b) fala da relação entre o Mundo da Vida e o Mundo Sistemico, coexistente e concorrente também são a racionalidade comunicativa e a racionalidade instrumental. Sobre a relação entre as duas, trabalharemos as relações de dinâmica dos vetores azuis da esquerda e da direita da figura 1, ou seja, os polos Mundo da vida – Mundo Sistemico e Metamorfose – Identidade.

Segundo (HABERMAS, 1990) dentro dos processos pragmático-linguísticos, especialmente em contraposição às racionalidades comunicativas, temos as formas de racionalidade instrumental. Seriam a sua principal característica as ações racionais voltadas para atender e alcançar fins. Suas formas de operações se dão por processos e perspectivas de ação e práticas individuais ou coletivas pautadas no controle, na utilidade, na funcionalidade, na conceituação e na administração das interações dos homens para consigo mesmos e para com o mundo. De modo especial, quando pensamos junto com nossos autores (BERGER E LUCKMANN, 2009, HABERMAS, 2012a E HUSSERL, 2012), foi graças a essa forma de inteligibilidade que ascenderam na cultura, com a modernidade, viabilidades de construção de uma cultura racionalizada, produtora de sistemas sociais e de indivíduos racionais.

Trata-se do que já sinalizamos anteriormente, acerca dos processos racionais de modernização. Dentro das discussões da Teoria da Ação Comunicativa (2012a e 2012b), Habermas situa o importante papel da racionalidade instrumental no processo de

evolução social, ao ascendermos das sociedades tribais, reguladas pelas relações patriarcais e pelas mitologias sacro-religiosas, para as sociedades complexas, com regulações de sistemas e instituições jurídico-econômicas, em sintonia com os alcances das produções técnico-científicas. Nas discussões sinalizadas por Berger e Luckmann (2012), são discutidos os processos de construção da realidade por ocasião da formação de uma consciência social reificada, pela qual as produções culturais passam cada vez mais a serem vistas e apreciadas como produtos, em detrimento dos processos históricos que as produzem.

No entanto, permanece a necessidade de rituais sociais, os quais deixaram de ser exclusivos dos ritos religiosos ou de passagem de papéis tribais e passaram a ser vistos como processos de administração e de relações sociais, a partir de prescrições de sistemas e instituições jurídico-econômicas, acumulando configurações educativas de técnicas ou tecnologias para o estabelecimento de relações interpessoais que atendam os objetivos específicos, na modernidade capitalista. Habermas (2012a), considerando esta discussão, defende que uma das principais características das esferas de interpessoais hoje é a crescente visão utilitarista sob justificações funcionalistas, que se difundem entre os vínculos. Se nas relações comunicativas as relações interpessoais fundamentavam-se pelos princípios de solidariedade e dialogicidade, com vista ao entendimento mútuo dos indivíduos, concorrem as perspectivas de relações instrumentais, as quais reguladas pelo desempenho do valor aquisitivo e da influência social, buscam a obtenção de seus fins preciosos de rendimento econômico e poder social. Seria pelas condições favorecidas pela racionalidade instrumental, de uma visão de mundo cognocivelmente racionalizada e funcionalmente manualizada utilitariamente, que a sociedade é administrada por uma variedade de sistemas sociais, como a economia, a política, os Estados, as religiões e as Ciências, os quais prescrevem formas de vida racionais para lidar de forma eficiente, correta e/ou coerente com os próprios princípios morais e éticos que propagam, vendem e defendem.

Ao analisarem os fatores de construção do mundo da vida cotidiano, Schutz e Luckmann (2009) já sinalizaram que, ao tomar a realidade como um mundo pragmaticamente motivado, sua estruturação ocorre como acumulação de um grande acervo de conhecimento e de tipos sociais, pela naturalização das práticas humanas dentro de topologias com configurações de sentido que asseguram o próprio exercício e uso dos indivíduos. Essas topografias, denominadas por Schutz (2012) como “províncias ou plataformas de sentido”, além de agruparem as ferramentas e manualidades simbólicas

do mundo da vida cotidiano, também possuem uma dinâmica de relações culturais, motivadas por princípios morais e éticos, que qualificam os modos de uso e atuação dos sujeitos dentro desses “territórios” e para com os “usos” dessas ferramentas.

Dentro da diversidade de produções da cultura de um mundo da vida cotidiano, acumulada no acervo de conhecimento das relações interpessoais, estão os papéis sociais (SCHUTZ & LUCKMANN, 2009). Como modelos de ações e *scripts* de condutas, os papéis sociais permitem, junto com o posicionamento dos indivíduos nas relações que estabelecem com seus pares, adotar atitudes e comportamentos que condigam com os interesses que desejam alcançar e com as expectativas que as próprias pessoas desenvolvem, acerca do que seria coerente ou não quanto a esse específico papel. São expectativas anteriores à própria existência do indivíduo, uma condição pela qual os papéis sócias dispõem, um poder estratégico sobre os indivíduos de os aceitarem ou os recusarem, como também sobre a própria originalidade do desempenho dos indivíduos, quando se tratando de seus interesses de construção de seus personagens (CIAMPA, 2005). Ciampa (1977, 1997), além disso, já nos advertiu de como os papéis sociais, dentro das condições da sociedade capitalista, encontram-se estruturados por interesses e expectativas que atendem às necessidades de produção econômica e controle social. Ou seja, a emergência ou destituição dos papéis sociais está atrelada às políticas de identidade de uma cultura, que viabiliza a produção de papéis específicos ou o controle de tantos outros, a fim de que as estratégias de regulação sociais possam garantir o posicionamento dos indivíduos em seus “devidos” lugares (ALMEIDA, 2005).

