

Cynthia Lins Hamlin\*

## UMA HERMENÊUTICA DAS CONVERSÇÕES INTERIORES: A NOÇÃO DE SUJEITO EM MARGARET ARCHER E EM HANS-GEORGE GADAMER

### RESUMO

O presente trabalho consiste em uma reflexão sobre a ontologia do sujeito implícita à teoria da agência de Margaret Archer. Com base nas vertentes mais individualistas do pragmatismo, Archer apropria-se da noção de conversações interiores a fim de destacar o caráter reflexivo e privado do self, revelando uma concepção de sujeito hiperreflexivo e autocentrado. A hermenêutica de Gadamer é apresentada como uma alternativa a esta ontologia. Argumento que sua teoria da interpretação repousa sobre uma concepção dialógica de sujeito cujas conversações interiores sublinham a centralidade das práticas na construção da subjetividade. Ao estabelecer que a (auto)compreensão depende de um encontro com a diferença e a alteridade, Gadamer, ao mesmo tempo que nega a autotransparência e o fechamento do sujeito, abre a possibilidade de (auto)consciência e reflexividade na agência humana.

Palavras-chave: Agência, Archer, Conversações Interiores, Gadamer, Reflexividade, Subjetividade.

### ABSTRACT

This paper consists in a reflection about the ontology of the subject implicit to the theory of agency of Margaret Archer. Based on pragmatism's more individualistic approaches, Archer appropriates the notion of internal conversations in order to emphasise the reflexive and private character of the self, thus revealing a hiperreflexive and self-centered conception of the subject. Gadamerian hermeneutics is presented as an alternative to this ontology. I argue here that his theory of interpretation

---

\*Professora Associada do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE. Seus principais livros incluem "Beyond Relativism" (Londres: Routledge, 2002 e 2012); "Spiegazione scientifica e Relativismo Culturale" (com Raymond Boudon and Enzo di Nuoscio. Roma: LUISS Edizione, 2000) e Sociologia: sua bússola para um novo mundo (com Robert Brym, John Lie, Remo Mutzenbert, Eliane Veras e Heraldo Souto Maior). Publicou em periódicos como o Journal Fur Psychologie, Sociological Theory, Revista Brasileira de Ciências Sociais, Dados, Revista de Estudos Feministas, Cadernos Pagu, Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social e Theory, Culture and Society (no prelo).



rests upon a dialogical conception of the subject whose internal conversations highlight the centrality of practices in the construction of subjectivity. In establishing that (self-) understanding depends on an encounter with difference and alterity, Gadamer, while denying self-transparency and self-enclosure, allows for (self-) consciousness and reflexivity in human agency.

Keywords: Agency, Archer, Internal Conversations, Gadamer, Reflexivity, Subjectivity.

#### RÉSUMÉ:

Ce travail est une réflexion a propos de l'ontologie du sujet contenue dans la théorie de l'agence de Margaret Archer. Fondée sur les courants plus individualistes du pragmatisme, Archer s'approprie la notion de "conversations intérieures" pour souligner le caractere réflexif et privé du "self", dévoilant une conception de sujet hiperréflexif et égocentrique. L'herméneutique de Gadamer est présenté comme une alternative a cette ontologie. Je propose que la théorie de l'interprétation de ce dernier soit ancré dans une conception dialogique de sujet, dont les conversations intérieures montrent la centralité des pratiques à la construction de la subjectivité. En établissant que l'auto-compréhension dépend d'une rencontre avec la différence et l'alterité, Gadamer nie toute possibilité d'autotransparence et de renfermement du sujet, en même temps, il ouvre la possibilite d'autoconscience et de réflexivité chez l'être humain.

Mots-clés: Agence, Archer, Conversations Intérieures, Gadamer, Réflexivité, Subjectivité.

Cynthia Lins Hamlin

## UMA HERMENÊUTICA DAS CONVERSACÕES INTERIORES: A NOÇÃO DE SUJEITO EM MARGARET ARCHER E EM HANS-GEORGE GADAMER

### Introdução

A agência humana tem se revelado intratável na teoria social. Parte do problema diz respeito à dificuldade de se conceber o ser humano sem apelar para uma das alternativas igualmente redutoras de um ente completamente autônomo, racional e ahistórico, ou totalmente determinado por suas circunstâncias. De um ego transcendental que constitui o fundamento e a causa de toda ordem à subjetividade como puro efeito das estruturas<sup>2</sup>, toda teoria social pressupõe e/ou busca construir uma concepção desse agente, seja sob a denominação de self, ego, espírito, sujeito, ator, pessoa, indivíduo ou agente moral.

1 Este artigo é fruto de um Estágio Sênior financiado pela Capes (proc. 1314-12-2) no Centro de Ontologia Social na École Polytechnique Fédérale de Lausanne, Suíça, entre setembro de 2012 e agosto de 2013. Agradeço a Margaret Archer, Frédéric Vandenberghe, Kate Forbes-Pitt, Silke Weber, Artur Perrusi, William Outhwaite, Thomas Leithauser, Gabriel Peters e Ricardo Antunes pelas inúmeras sugestões e críticas.