Voltando nossa atenção aos vetores, podemos explicar um pouco melhor. Quando falamos da passagem do Mundo da Vida para o Mundo Sistemico, podemos situar as relações operadas pelas instituições sociais nas diversas formas de controle da dinâmica social e da produção de modos de viver e de sentidos de uma cultura. Berger e Luckman (2009), quando falam dos processos de construção da realidade enquanto sociedade, sinalizam duas importantes estratégias pelas quais os símbolos e os sentidos do mundo da vida ganham forma, pela conceituação e regulação dentro do funcionamento do Mundo Sistemico. Primeiramente, temos a construção e a sedimentação dos processos institucionais. Trata-se das diferenciações dos indivíduos por meio dos papéis sociais e, por consequência, da formação das primeiras estratégias de regulação. Para os interesses da presente dissertação, as discussões de Berger e Luckmann (2009) nos viabilizam perspectivas de desnaturalizar o mundo social, especialmente quando sua dinâmica, composta por diversos sistemas sociais, administra os valores culturais que ganham

possibilidades de sedimentação e efetivação histórica na cultura social de uma realidade. Com esses processos de institucionalização social, pelos quais os sentidos são transformados em significados, temos conjuntamente a racionalização do mundo da vida, quando ganha forma e posição nos sistemas sociais.

Os processos de racionalização que estruturam as instituições carregam uma importante característica da modernização social: a especialização das instituições e dos papéis sociais. Segundo os autores (Berger e Luckmann, 2009), com a necessidade de fortalecimento das extensões dos poderes nos sistemas sociais, tanto as instituições como os papéis ganham contornos pelas especializações de trabalhos que os indivíduos desenvolvem dentro da dinâmica social. Assim, atendem à dinâmica de reprodução e manutenção de expectativas das posições que assumem nas relações interpessoais, ou seja, no circuito que seleciona formas específicas de controle social, pelas quais preconizam, além das formas de trabalho, os princípios religiosos, as organizações jurídico-econômico e as organizações educacionais. Em cada sistema social exemplificado, temos a formação dos papéis sociais pelos quais os indivíduos serão inseridos dentro de uma sociedade, sendo eles trabalhadores, religiosos, cidadãos e letrados, respectivamente.

A partir desse ponto de discussão, os autores (BERGER & LUCKMANN, 2009) situam a segunda estratégia de construção social, enquanto uma realidade objetiva: a legitimação. Dentro de cada sistema social, especialmente pela sua acumulação histórica, temos a construção de um universo simbólico particular, pelo qual ocorre a manutenção dos sentidos e significados das racionalidades que motivam e estruturam as relações e as práticas humanas. Poderíamos supor que cada universo simbólico corresponde à significação de um mundo específico, ao seu respectivo sistema. É interessante situar que cada universo simbólico propicia para os indivíduos um estado de segurança existencial, ao naturalizar as formas de racionalidade por um estatuto de certeza, a qual ultrapassa a própria vontade dos indivíduos. Enquanto algo “natural”, esse universo simbólico fortalece a objetivação das ações humanas, por inseri-las nas expectativas tipicamente esperadas por outros indivíduos. Essas expectativas, dentro das concepções de uma consciência reificada, que já citamos anteriormente, certificam e legitimam todas as práticas e ações humanas que participam desse sistema simbólico.

Contribuindo com as discussões anteriores dos processos de institucionalização e legitimação, Habermas (2014) acrescenta que, dentro desses processos, pelos quais inferimos haver estratégias de objetivação pela racionalidade

instrumental, os sistemas científicos e econômicos, fundidos entre si, tomam frente sobre as condições e a organização do controle social. Para Habermas (2012a), o processo de modernização no qual tivemos a construção de sistemas sociais e da realidade, objetivamente reguladas, não ocorreu simplesmente pela ascensão de instituições que viabilizaram a racionalização do mundo da vida, no mundo sistêmico. Os sistemas econômicos, conjugados, além da Ciência, com os sistemas jurídicos, criaram estratégias em que as formas de racionalização se tornaram formas de colonização do mundo da vida, pelo qual a polissemia de sentidos e a variedade de formas de vida de uma cultura encontram-se interceptadas pelas regulações e interesses capitalistas. Habermas aponta que as perspectivas de controle operadas pelo Mundo Sistêmico, especialmente pelos dispositivos do dinheiro e do poder, funcionalizam as relações humanas, de modo que as práticas racionais humanas são restringidas à obtenção e ao atendimento de fins específicos do universo simbólico capitalista.

A partir desse ponto, pensado o vetor da esquerda (Metamorfose – Identidade), na interação dos indivíduos, pelos quais as metamorfoses ganharão contornos através dos papéis sociais e serão controladas pelas instituições, temos dois processos importantíssimos: a socialização e a interiorização (BERGER & LUCKMANN, 2009). Podemos presumir que a importância desses dois conceitos está relacionada à formação de um determinado mundo subjetivo dos indivíduos, no qual ele mesmo é um produto coerente com os próprios interesses dos sistemas sociais e suas respectivas formas de identidades.

Segundo Berger & Luckmann (2009) pelos processos de socialização os indivíduos serão inseridos, gradativamente, nos circuitos sociais. Por meio deles, como sujeitos, participamos da dinâmica racional de uma sociedade, na qual apreendemos os modos e as operações como partícipes das diversas instituições que viabilizam nossa participação por papéis sociais, ao passo que, concomitantemente, experimentamos os sentidos e adotamos os significados aí presentes. Ou seja, pelos processos de socializações somos inseridos na sociedade, à medida em que participamos da manutenção e reprodução dos processos de racionalização administrados pelos sistemas, concomitantemente experienciamos os sentidos e significados das racionalidades que legitimam nossa presença dentro desses respectivos universos simbólicos.

Segundo os autores, a socialização ocorre em dois níveis: primário e secundário. Pela socialização primária, os humanos são inseridos na sociedade e começam a construção de suas individualidades por meio das primeiras instituições

sociais de interação: Família, Escola e Comunidade Natalícia. Nestes espaços, nos quais temos as primeiras experiências de “si mesmo”²⁰, temos o início da formação do mundo subjetivo individual. Em síntese, temos a construção das maneiras, valores e princípios que darão contornos aos nossos modos de experimentar e viver o mundo. Vale salientar que muito do que construiremos como nossos modos particulares estão sintonizados com os aprendizados que tomamos das primeiras instituições socializatórias, pelas quais passamos. Por se tratar do período infantil, a força de significação dos aprendizados primários é marcante na vida dos indivíduos. Tanto, que muitos destes são de difícil ou quase pouca transformação ao longo da história de vida dos indivíduos. Será, precisamente, na socialização secundária que corresponde à inserção dos indivíduos em outros grupos e instituições, que eles sairão da condição passiva de recepção do universo simbólico e passarão ativamente a (re)produzir significações para a manutenção dos sistemas sociais que participam. Não é à toa que, com a adolescência e a vida adulta, espera-se que os indivíduos desenvolvam “autonomia” quanto à construção de seu projeto de vida e atuação nos seus papéis sociais. Nesse sentido, muitos dos aprendizados primários são questionados, adaptados e transformados para que as relações ganhem a coerência necessária entre o mundo simbólico subjetivamente acumulado e o universo objetivo do mundo.

Devemos salientar que na mediação dos processos socializatórios, especificamente a apropriação dos conteúdos objetivos e subjetivos, ocorre a interiorização das racionalidades da significação da estrutura social, que constituem para o mundo subjetivo dos indivíduos (BERGER E LUCKMANN, 2009). Schutz (2012) salienta que, através da interiorização, o indivíduo constrói as condições de significação que propiciaram os processos de objetivação de suas experiências pelo mundo subjetivo, que estrutura suas formas de relacionamento com o mundo. É pela interiorização que garantimos a manutenção e construção de nosso mundo da vida particular, no qual significaremos nossa participação nas socializações junto aos sistemas sociais que participamos.

Quando chegamos nessa relação de correspondência entre mundo subjetivo dos indivíduos e estruturas sociais objetivas, temos condições de discutir as intersecções das relações entre as expressões das identidades e as formas de reconhecimento do mundo sistêmico. Chegamos, assim, no vetor Mundo Sistêmico – Identidade.

²⁰ As discussões sobre noção de “si mesmo”, ou também conceituado de *Self*, na História da Psicologia Social podem ser encontradas nas obras Mead (2010) e Lima e Gonçalves Neto (2017).

Com as discussões anteriores, podemos perceber que, por um lado, nos processos de evolução social analisados pela modernização social e, por outro, nos processos de socialização e internalização cultural, temos a racionalidade instrumental como via de inteligibilidade, que media o processo de formação e racionalização dos sentidos e significações da vida, de uma cultura ou da experiência das metamorfoses de um indivíduo. É interessante ressaltar que a mesma racionalidade instrumental estabelece uma intersecção entre o Mundo Sistêmico e as Identidades. Valendo-se das discussões de Habermas (2012a e 2012b) e Berger & Luckmann (2009), devemos rememorar que a racionalidade instrumental tem papel crucial de inteligibilidade, quando viabiliza a formalização conceitual e a transmissão linguística dos diversos sentidos de uma cultura. Enquanto práticas culturais legitimadas pelos sistemas sociais e vividas na pragmática cotidiana dos indivíduos, as ações racionais viabilizam o estabelecimento funcional que certifica a coerência com quem nós nos identificamos, nas posições sociais prescritas pelas produções sistêmicas.

Com uma dinâmica social de uma cultura capitalista colonizada, principalmente, pelos imperativos sistêmicos econômicos e jurídico-estatais, vivemos o endossamento instrumental das ações humanas (HABERMAS, 2014). Ou seja, a racionalidade instrumental deixa suas ações de inteligibilidade e de mediação e reduz aos fins cognoscíveis dos próprios indivíduos. Assim, as formas de produção racional humana, como as ciências e suas variantes tecnológicas, voltam suas produções para atender objetivos que imperam nas organizações sociais motivadas pelo espírito capitalista moderno: acumulação econômica e/ou maior poder de influência. Logo, esta produção estabelece uma relação de retroalimentação, pela qual o Mundo Sistêmico produz formas e perspectivas de vida, nas quais os indivíduos passam a se identificar segundo valores econômicos e influências sociais, concomitantes à incitação aos próprios sistemas na manutenção e/ou na criação de novas identidades que possam satisfazer o consumo ou a ambição dos indivíduos (HABERMAS, 2012a e 2012b). Uma interessante discussão de Habermas (2014b) está no quanto a publicidade deixou seu princípio racional de discussão e produção cultural na esfera pública e se converteu num dispositivo comercial de interesses privados pelo comércio e pela propaganda. Assim, a publicidade perde seu potencial crítico de discussão para tornar-se um dispositivo de comunicação de massa, pelo qual propaga e comercializa interesses privados.

De modo preciso sobre as implicações nas individualidades, vemos o quanto própria lógica sistêmica agencia a produção de formas de reconhecimento que privilegia

e legítima a presença de identidades que posicionem os sujeitos em formas de vida motivadas pelos próprios interesses sistêmicos. As formas ou estratégias de construção ou obtenção de reconhecimento social ganha uma importância estratégica com as novas formas de configuração de capitalismo contemporâneo, especialmente quando cada vez mais temos saído de um sistema industrial de produção para uma lógica liberal de consumo de massa (LIMA, 2009). Tal panorama cultural leva Gonçalves Neto e Lima (2010) a situarem que a os trabalhos críticos sobre identidades comercializadas e consumidas não deve se restringir às problematizações sobre as apropriações dos indivíduos, mas devem discutir as próprias condições sociais e culturais, próximo ao que Habermas chama da “vida política da esfera pública” (2014b), que viabiliza e legitima o reconhecimento de identidades de interesse sistêmico, especialmente pelas estratégias de silenciamento, controle e repressão de identidades marginalizadas, as quais podem expressar tantas diferentes formas de vida no mundo. Lima (2010 e 2017) discute essas condições de vida dentro do Mundo Sistêmico sobre duas categorias conceituais que já trabalhamos anteriormente: reconhecimento perverso e coisas frágeis²¹.

Entre as principais consequências dessas formas de reconhecimento das individualidades está a perversão das possibilidades de construção de novas identidades, concomitante à objetualização e fragilização da própria condição humana, onde as identidades entram em um processo de aprisionamento histórico. Quando submetidas à administração sistêmica, perdem sua viabilidade de vida enquanto ação, atividade, e transformação e tornam-se uma objetificação do próprio indivíduo. Segundo Ciampa (2005), desapropria-se da identidade seu potencial de produção histórica, enquanto expressão de vida dos indivíduos e transformam-na em um fetiche²², tornando nossa vida uma *mesmice*²³.