2 Obviamente que uma teoria que concebe o ser humano dessa forma só pode ser considerada uma teoria da agência humana no sentido estritamente negativo. O impasse estruturalista reside justamente no fato de que, ao rejeitar uma teoria da mudança com base no sujeito transcendental e reconceitualizar a subjetividade como puro efeito estrutural, o que se tem é uma essencialização ou eternização das estruturas, e as práticas humanas não fazem mais do que reproduzi-las (Hudson, 2006).



Independente da terminologia utilizada, o que está em jogo na agência humana é uma concepção de ser humano capaz de gerar mudanças em si mesmo e na ordem sociocultural. Uma primeira aproximação do problema pode ser feita a partir da distinção entre teorias das práticas e teorias da ação (cf. Reckwitz, 2002). Como em todas as distinções analíticas, há uma sobreposição considerável entre os autores assim classificados, mas existem diferenças significativas em suas concepções de agência devido à ênfase em elementos tácitos, implícitos ou inconscientes, por um lado, e conscientes, intencionais ou refletidos, por outro. Assim, enquanto uma teoria das práticas sociais diz respeito fundamentalmente à organização simbólica da vida social e seus efeitos sobre as formas rotinizadas nas quais ‘os corpos se movem, os sujeitos são tratados, as coisas são descritas e o mundo é compreendido’ (Ibid.: 250), as teorias da ação dizem respeito aos significados subjetivos que são tratados como motivos, razões ou causas de todo fazer humano. Entre as primeiras encontram-se aqueles autores mais diretamente influenciados pelas viradas cultural e linguística, como é o caso de Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, o último Foucault, Charles Taylor; entre as segundas, Colin Campbell e Margaret Archer que, ainda que considerem a importância da linguagem e da cultura, tendem a enfatizar o papel da ‘linguagem auto-dirigida’ (Campbell, 1998: 136) ou das ‘conversações interiores’ como elementos causais da ação individual.

Essa distinção está intimamente relacionada aos diferentes elementos mobilizados na crítica à metafísica do sujeito que informou a filosofia moderna e, por derivação, as ciências sociais. Em termos etimológicos, a noção de sujeito remonta à tradução latina (*subiectum* ou *substantia*) do grego *hypokeimenon*: aquilo que permanece igual à medida que constitui o substrato de toda mudança. Sua conotação moderna surge com o *cogito me cogitare* de Descartes, algo que assume primazia epistêmica dado que resiste a toda dúvida (Gadamer, 2000: 276-77). O resultado é uma teoria do conhecimento que opõe de forma excludente sujeito e objeto, mente e mundo, interior e exterior, ao postular duas ontologias incomensuráveis: a dos seres

extensos, divisíveis, analisáveis, determinados e cognoscíveis *versus* a dos seres pensantes, livres, indivisíveis e incognoscíveis. O sujeito passa, então, a ser concebido como uma mente autossuficiente que se relaciona com os objetos do mundo por meio de estados mentais internos que, de alguma forma, representam, mas não dependem desses objetos (Dreyfus, 2004). A centralidade desse sujeito é ainda reforçada por Kant, que ao reconhecer a importância da subjetividade no processo de síntese da percepção, faz com que o pensar sobre o próprio pensamento, a reflexividade, assuma primazia em relação ao voltar-se diretamente a um objeto. Assim, a concepção moderna de sujeito passa a ser identificada com as noções de autorreferência, reflexividade, ipseidade (Gadamer, 2000: 278).

Mas se Kant é co-responsável pela centralidade conferida ao sujeito com sua ênfase na epistemologia, ele também introduz um paradoxo que se configura central nos estudos históricos e, mais tarde, nas ciências sociais: nós, seres humanos, somos determinados por leis, mas, ao contrário das leis que regem a natureza, as primeiras devem ser concebidas como razões auto-impostas (leis morais) (Kant, 1995). O paradoxo consiste no fato de que a vontade requer a razão para impor qualquer razão sobre si mesma e, neste sentido, a primeira razão não pode ser autoimposta, mas requer outra razão para sua imposição, *ad infinitum* (Pinkard, 2004: 204). Isso, por seu turno, leva a um questionamento do sujeito como substrato da história (e de si mesmo), algo que, como ficará claro mais adiante, tem início com o deslocamento da epistemologia em direção à estética, conforme iniciado pela tradição romântica, particularmente ao estabelecer o papel da cultura e da linguagem no pensamento (Taylor, 1985). O desenvolvimento dessa crítica, culminando no decreto da morte do sujeito com o estruturalismo e o pós-modernismo, levou Alain Touraine (2005) a definir a história das ciências como a eliminação paulatina daquele conceito. Mas aquilo que parecia morto revela uma grande resiliência, ainda que sob uma roupagem inteiramente nova. Mesmo as vertentes construtivistas mais radicais, como é o caso do pós-estruturalismo, têm enfatizado a necessidade

da incorporação de uma concepção de sujeito que, nos termos de Badiou (2004), não o identifique com tudo o mais que é reconhecido em uma determinada ontologia<sup>3</sup>.