²¹ Recomendamos ao leitor que retorne às discussões do “Prólogo” e do capítulo “O Sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação”, para recordar as dimensões semânticas desses conceitos.

²² “Defrontamo-nos com o que poderia ser chamando de *fetichismo da personagem*, que vai explicar a quase impossibilidade de um indivíduo atingir a condição de *ser-para-si* e vai ocultar a verdadeira natureza da identidade como metamorfose, gerando o que será chamado *identidade-mito* e que adiante será melhor explicando, quando então essa noção de fetichismo *da personagem* provavelmente ficará mais clara. Apesar de haver uma dialética de ocultamento/revelação de suas personagens escrava e vingadora, todas as mudanças que sofre estão sob domínio dessas personagens e uma transformação efetiva, um salto qualitativo não se dá. Ela fica presa de uma *má infinidade*, em que as contradições não se resolvem como superação, são apenas re-postas num círculo infundável até ficar *a zero*, o que pode ser identificado como a morte, seguida da vida que começa a se concretizar personagem *moleque*.” (CIAMPA, 2005, p. 145)

²³ “[...] ao conhecer a identidade como *mesmice*, como sempre igual a si mesma, exclui a temporalidade e, conseqüentemente, a diferença; então, a identidade deixa de ser a articulação da diferença e da igualdade (independente da temporalidade, ela também é unidade do igual e do diferente); então, deixando de ser a identidade essa articulação, ignora essa unidade, a identidade se torna abstrata.” (CIAMPA, 2005, p. 206)

Com a construção destas discussões, imaginamos que o leitor possa levantar a hipótese de uma linearidade referente à saída de uma condição de vida sedimentada em relações solidárias e dialógica para um mundo instrumentalizado nas variantes formas do dinheiro e do poder. Pensando a partir desses nossos autores (ALMEIDA, 2005; CIAMPA, 2005; HABERMAS 2012a E 2012b; LIMA 2010), essa impressão não seria equivocada, mas legitimá-la enquanto única verdade seria ingênuo. Habermas (2012b) adverte que, mesmo sob as diversas formas de controle, o Mundo Sistemico corresponde a uma parte do Mundo da vida, a qual, mesmo que submetida aos esforços de controle, sempre sugere como novidade, sinalizando possibilidades de novas construções de vida. Mediante essas atualizações nas formas de vida, as quais sinalizam novas possibilidades de construção de projetos de vidas diferentes, denominadas por Almeida (2005) de Identidades alternativas²⁴, o Mundo da vida desponta entre os espaços das estratégias de controle do Mundo Sistemico. Ora manifesto pelo ímpeto da novidade, ora recebido com estranhamento, as manifestações do mundo da vida às próprias limitações do Mundo Sistemico sempre tentam materializar um devir histórico por meio de suas ferramentas do passado.

Quando pensamos sobre essas insuficiências sistêmicas que concernem às identidades, devemos lembrar que as histórias de vida dos indivíduos são diversas, bem como as situações de saturação para com o estado de mesmice em que se encontram. Sobre isso, Berger e Luckmann (2012) sinalizam o quanto as crises existenciais, crescentes conforme a efemeridade da naturalização do mundo, sinalizam a carência de significações de sentidos dentro dos projetos de vida dos indivíduos. A expressividade desses sintomas sobre a permanência de determinadas identidades também mostra a sede e a carência por transformações quando os indivíduos somatizam diversas formas de patologias²⁵. Ciampa (2014) descreveria esse quadro de crise pelo seguinte dilema da

²⁴“Nascida da contestação da diferença anteriormente existente, a nova identidade só pode estabelecer-se através da consideração e negação da desigualdade associada à diferença. Definida de modo positivo, a nova identidade torna-se condição necessária para a aglutinação/mobilização dos indivíduos na luta contra os efeitos sociais dessa diferença: a referência identitária representa a busca de orientações para criar novos espaços de representação das necessidades humanas (cf. Sawaia, 1996: 95). É o que ocorre na atualidade com setores socialmente discriminados, marginalizados, oprimidos, que, ao afirmarem suas identidades, buscam simultaneamente: a) a articulação grupal como forma de potencializar seus esforços de transformação e, b) o reconhecimento social de suas necessidades e direitos.” (CIAMPA, 2005, p. 142)

²⁵ No Itinerário Empírico, Lima (2010) discute pelas narrativas de história de vida de três pessoas as consequências patologizantes das estratégias de Reconhecimento Perverso. Nessa ocasião, o autor apresenta uma íntima relação das estratégias sistêmicas na construção do mundo simbólico individual. Por essa intercepção, Lima explícita os apontamentos de Habermas sobre as sutis e efetivas formas de dominação e/ou alienação das metamorfoses dentro da administração do Mundo Sistemico.

existência: “O que eu faço com o que fizeram de mim?” (CIAMPA, 2014).

Por meio desse questionamento, Ciampa (1997, 2005 e 2014) sintetiza algumas discussões de suas pesquisas, que ao investigarem a identidade humana enquanto metamorfose, demonstraram que junto aos processos de controle sistêmicos, materializados por diversas formas de organização ideológica, também existe o protagonismo e o agenciamento dos indivíduos, os quais viabilizam e afirmam suas vidas dentro das condições do mundo, pelas suas identidades. É pela tentativa de assegurar a construção de sua história de vida que cada identidade se orienta enquanto metamorfose, como via de superação qualitativa da mesmice que fetichiza e transforma sua história de vida em um mito. Essa superação ocorre quando temos possibilidade de construir novos personagens e novos projetos de vida, muitas vezes a partir dos papéis sociais a nós previstos em uma cultura ou das condições de sub-existência que também nos encontramos. Ou seja, podemos experienciar relações sociais de alteridade nas relações de reconhecimento que temos nas relações com os outros e para conosco mesmos propriamente²⁶, quando construímos novas significações dentro das nossas condições existenciais de história de vida²⁷.