De um ponto de vista mais estritamente sociológico, autores como Margaret Archer, Luc Boltanski, Laurent Thévenot, Axel Honneth, Hans Joas, Jeffrey Alexander, Randall Collins, Bruno Latour, Bernard Lahire e Alain Caillé parecem compartilhar um projeto pós-bourdieu-siano difuso em torno de uma sociologia crítica ou reflexiva que reitera a importância do ator (Vandenberghe, 2012). Nesse projeto, a rejeição à metafísica do sujeito é associada à busca de uma concepção de agência que incorpore elementos como resistência e mudança, mas as diferentes teorias evidenciam uma tensão entre a subjetividade concebida primordialmente como efeito ou como causa de elementos culturais e sociais, conseqüentemente, com foco nas práticas ou na ação.

A abordagem morfogenética de Margaret Archer ilustra particularmente bem essa tensão: se, por um lado, a autora desenvolve uma teoria da socialização com ênfase na ideia de prática, por outro, sua teoria da agência foca a dimensão reflexiva do ator social, frequentemente em detrimento dos elementos tácitos e 'prerreflexivos' do comportamento humano. Não por acaso, diversas tentativas de síntese entre seu conceito de reflexividade e o conceito bourdieano de *habitus* tem sido propostas (cf. Sweetman, 2003; Sayer, 2005; Adams, 2006; Elder-Vass, 2007; Mouzelis, 2008; Burkitt, 2012). De uma perspectiva ligeiramente distinta, Frédéric Vandenberghe (2012; 2014) procura enfatizar o pa-

---

3 Essa identificação pode ser percebida nas discussões de Bourdieu sobre estética. Em uma formulação típica de seus momentos mais estruturalistas, Bourdieu (1993: 98-99) afirma que 'o sujeito que origina uma obra de arte não é nem o artista individual – a causa aparente – nem um grupo social ... [m]as o campo de produção artística como um todo [...]. Assim, o sujeito de uma obra é o *habitus* em relação com uma "posição", isto é, com um campo'. Tentativas de se transcender essa identificação foram feitas não só pelo próprio Bourdieu - por exemplo, ao argumentar que em determinadas situações de ruptura entre o *habitus* e o campo outros princípios de produção das práticas, como o pensamento consciente e racional, podem se manifestar (Bourdieu, 1990: 108) – mas também por pós-estruturalistas como Ernesto Laclau e Judith Butler. Para uma discussão sobre as concepções de sujeito de Laclau e Butler, ver, respectivamente, Hudson (2006) e McNay (1999).

pel da linguagem e da cultura na concepção de agência de Archer por meio de uma releitura de suas influências pragmatistas e da introdução da hermenêutica Gadameriana. Até o momento, entretanto, Vandenberghe tem se limitado à indicação da importância da hermenêutica filosófica num projeto como esse, concentrando-se em uma crítica à leitura archeriana do pragmatismo. Meu propósito aqui é dar continuidade à dimensão hermenêutica do que poderia ser definido como uma crítica à ontologia do sujeito de Archer. Neste sentido, descreverei em linhas gerais a abordagem morfogenética, sua concepção de sujeito e os problemas que tal ontologia coloca. Em seguida, apresentarei a hermenêutica de Gadamer como uma ontologia alternativa que, ao conceber a prática como condição *sine qua non* da reflexividade, possibilita superar alguns dos problemas da teoria archeriana.

## Morfogênese e reflexividade

Desde o final dos anos de 1970 Archer vem desenvolvendo uma abordagem original para o que Dahrendorf denominou ‘o fato ve-atório da sociedade’: o de que as pessoas moldam a sociedade ao mesmo tempo que são moldadas por ela no processo de modificá-la (morfogênese) ou reproduzi-la (morfofostase), individual ou coletivamente (Archer, 1995). Ao lado de autores como Giddens, de cuja teoria da estruturação efetuou uma forte crítica<sup>4</sup>, elegeu a relação agência-estrutura<sup>5</sup> como um dos principais problemas da teoria so-

4 Essa crítica, que mais tarde também é estendida a Bourdieu e a Ulrich Beck, refere-se ao que Archer denomina de ‘conflação central’. Grosso modo, o termo diz respeito à não-separação entre agência, estrutura e cultura devido a uma ontologia da praxis que não reconhece a autonomia ou os diferentes poderes causais de cada uma dessas ordens. Sua própria abordagem pressupõe, em vez disso, um dualismo analítico segundo o qual é possível separar a influência relativa de cada uma delas ao se introduzir uma perspectiva temporal e causal (cf. Archer, 1995; 2012).

5 Embora Archer continue a falar do debate agência/estrutura como fundante de sua teoria, é possível perceber o quanto este é cada vez mais caracterizado em termos de uma oposição às abordagens construtivistas. A este respeito, ver suas críticas do ‘homem da modernidade’ e do ‘ser da sociedade’ como os ‘fundamentos’ das concepções de agência humana na modernidade e na pós-modernidade (Archer, 2000).

cial, um problema que, para ela, é parte de uma questão mais ampla: em que medida a sociologia deve endossar uma ontologia estratificada segundo a qual estruturas e as pessoas consistem em tipos distintos de agentes, com propriedades e poderes também distintos e irredutíveis. Ao aplicar os princípios do realismo crítico à sua teoria, a autora considera que tanto a cultura quanto a estrutura social devem ser concebidas como fenômenos objetivos, relativamente independentes das representações dos indivíduos contemporâneos, e cujas propriedades sistêmicas são acionadas, elaboradas e modificadas nas interações entre indivíduos e grupos<sup>6</sup>.

No pólo da agência, seu *Being Human* (2000) pode ser considerado não apenas uma forma de resistência ao ‘imperialismo sociológico’ e sua tendência de representar os seres humanos em termos exclusivamente sociais, mas também daquelas vertentes pós-modernas que os consideram uma mera posição no discurso (cf. Laclau e Mouffe, 1985). Em oposição a isso, seu agente humano é definido a partir da noção de subjetividade, compreendida como uma propriedade ou poder causal específico: a reflexividade. A reflexividade, concebida como uma conversação interior que ocorre privadamente em nossas mentes, é o que nos permite deliberarmos acerca da relação entre nossas circunstâncias objetivas (estrutura social e cultura) e o conjunto de preocupações que, com base nos trabalhos de Charles Taylor e Harry Frankfurt, nos torna seres humanos únicos. Essas preocupações, à medida que são intencionalmente consideradas, tornam-se projetos que orientam os cursos de ação individuais, ativando ou restringindo os poderes causais das estruturas.

Os mecanismos por meio dos quais as estruturas sociais são mediadas pela agência humana são estabelecidos em *Structure, Agency and the Internal Conversation* (2003). Nessa obra, Archer desenvolve uma tipologia básica e não exaustiva dos tipos reflexivos: reflexivos

---

6 Essa ontologia, apresentada em dois livros principais (*Culture and Agency*, de 1988, e *Realist Social Theory*, de 1995), baseia-se no realismo crítico de Roy Bhaskar. Para introduções, em português, ao realismo crítico, remeto a Hamlin, 2000 e a Vandenberghe, 2010.

comunicativos, reflexivos autônomos, metarreflexivos e reflexivos fraturados<sup>7</sup>. Por meio de diferentes formas de reflexividade, os agentes humanos examinam suas preocupações pessoais a partir de suas circunstâncias e avaliam suas circunstâncias a partir de suas preocupações, estabelecendo assim o papel da reflexividade na mediação entre propriedades e poderes subjetivos e objetivos.

Para a autora, os diferentes tipos de reflexividade não geram as mesmas consequências em termos internos (individuais) e externos (sociais), reforçando sua tese de que estruturas e agentes não podem ser reduzidos uns aos outros. Em *Making Our Way Through the World* (2007), ao investigar a relação entre diferentes práticas reflexivas e padrões individuais de mobilidade social, Archer argumenta que a reflexividade comunicativa é internamente associada à imobilidade social, a reflexividade autônoma à mobilidade ascendente e a metarreflexividade à volatilidade social ou à mobilidade lateral. Externamente, os reflexivos comunicativos contribuem para a estabilidade social e para a integração; os reflexivos autônomos para o aumento da 'produtividade social'; os metarreflexivos, para o desenvolvimento de valores contraculturais que desafiam a comodificação e burocratização das relações humanas.

---

7 De forma resumida, reflexivos comunicativos caracterizam-se pela transposição quase que imediata das conversações interiores para o plano das conversações interpessoais. É uma espécie de 'pensar em voz alta' e suas preocupações centrais dizem respeito às suas relações com outras pessoas. Os reflexivos autônomos tendem a ser pensadores independentes cujas reflexões são orientadas para objetivos ligados à ordem prática, sobretudo relativas ao mundo do trabalho. Embora às vezes caracterizados como tipicamente modernos e orientados por uma razão de tipo instrumental, outras vezes são, paradoxalmente, caracterizados em termos de ações habituais que geram uma grande continuidade contextual dado que os fins de suas ações não são questionados. Metarreflexivos, por seu turno, são pensadores críticos que refletem exaustivamente sobre suas preocupações últimas e sobre a ordem social. Reflexivos fraturados, conforme enfatizado em seus últimos trabalhos, referem-se aqueles atores que, por razões distintas, mas particularmente devido ao 'excesso' de possibilidades que caracterizam as sociedades contemporâneas, não conseguem estabelecer uma reflexão sistemática entre suas circunstâncias objetivas e seus projetos pessoais. Embora Archer refira-se a 'tipos reflexivos', ela enfatiza que não se trata de tipos psicológicos, já que um mesmo indivíduo pode, num espaço de tempo relativamente curto, passar de um modo a outro de reflexividade, dependendo das circunstâncias e de suas preocupações momentâneas (comunicação pessoal da autora).