Ciampa (1998) e Almeida (2005) acreditam, assim como Habermas (2012a e 2012b), que a alternativa para superar as insuficiências funcionalistas do Mundo Sistêmico encontra-se nas próprias significações do próprio Mundo da Vida dos indivíduos. Proposição já presente nas críticas husserlianas, a crise das ciências europeias (HUSSERL, 2012) não deve ser vista com um retorno a uma anterioridade²⁸. Defender o movimento, tanto epistemológico como político, para com o mundo da vida trata de situar o quanto os indivíduos podem resgatar potências de transformação de suas condições de

²⁶ Trata-se do conceito de Alterização: “A alterização corresponde à adoção de novos significados, que mudam o sentido das relações vividas pela pessoa e lhe abrem ou fecham (como no caso do tratamento usualmente dispensado às pessoas idosas, aos adictos ou aos criminosos condenados em nossa sociedade, ou seja, no caso de degradação da identidade) novas direções de movimento futuro e, mesmo, provocam uma re-significação de seus passados. Ela expressa uma manifestação do movimento constante de diferenciação de si para si mesmo, não se confundindo com os aspectos corriqueiros desse movimento.” (ALMEIDA, 2005, p. 84-85)

²⁷ Refere-se ao conceito de mesmidade: “O conceito de alterização possibilita a Ciampa trabalhar com o que denomina mesmidade, que se refere à superação da personagem reposta pelo indivíduo; mesmidade que pode ser compreendida como a expressão de um outro outro que também sou eu, possibilitando a formulação de projetos de identidade cujos conteúdos não estejam prévia e autoritariamente definidos.” (LIMA, 2010, p. 164)

²⁸ Devemos salientar, as discussões habermasianas situam que condição de coexistência dos próprios indivíduos para com o mundo da vida. Segundo Habermas (2015a) a grande inovação de Husserl, o qual fez história dentro da História da Filosofia, foi resgatar o estatuto de inteligibilidade dos saberes cotidianos, os quais são costumeiramente qualificados como senso comum, tradições ou intuições. Esses saberes, muitas vezes distantes do saberes técnico-científicos, são coexistentes à própria individualização de cada metamorfose.

vida com fins de criação de novos projetos, como também valer-se de fragmentos de emancipação²⁹ que “iluminem” novos caminhos de vida e existência no mundo, mediante o compromisso experiências emancipatórias e perspectivas de novos modos de exercer a vida pela esfera pública (HABERMAS 2012a e 2012b).

Para explicitar melhor essa discussão, vale retomar à figura 1. Quando tomamos as discussões dos vetores azuis laterais, nossas primeiras discussões apontavam para os processos de modernização social mediados pela racionalidade instrumental. Agora, quando discutimos a importância renovadora e potencializadora do resgate do mundo da vida, estamos situando a *sine qua nom* da racionalidade comunicativa. Como discutimos no início dessa sessão, pela racionalidade comunicativa temos o processo de construção e transmissão das racionalidades do mundo, por meio do estabelecimento de relações dialógicas e solidárias. Desse modo, discutir agora a relação que o Mundo Sistêmico e as Identidades têm para com o Mundo da Vida e suas Metamorfoses seria pertinente para discutir a viabilidade da construção de relações interpessoais e práticas racionais pautadas no entendimento dos participantes, segundo um movimento potencializador de renovação cultural. Essa argumentação está ilustrada pelos vetores laterais vermelhos.

Ciampa (2003) e Almeida (2005) apostam que as viabilidades de superação sobre as interferências dos processos sistêmicos encontram-se na perspectiva política que cada identidade pode assumir, enquanto transformadora social. Nossos autores apontam o quanto as próprias identidades, ao assumirem um papel crítico, pelo questionamento das condições de vida e pelo desejo de transformação das determinações que lhe são impostas, quando sinalizam a viabilidade de novas formas de vida, especialmente as que materializam novas ações dentro de suas comunidades ou de grupos sociais em que circulam. Como Identidades Políticas (CIAMPA, 2002), ao apontarem para novas formas de existência no Mundo da Vida, eles sinalizam que os indivíduos podem emancipar-se dos modos sistêmicos de viver para a construção de vidas apropriadas e que suas condições atuais têm potenciais para novas possibilidades. Esta discussão é encontrada em Habermas (2016), sobre a ideia de Identidade Pós-convencionais: personalidades que

²⁹ “Os fragmentos de emancipação alcançados em cada situação podem se somar para inserir a dúvida no terreno das relações e da normatividade sociais; podem, neste sentido, contribuir para flexibilizar as formas de negociação das identidades e ampliar o espaço para a manifestação de identidades alternativas. Podem se somar, também, aos movimentos sociais que reivindicam o respeito às diferenças e o reconhecimento de necessidades outras que as definidas pelo sistema, repercutindo na sociedade como um todo e em suas formas de organização da vida.” (ALMEIDA, 2005, p. 205)

superam as convenções existem e vislumbram a construções de novas formas de viver, além das instituídas.

Segundo Almeida (2005), pelo compromisso de construção de novas vidas, as Identidades Políticas sinalizam o direcionamento pelo qual as metamorfoses norteiam suas vidas. A condição norteadora da emancipação sinaliza que, por meio das metamorfoses, cada indivíduo pode construir processos transformadores nas suas relações com o mundo. Transformações estas comprometidas não exclusivamente com bem particular, mas testemunhas de práticas e ações de novos sentidos de viver dentro de uma comunidade ou grupo social. Essas transformações questionadoras mobilizam as estabilidades do instituído, especialmente por viabilizar a desnaturalização das formas de conhecer o mundo e de significar as relações interpessoais com o mundo. Por esses questionamentos, Ciampa (2002) e Almeida (2005) defendem as viabilidades dialógicas de intervenção social, pelas quais as Identidades políticas podem questionar e construir novos discursos racionais solidários sobre viver no mundo, como interessantes formas de materialização das racionalidades comunicativas.