Em seus trabalhos mais recentes, a ênfase muda de uma *abordagem* para uma *sociedade* morfogenética. *The Reflexive Imperative in Late Modernity* (2012) consiste na defesa da ideia de que ‘o imperativo de ser reflexivo está se tornando categórico para todos, embora se manifeste apenas nas partes mais desenvolvidas do mundo’ (Archer, 2012: 1). Mas se essa formulação sugere que o que foi anteriormente definido como uma propriedade humana geral passou a ser concebido como uma propriedade sistêmica, essa ideia é (em parte) relativizada pela crítica ao conceito de reflexividade de autores como Giddens e Beck, particularmente a de que a reflexividade é uma propriedade subjetiva e não sistêmica (cf. Archer 2010). Para Archer, a ‘extensividade segundo a qual a reflexividade é praticada pelos sujeitos sociais aumenta proporcionalmente à medida que a morfogênese (em oposição à morfostase) social e cultural se impõem sobre eles’ (Archer 2012: 7). Essa ideia de ‘extensividade’ é por vezes associada ao aumento de um tipo específico de reflexividade (a metarreflexividade); outras, a um processo de substituição paulatina do *habitus* (frequentemente associado à ideia de comportamento tradicional) pela reflexividade *tout court*. Incidentemente, isso explica sua resistência às diversas tentativas de síntese entre os dois conceitos: ao substituir a ‘descontinuidade contextual’ que caracterizaria a modernidade pela ‘incongruência contextual’ das sociedades europeias contemporâneas o *habitus* teria se tornado cada vez menos relevante para a agência humana<sup>8</sup>.

---

8 Não é meu propósito aqui efetuar uma crítica ao evolucionismo implícito a tal análise, mas vale a pena salientar que esta obra apresenta alguns problemas metodológicos. Sua amostra (voluntária) consiste em alunos do primeiro ano do curso de sociologia da Universidade de Warwick. Isso, por si só, já representa um viés em relação ao tipo de reflexividade que se pretende generalizar: a maior frequência de metarreflexivos pode estar relacionada tanto à faixa etária dos alunos, quanto ao tipo de preocupação que caracteriza estudantes de sociologia. Essa amostra é ocasionalmente comparada a uma outra, também não representativa, da cidade de Coventry (cf. Archer 2007a). O uso de técnicas de estatística inferencial para extrair conclusões das duas amostras coloca algumas limitações à sua tese sobre o aumento da metareflexividade, ainda que em diversas passagens a autora insista no caráter não-generalizável de sua análise. Neste caso, permanece a questão: por que o uso de técnicas de estatística inferencial? A escolha é particularmente estranha se consideramos que a tese da ‘incongruência contextual’ das sociedades contemporâneas é estabelecida teoricamente por meio da constatação empírica de sua grande diversidade étnica e cultural.

Dada esta caracterização geral da teoria de Archer, vejamos, mais detidamente, sua caracterização do agente humano e em que medida ela transcende alguns dos problemas decorrentes do dualismo cartesiano. Resistir ao dualismo significa, em termos archerianos, resistir às diversas formas de reducionismo e conflacionismo (ou ‘redução central’) que caracterizaram o debate agência/estrutura (Archer, 1995); em outros termos, reconhecer a interrelação e, portanto, a diferença, entre os poderes (causais) e propriedades dos agentes humanos e os poderes e propriedades do ambiente (natural e sociocultural) nos quais as práticas humanas são desempenhadas. São justamente esses ‘poderes causais’ do agente humano que ela busca estabelecer a partir da noção de reflexividade e que definem sua ontologia do sujeito.

### Reflexividade: o sujeito como objeto de si mesmo

Como sugerido anteriormente, a reflexividade importa para Archer porque é por meio dela que ocorrem as influências condicionais dos fatores estruturais e culturais sobre os cursos de ação, que atuam como restritivos ou facilitadores em relação aos planos dos sujeitos. Reflexividade é definido por ela num sentido bastante amplo: ‘o exercício regular da habilidade mental, compartilhada por todas as pessoas (normais) de considerarem a si mesmas em relação aos seus contextos (sociais) e vice-versa’ (Archer, 2007b). Essa definição pressupõe a existência de um domínio mental privado, relativo àquelas atividades das quais o sujeito tem consciência. A deliberação reflexiva consiste em um exercício (auto)crítico no qual desejos, crenças, emoções etc. são submetidos a escrutínio por meio de atividades mentais como planejar, ruminar, imaginar, decidir, ensaiar, reviver, estabelecer prioridades, estabelecer diálogos imaginários, calcular, esclarecer etc., podendo levar a um autoconhecimento (falível e sujeito às armadilhas do inconsciente) relativo ao que fazer, ao que pensar e ao que dizer. Esta capacidade, por sua vez, depende da emergência de um sentido de self (definido em termos bastante convencionais, i.e., como a continuidade da consciência).

Nosso sentido de self difere de nossa identidade pessoal, sendo não apenas universal, mas também algo que compartilhamos com os animais superiores, que têm noções de suas formas e limites corporais, conseguem diferenciar entre eles próprios e outros objetos e detêm intencionalidade (no sentido fenomenológico). Isso significa que o sentido de self é pressocial e prelinguístico, dependendo, conforme sua leitura de Merleau-Ponty, dos encontros entre nossos corpos e o ambiente, pois é a partir deles que naturalmente aprendemos a distinguir entre objeto/objeto, sujeito/objeto e sujeito/sujeito. Há, neste sentido, uma primazia da prática em relação à linguagem na forma como aprendemos a nos diferenciar de outros objetos ou, nos termos de Piaget, em nosso ‘descolamento referencial’ de outros objetos (Archer 2000a: 60), tornando a distinção sujeito/objeto central à ideia de reflexividade.

A primazia da prática em relação à linguagem deve ser entendida como uma oposição a diversos tipos de construtivismo. Em suas palavras, defender a primazia da prática significa ‘tornar as práticas incorporadas dos seres humanos no mundo mais importantes do que suas relações sociais para a emergência do sentido de self [...] e para o desenvolvimento de suas propriedades e poderes, ou seja, reflexividade’ (Archer, 2000b: 121). Sem um sentido de self os seres humanos não podem desenvolver sua identidade pessoal, definida a partir das coisas com as quais nos importamos e que nos torna seres humanos únicos; sem uma identidade pessoal, não podemos desenvolver uma identidade social, definida como a personalização dos papéis sociais, uma espécie de alinhamento entre nossas preocupações individuais e nosso ambiente social (Archer, 2007). É essa tripla dimensão que constitui o sujeito archeriano.

De um ponto de vista ontológico, os seres humanos consistem em um tipo de ser que Taylor (1985) caracterizou como ‘avaliadores fortes’, diferindo de outros animais por termos a capacidade de conferir significado às três ordens que, em mais uma distinção analítica central à teoria da agência em questão, compõem a realidade humana: a natural, a prática e a social. As diferentes situações colocadas pelas

três ordens assumem distintos ‘aspectos de significância’ para nós, fazendo emergir emoções relacionadas ao nosso bem-estar físico, na ordem natural, à nossa competência performativa, na ordem prática, e à nossa autoestima, na ordem social (Archer, 2003). Dado que precisamos estabelecer práticas consideradas satisfatórias em cada uma das três ordens, devemos definir quais as nossas ‘preocupações últimas’ (o que é mais importante para nós) e como nossas outras preocupações subordinam-se e acomodam-se a elas. Ocorre, no entanto, que essas ‘avaliações fortes’ requerem uma reflexão articulada sob a forma de narrativas, e é aí que a dimensão social (‘discursiva’, nos termos de Archer) adquire uma importância central no estabelecimento de um *modus vivendi* único e verdadeiramente subjetivo. O autocohecimento é, assim, algo que produzimos interna e dialogicamente: ‘uma realização, não uma descoberta’ (Ibid: 102). A fim de dar conta da estrutura interna dessas narrativas Archer recorre à tradição pragmatista. Vejamos.

De uma perspectiva da filosofia da mente, o principal problema da reflexividade é como conhecer nossos próprios pensamentos. Para retomar nossa problemática inicial, o famoso dualismo cartesiano chega a um impasse quando Kant reconhece que a introspecção como forma de (auto)conhecimento pressupõe uma cisão no self segundo a qual somos, simultaneamente, sujeitos e objetos. Diante desse impasse, as tentativas de se construir o conhecimento com base na introspecção foram progressivamente abandonadas. Nega-se que os sujeitos possuam qualquer privilégio epistêmico em relação às suas próprias mentes e conteúdos mentais passaram a ser tratados como meros epifenômenos.

Para Archer, no entanto, existe um substituto para a noção de introspecção que nos possibilita pensar sobre o sujeito como alguém que tem uma vida interior privada e extremamente rica, cuja compreensão é fundamental para o entendimento da agência. O que está pressuposto na noção de introspecção (*intra spectare*, ou ‘olhar para dentro’) é que aquele que observa é o mesmo que é observado. É com base na rejeição do autoconhecimento fundamentado no metafórico

‘olho interior’ da introspecção que Archer desenvolve seu conceito de reflexividade como a ‘conversação interior’ que ocorre privadamente em nossas mentes. A partir de uma releitura de pragmatistas como James, Peirce e Mead, fundamentada sobretudo nos trabalhos de Norbert Wiley e de Vincent Colapietro, Archer substitui o modelo de conhecimento baseado na visão por um que enfatiza a audição e a fala.

A importância que Archer atribui a James refere-se ao abandono progressivo da visão em favor da audição em suas tentativas de lidar com aquilo que ele considera o aspecto mais central de nossa vida mental: o pensamento. Os pensamentos particulares (subjetivos) devem ser distinguidos de ideias abstratas, que fazem parte do domínio público (como uma teoria, por exemplo). Neste sentido, todo pensamento tem uma ontologia baseada na primeira pessoa: ‘todo pensamento é parte de uma consciência pessoal’ (James apud Archer 2003: 59). Algumas das intuições de James são complementadas pela semiótica de Peirce. Ao enfatizar a realidade (objetiva) dos signos, que são essencialmente públicos ou coletivos, o pensamento, que é nada mais do que um conjunto articulado de signos, passa a ser concebido como algo privado, mas que faz uso de meios públicos. Além disso, Pierce retoma a ideia da ‘fala silenciosa’ de Platão: ‘O pensamento [...] é a fala silenciosa da alma consigo mesma. [...] Da proposição que todo pensamento é um signo, segue que todo pensamento deve se referir a um outro pensamento, deve determinar um outro, dado que essa é a essência do signo’ (Peirce apud Short, 2007:34). Esta ideia introduz a questão da sequencialidade do pensamento que, assim como o diálogo, envolve uma alternância entre as falas e implica uma ‘escuta’, eliminando assim o problema de uma consciência dividida. A alternância, por seu turno, implica a capacidade do sujeito de se projetar no tempo, o que possibilita conceber o pensamento como um diálogo interior entre diferentes ‘fases’ do ego.