4.2. Fragmentos da emancipação: a luta por (r)existência!

Com as reconstruções realizadas, nossas discussões chegam nas suas últimas considerações. Apontar que existe alguma conclusão como resultado das investigações aqui efetuadas estaria distante da vontade do autor, principalmente após experiência de debruçar-se com um olhar crítico sobre os discursos estudados. Entretanto, não nos isentamos de assumir as implicações que as pesquisas reverberam na formação de alguém que, ademais, sente-se inquietado com as vicissitudes da metamorfose humana no mundo da vida.

Na busca por emancipação, as identidades constroem os caminhos para a efetivação dos saltos ou das transformações de suas metamorfoses, pela própria materialidade do mundo da vida, do qual nunca deixam de serem partícipes. Valem-se das próprias condições que compõem a tradição da cultura, muitas vezes vistas como alternativas frente ao instituído do sistema. Aparecem como fragmentos, brechas, resquícios ou esperanças no cotidiano dos indivíduos. São fragmentos de emancipação que subsidiam os indivíduos nos trabalhos de transformações de suas vidas, especialmente quando a (re)construção de suas identidades sinaliza formas de vida alternativas.

A permissividade de ocupar as brechas que surgem entre o mundo sistêmico sinaliza a vias de luta por reconhecimento pelas quais as metamorfoses podem (r)existir. Como alternativas de novas posições no mundo, cada metamorfose efetiva-se pelas (re)construções que opera, seja pelos resgates que trazem do mundo da vida, seja pelas ressignificações de fazem das instituições sistêmicas. Sobretudo enquanto formas de vida que buscam pela (r)existência, cada fragmento de emancipação torna-se uma ferramenta, simbólica ou material, para as lutas e as transformações políticas, no cotidiano de cada indivíduo.

(R)existir implica lutar por políticas³⁰ que firmam nossa posição no mundo. Por um lado, nega toda a positividade de persiste em naturalizar tantas estratégias de usurpação de outras possibilidades de viver e de construir tantas histórias para si e com os outros. Por outro lado, fortalece as empreitadas de tomarem seus desejos e inspirações de viver, como afirmação de alternativas que sinalizam tantas possibilidades de vida que são possíveis. Por entre os fragmentos de emancipação, as metamorfoses no mundo da vida lutam por (r)existência.

³⁰ Habermas em *A mudança estrutural da esfera pública* apresenta interessantes noções sobre a política da esfera pública como o conjunto de produções culturais, relações humanas e instituições sociais que constroem uma dinâmica intersubjetiva coerente com as condições subjetivas dos próprios indivíduos. Especificamente, para Habermas essa dinâmica política seria as próprias condições de vida que estabelecem as relações da esfera pública entre sentidos da história para com seus indivíduos e seus instrumentais sociais.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Juracy Armando Mariano. **Sobre Anamorfose: identidade e emancipação na velhice**. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Programa de Estudos Pós-graduandos em Psicologia Social, São Paulo-SP, 2005.

ASTRAIN, Ricardo Salas. Prefacio. In: PIZZI, J ovino. **O mundo da vida: Husserl e Habermas**. -Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petropolis, RJ: Vozes, 2009.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Petropolis, R. J.: Vozes, 2012.

BOCK, Ana Mercês Bahia; FERREIRA, Marcos Ribeiro; GONCALVES, Maria da Graça. and FURTADO, Odair. Sílvia Lane e o projeto do "Compromisso Social da Psicologia". **Psicol. Soc.**[online]. 2007, vol.19, n.spe 2, pp.46-56.

CAMPOS, Alessandro de Oliveira. **Sobre a tradição e sua apropriação crítica: metamorfoses de uma afroamericalatinidade em luta**. 2013. Tese (Doutorado em Programa Estudos Pós Graduados em PsicologiaSocial) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: Antonio da Costa Ciampa.

CARONE, Iray. **Análise epistemológica da tese de doutoramento de Antonio da Costa Ciampa: A estória de Severino e a História de Severina**. (Sem Data).

CARONE, Iray. O papel de Silvia Lane na mudança da Psicologia Social do Brasil. **Psicologia e Sociedade** (Impresso), v. 19, p. 62-66, 2007.

CASTELO BRANCO, Paulo Castelo; BARROCAS, Ricardo Lincoln Laranjeiras. O método histórico-crítico e a pesquisa epistemológica em psicologia: uma perspectiva de Jean Piaget. **Memorandum** (Belo Horizonte), v. 22, p. 40-51, 2012.

CIAMPA, Antonio da Costa. **Identidade e suas relações com a Ideologia**. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Programa de Estudos Pós-graduandos em Psicologia Social, São Paulo-SP, 1977.

CIAMPA, Antonio da Costa. As metamorfoses da ‘Metamorfose Humana’: Uma utopia emancipatória ainda é possível hoje?. Comunicação apresentada no **Simpósio “Metamorfoses da Identidade no mundo contemporâneo” do XXVI Congresso Interamericano da SIP**. 7 de setembro de 1997.

CIAMPA, Antonio da Costa. Identidade Humana como Metamorfose: A questão da família e do trabalho e a crise de sentido na modernidade..**Interações** (Universidade São Marcos), São Paulo, v. 3, n.6, p. 87101, 1998.

CIAMPA, Antonio da Costa *Identidade: um paradigma para a psicologia social?*. Comunicação apresentada no **XX Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social – ABRAPSO**. Outubro de 1999.

CIAMPA, Antonio da Costa. Políticas de Identidade e Identidades Políticas. In: Dunker, C.I.L. e Passos, M. C. (orgs). **Uma psicologia que se interroga: ensaios**. São Paulo: Edicon, 2002.

CIAMPA, Antonio da Costa. A Identidade social como metamorfose humana em busca de emancipação: articulando pensamento histórico e pensamento utópico. Trabalho apresentado no **XXIX Encontro da Sociedade Interamericana de Psicologia – SIP**. Julho de 2003.

CIAMPA, Antonio da Costa. **A estória do Severino e a História da Severina**. São Paulo, SP: Brasiliense, 2005.

CIAMPA, Antonio da Costa. Identidade. In. **Psicologia Social: o homem em movimento**. Silvia Lane e Wanderley Codo (org), São Paulo: Brasiliense, 2012.