Na linguagem da semiótica essas ‘fases’ são definidas em termos de um esquema tripartite que envolve um ‘objeto’ (ou um referente), um ‘signo’ (que representa o objeto em termos de algo diferente) e um ‘intérprete’ (aquele sobre o qual um efeito é exercido). Embora

reconheça que Peirce nunca utilizou esses termos, Archer apoia-se na síntese entre este e Mead efetuada por Norbert Wiley (1994) e traduz o esquema em termos de um 'Mim' (objeto), o 'Eu' presente (signo) e um 'Você' futuro como um intérprete. Existem, entretanto, algumas diferenças significativas entre o esquema de Wiley e o da própria Archer. De acordo com sua leitura de Wiley, o Mim equivale ao que Peirce chama de 'self crítico' e representa um resumo do passado, o ponto final de ciclos semióticos anteriores ou um conjunto de hábitos ou disposições do sujeito que o levam a responder de uma maneira particular a determinadas circunstâncias. O Eu representa uma fonte de criatividade e inovação (ele é o único capaz de ação, já que se encontra no presente) e refere-se a poderes de transformação que se manifestam como resposta aos problemas colocados pelo ambiente sociocultural. São, neste sentido, as contingências dos sistemas sociais e culturais que, por seu caráter essencialmente aberto, possibilitam a reflexividade e a ação humana. O Você, por seu turno, diz respeito à projeção de nossos *selves* no futuro em função dos problemas colocados ao Eu. À medida que este Você é delineado a partir de um conjunto de possibilidades de *selves* futuros, ele torna-se o Eu do presente. De acordo com Archer, a conversação interior envolve, então, dois momentos, analiticamente separados: o primeiro diz respeito à relação entre o Eu e o Mim (como quando nos damos conta de que nossas formas rotineiras de agir não mais nos permitem 'prosseguir' no fluxo de nossas ações e tentamos nos convencer que deveríamos adotar um curso de ação alternativo); o segundo momento envolve uma conversação entre o Eu e o Você (como quando usamos nossa imaginação para projetarmos como seria se fôssemos ou agíssemos de outra forma).

De acordo com Wiley, entretanto, enquanto a distinção Eu-Mim apoia-se em Mead, a distinção Eu-Você apoia-se em Peirce. Mais especificamente, 'quando o Eu fala, tem dois objetos: o objeto direto ou o Você, e o objeto reflexivo ou Mim. Peirce viu apenas o objeto direto e a conversação correspondente Eu-Você. Mead viu apenas o objeto reflexivo e a conversação Eu-Mim' e é justamente uma síntese entre essas duas posições que seu esquema traduz (Wiley, 1994: 43).

Mais importante, Wiley não identifica o ‘self crítico’ ao Mim de Mead (compromissado e fundido com o outro generalizado<sup>9</sup>), mas ao Você. O que ele afirma, entretanto, é que, contrariamente à interpretação de Archer de que o Você corresponde meramente a uma projeção do self no futuro (embora possa ser isso também), o Você é ‘uma pessoa frouxamente compactada’, ‘o círculo social de alguém’ (Peirce apud Wiley, 1994: 43), estabelecendo um paralelo entre o Mim e o Você ao enfatizar a dimensão social dos dois conceitos. E é justamente essa dimensão social do self que Archer minimiza, seja em seu comentário lacônico de que o ‘Mim de Peirce, como a consciência pessoal que é regularmente consultada, é ... muito diferente do Mim de Mead, o “outro generalizado” que fornece os guias de ação da sociedade’ (Archer, 2003: 73), seja em sua redução do Você a uma projeção do self.

Sua leitura do pragmatismo finda por revelar uma concepção de self muito mais próxima da de James do que das de Peirce e Mead. Como afirma Vincent Colapietro (incidentemente, uma das fontes de Archer), embora Peirce reconheça ‘uma dimensão privada da consciência humana, essa dimensão não possui nem a importância nem o escopo que James lhe atribui’ (Colapietro, 1989: 61). O mesmo pode ser dito em relação a Mead, não apenas dada a importância do outro generalizado em seu conceito de self, mas por considerar que o processo de abstração envolvido na conversação interior não pode ser sustentado indefinidamente: ‘na inteligência reflexiva, pensa-se para agir, e para agir exclusivamente de forma que essa ação permaneça como parte de um processo social’ (Mead, 1934: 141). Considerar a ação como parte de um processo social implica, em alguns casos, práticas nas quais existe uma fusão do Eu e do Mim, conforme descrito por ele em experiências religiosas, patrióticas, de trabalho em equipe, assim como estéticas (Ibid: 273-81). Essas experiências apontam para tipos de práticas baseados em uma indiferenciação do self, que

---

9 Em uma obra mais recente Wiley (2010: 19) define o mim de Mead não apenas em termos do outro generalizado, mas de hábitos, memória, interface com o corpo e auto-concepção.

não mais se caracteriza pela auto-consciência e pela distinção sujeito-objeto, mas pela consciência (de algo) e, em casos extremos (como no êxtase), numa fusão entre o Eu e o outro generalizado. De fato, elas reiteram um dos princípios centrais do pragmatismo: a ideia de que tanto nossa percepção do mundo como nossas ações estão ancoradas em crenças não-refletidas e em hábitos bem-sucedidos que só são questionados em situações problemáticas.