CIAMPA, Antonio da Costa. Os caminhos da pesquisa de identidade como metamorfose. Comunicação apresentada no **Encontro Paralaxe do Contemporâneo, no Centro de Humanidades da UFC** em 2014.

FARIA, Ana Cristina de. **Manual prático para elaboração de monografias: trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses**. 4ª edição. Petrópolis, RJ; Vozes; São Paulo: Editora Universidade São Judas Tadeu, 2010.

FURLAN, Vinicius. **A história de Davi: metamorfoses da identidade e o (pos)abrigo**. 2015. 129f. Dissertação (mestrado) -Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2015.

FURLAN, Vinicius; LIMA, Aluísio Ferreira; SANTOS, Beatriz Oliveira. A permanência no tempo e a aparência de não-metamorfose: contribuições de Ricoeur e Ciampa para uma crítica da identidade. **Revista de Psicologia da UFC**, v. 6, p. 29-39, 2015

GARCÍA MARQUEZ, Gabriel. **Memórias de minhas putas tristes**/ Gabriel García Marquez; tradução Eric Nepomuceno. – 15ªed. – Rio de Janeiro: Record, 2006.

GADAMER, Hans George. **Hegel-Husserl-Heidegger**; tradução de Marco Antonio Casanova. -Petropolis, RJ: Vozes, 2012.

GOFFMAN, Erving. **Os quadros da experiência social**: uma perspectiva de análise. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

GONÇALVES NETO, José Umbelino. **As Identidades da “Identidade”: Sobre os diferentes usos e significados do conceito “Identidade” na Psicologia Social**. Dissertação (Mestrado) - Universidade federal do Ceará, Fortaleza – CE, 2015.

GONÇALVES NETO, José Umbelino; LIMA, Aluísio Ferreira. Reconhecimento social, identidade e linguagem: primeiros fragmentos de uma pesquisa sobre perspectivas teóricas atuais no contexto da Psicologia Social. **Revista Psicologia e Saúde**, v. 2, p. 90-97, 2010.

GONÇALVES NETO, José Umbelino; LIMA, Aluísio Ferreira. Implicações da concepção pragmatista de linguagem para os estudos de identidade e reconhecimento na perspectiva da Psicologia Social Crítica. In: Aluísio Ferreira de Lima. (Org.). **Psicologia Social Crítica: Paradoxos do Contemporâneo**. 1ed.Porto Alegre: Sulina, 2012, v. 1, p. 31-50.

GONÇALVES NETO, José Umbelino; LIMA, Aluísio Ferreira. Fundamentação linguística do conceito identidade pessoal: contribuições de jürgen habermas para a psicologia social. **Revista FSA** (Faculdade Santo Agostinho), v. 11, p. 346-364, 2014.

GONÇALVES NETO, José Umbelino; LIMA, Aluísio Ferreira. Contribuições de Jürgen Habermas para a Psicologia Social: sobre a fundamentação linguística do conceito identidade pessoal. In: Aluísio Ferreira de Lima. (Org.). **A teoria crítica de Jürgen Habermas: cinco ensaios sobre a linguagem, identidade e psicologia social**. 1ed.Porto Alegre: Sulina, 2015, v. 1, p. 111-135.

GONÇALVES NETO, José Umbelino; LIMA, Aluísio Ferreira. Usos e significados de "self" e "identidade" em Mind, Self and Society. **GUILLERMO DE OCKHAM**, v. 15, p. 1-2, 2017.

GRIEBELER, Deborah. Sujeitos emblemáticos à luz do sintagma identidade-metamorfose-emancipação: produções acadêmicas do NEPIM. Dissertação (Mestrado em Programa Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo Orientador: Antonio da Costa Ciampa.

HABERMAS, Jorgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jorgen. **Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jorgen. **Teoria do agir comunicativo, 2: sobre a crítica da razão funcionalista**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, Jorgen. **Teoria e práxis**; tradução Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HABERMAS, Jorgen. **Técnica e ciência como "ideologia"**; tradução Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

HABERMAS, Jorgen. **A mudança estrutural da esfera pública**; Denilson Luis Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

HABERMAS, Jorgen. **Texto e contextos**; tradução Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

HABERMAS, Jorgen. **A nova obscuridade**; tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

HABERMAS, Jorgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**; tradução Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. São Paulo, SP: Madras, 2001.

HUSSERL, Edmund. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. 4. ed. Aparecida, Sp: Idéias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica: de acordo com o texto de Husserliana VI**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

JODELET, Denise. La Grande Dame de la Psychologie Sociale. **Psicologia e Sociedade**, v. 19, p. 37-38, 2007.

LANE, Silvia T. Maurer. Prefacio. In: **A estória de Severino e a História de Severina**. Antonio da Costa Ciampa (Ed). São Paulo, SP: Brasiliense, 2005.

LANE, Silvia T. Maurer; CODO, Wanderley. **Psicologia social: o homem em movimento**. Sao Paulo: Brasiliense, 2012.

LANE, Silvia T. Maurer. A psicologia Social e uma nova concepção do homem para a psicologia. In. **Psicologia Social: o homem em movimento**. Silvia Lane e Wanderley Codo (org), São Paulo: Brasiliense, 2012a.

LANE, Silvia T. Maurer. Consciência/alienação: a ideologia no nível individual. In. **Psicologia Social: o homem em movimento**. Silvia Lane e Wanderley Codo (org), São Paulo: Brasiliense, 2012b.

LIMA, Aluísio Ferreira de. Para la reconstrucción de los conceptos de la masa e identidad. **Alternativas en Psicología**, v. 21, p. 2-15, 2009.

LIMA, Aluísio Ferreira de. **Metamorfose, anamorfose e reconhecimento perverso: a identidade na perspectiva da psicologia social crítica**. São Paulo, SP: FAPESP, 2010.

LIMA, Aluísio Ferreira. Sobre a crítica de Jürgen Habermas ao projeto frankfurtiano: separação epistemológica ou continuidade de uma tradição?. **Estudos e Pesquisas em Psicologia** (UERJ. Impresso), v. 11, p. 181-196, 2011.

LIMA, Aluísio Ferreira. Acepções de identidade na obra de Jürgen Habermas: subsídios para uma psicologia social criticamente orientada. **Psicologia e Sociedade** (Impresso), v. 24, p. 253-262, 2012a.

LIMA, Aluísio Ferreira. **Psicologia Social Crítica: Paralaxes do Contemporâneo**. 1. ed. Porto Alegre: Sulina, 2012b.

LIMA, Aluísio Ferreira. A identidade como “problema” de pesquisa. **Estudos Contemporâneos da Subjetividade**, v. 2, p. 215-229, 2012c.

LIMA, Aluísio Ferreira. Consideraciones sobre la influencia y consecuencias del giro lingüístico en el pensamiento de Jürgen Habermas. **Alternativas en Psicología**, v. 26, p. 85-95, 2012d.

LIMA, Aluísio Ferreira de. História oral e narrativas de história de vida: a vida dos outros como material de pesquisa. In: Aluísio Ferreira de Lima; Nadir Lara Junior. (Org.). **Metodologias de Pesquisa em Psicologia Social Crítica**. 1ed. Porto Alegre: Sulina, 2014.

LIMA, Aluísio Ferreira de. **A Teoria Crítica de Jürgen Habermas**: cinco ensaios sobre linguagem, identidade e Psicologia Social (no prelo). 1. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

LIMA, Aluísio Ferreira de. Efeitos do diagnóstico e medicalização da vida: narrativas sobre coisas frágeis. In: **3o Fórum de Direitos Humanos e Saúde Mental, 2017, Florianópolis**. Anais do 3o Fórum de Direitos Humanos e Saúde Mental. Florianópolis: ABRASME, 2017. v. 1. p. 1-1.

LIMA, Aluísio Ferreira; CIAMPA, Antonio da Costa. Metamorfose humana em busca de emancipação: a identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica. In: Aluísio Ferreira de Lima. (Org.). **Psicologia Social Crítica: Paralaxes do Contemporâneo**. 1ed. Porto Alegre: Sulina, 2012, v. 1, p. 1130.

LIMA, Aluísio Ferreira ; CIAMPA, Antonio da Costa ; ALMEIDA, Juracy Armando Mariano. Psicologia Social como Psicologia Política? A proposta de Psicologia Social Crítica de Silvia Lane. **Revista Psicologia Política** (Impresso) , v. 9, p. 223-336, 2009.

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamaso. **Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico**: a pesquisa bibliográfica. **Rev. katálisis**, Florianópolis , v. 10, n. spe, p. 37-45, 2007 .

MEAD, George. Herbt. O Self. In, C. W. MORRIS. (Org.). **Mente, Self e Sociedade**. São Paulo: Ideias e Letras, 2010.

MORAES, Brígia da Silva Amaro Lelis. **Sobre o que transborda: narrativas de histórias de vida atravessadas pelo HIV e outras histórias**. 2017. 74f. Dissertação (mestrado) -Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2017.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Breve Apresentação. In: **Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana**. Marcos Nobre e Luiz Repa (org). Campinas, SP: Papirus, 2012a.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Introdução – Reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso. In: **Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana**. Marcos Nobre e Luiz Repa (org). Campinas, SP: Papirus, 2012b.

OLIVEIRA, Manfredo Araujo. **Antropologia Filosófica Contemporânea: Subjetividade e Inversão Teórica**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2012

OLIVEIRA, Manfredo Araujo. **Reviravolta lingüístico-pragmatica na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. Mundo da Vida: A Apropriação Habermasiana de Husserl e Wittgenstein. **Veritas** (Porto Alegre), PORTO ALEGRE, RS, v. 44, n.1, p. 133-146, 1999a.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. Mundo da Vida: Habermas, Mundo da Vida e a “terceira via” do moderno. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. **TRACTATUS ETHICO-POLITICUS**. 1. ed. PORTO ALEGRE: EDIPUCRS, 1999b.

PIZZI, Jovino. **O mundo da vida: Husserl e Habermas**. -Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

REY, Fernando Luis González. Encontro da psicologia social brasileira com a psicologia soviética. **Psicologia e Sociedade** (Impresso), v. 19, p. 57-61, 2007.

RUSH, Fred. Introdução. In: **Teoria Crítica**. Fred Rush, (org). Aparecida, SP: Ideiais & Letras, 2008.

SALVADOR, Ângelo Domingos. **Métodos e técnicas de pesquisa bibliográfica: elaboração de trabalhos científicos**. 10. ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Sulina, 1982.

SAWAIA, Baber Barihan. Teoria Laneana: a univocidade radical aliada à dialética-materialista na criação da psicologia social histórico-humana. **Psicologia e Sociedade**, v. 19, p. 81-89, 2007.

SAWAIA, Baber Barihan; COELHO, Maria Helena; JACÓ-VILELA, Ana Maria. A psicóloga da ação política. **Psicologia e Sociedade**, v. 19, p. 6-7, 2007.

SCHUTZ, Alfred. **Sobre fenomenologia e relações sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SCHUTZ, Alfred; LUCKMANN, Tomas. **Las estructuras del mundo de la vida**. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

SOUZA FILHO, José Alves; LIMA, Aluísio Ferreira; OLIVEIRA, Pedro Renan Santos; CIAMPA, Antonio da Costa. Inquietações com o Mundo da Vida nos programas teóricos de Husserl e Habermas. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. (no prelo), 2017a.

SOUZA FILHO, José Alves; LIMA, Aluísio Ferreira; OLIVEIRA, Pedro Renan Santos; CIAMPA, Antonio da Costa. O Mundo da Vida enquanto instância de significação. **Fractal: Revista de Psicologia**. (no prelo), 2017b.

SOUZA FILHO, José Alves; SANTOS, Beatriz Oliveira. O sintagma identidade-metamorfose-emacipação e suas relações com o mundo da vida. **Psicologia e Sociedade**. Edição Especial (no prelo), 2017.

STEIN, Ernildo. **As ilusões da transparência: dificuldades com os conceitos de mundo da vida**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2012.