À medida que a prática perde espaço na teoria de Archer, a distinção entre as três ordens da realidade assume um caráter excessivamente rígido, como se nossa compreensão do mundo natural não fosse culturalmente informada e, simetricamente, como se ações deliberativamente informadas não pressupusessem algum tipo de prática não refletida. Se isso, por um lado, retira a importância da linguagem em nossa relação com o mundo natural, por outro, termina por reduzir o mundo social a uma dimensão puramente linguística ou, em seus próprios termos, ‘discursiva’. Isso gera um paradoxo interessante em sua obra: ao passo que as conversações interiores buscam atribuir significado às três ordens da realidade, elas acabam tendo apenas o próprio sujeito como objeto, o que dá margem não apenas um sujeito hiperreflexivo e auto-centrado, mas a à impossibilidade de compreendermos o mundo (e nós mesmos) por meio de nossas práticas.

Parte do problema parece derivar de uma disjunção entre uma concepção de prática como uma relação quase imediata entre os nossos corpos e o ambiente, por um lado, e da compreensão como um método ou como o resultado de uma reflexão crítica (cf. Archer 2007b). A questão é que, como enfatiza Merleau-Ponty, ainda que nossa relação inicial com o mundo se dê a partir de nossos corpos, ‘desde o início, o campo da criança não é somente um campo de objetos, já é um campo de seres’ (Merleau-Ponty, 1990: 279). Desde o início, já é um campo de linguagem, logo, de simbolização. Mas dado que Archer concebe a cultura em termos de relações lógicas entre ideias, não de uma perspectiva simbólica, não parece casual que sua leitura de Merleau-Ponty desconsidere a dimensão linguística que caracteriza o

mundo da vida. Na tradição fenomenológica da qual Merleau-Ponty faz parte, nunca estamos imersos apenas em um ambiente, mas em um 'mundo' - um mundo que se distingue do ambiente justamente por ser possível para nós pela linguagem (Gadamer, 1998). E se essa indiferenciação relativa entre as dimensões social, prática e natural já estão presentes no campo da criança, em seres humanos adultos ela é ainda mais evidente.

Neste sentido, é justamente uma filosofia da linguagem - com sua ênfase no significado como elemento constitutivo da existência humana, e não como resultado do ato reflexivo da interpretação - que torna possível romper com o determinismo linguístico e relacionar uma dimensão prática (no sentido anteriormente definido) e uma dimensão reflexiva da agência humana. É essa relação que pretendo desenvolver ao apresentar a hermenêutica de Gadamer como uma alternativa à ontologia do sujeito de Archer. Mas tratar a hermenêutica gadameriana como uma 'ontologia do sujeito' requer uma leitura particular que enfatize sua teoria da interpretação como abrindo a possibilidade de uma concepção dialógica do sujeito<sup>10</sup> que sublinhe a centralidade das práticas humanas na construção da subjetividade. É isso que pretendo enfatizar aqui ao caracterizar sua concepção de 'pessoa' em termos de um 'sujeito extático': um sujeito cultural, histórica e linguisticamente embasado (Huntington, 1998), mas que não pode ser reduzido a nenhum desses elementos. Ao estabelecer que a (auto)compreensão depende de um encontro com a diferença e a alteridade, Gadamer, ao mesmo tempo que nega qualquer ideia de autotransparência ou de fechamento do sujeito, abre a possibilidade de (auto)consciência e reflexividade na agência humana. Isso é particularmente promissor para o desenvolvimento de uma teoria da agência sensível à criatividade e à mudança que não perca de vista os horizontes sócio-culturais que a tornam possível.

---

10 Embora utilize os termos sujeito e subjetividade ao longo de sua obra, Gadamer prefere o termo 'pessoa' a fim de evitar as aporias da metafísica do sujeito. Atribuir a Gadamer uma 'ontologia do sujeito' não significa perder de vista sua crítica à chamada metafísica do sujeito.

## O 'sujeito extático' da hermenêutica gadameriana

Ao criticar redução da hermenêutica a um método para a apreensão dos significados subjetivos que supostamente estariam na origem dos produtos culturais e dos eventos históricos, Gadamer nos oferece uma teoria da 'práxis da compreensão' que, com base na fenomenologia de Heidegger, concebe o ser humano como um tipo de ser cuja existência é um problema para si, que busca compreender sua própria existência e, neste processo, se transforma constantemente.

De acordo com essa abordagem, a compreensão (*Verstehen*) é tanto uma habilidade prática como uma habilidade cognitiva. Alguém que compreende algo é alguém versado em alguma coisa, é capaz de reconhecê-la. Pode-se compreender um texto (interpretá-lo, perceber conexões, extrair conclusões), o funcionamento de uma máquina (saber como operá-la) ou um ofício (saber desempenhá-lo). Todas essas formas de compreensão são, em última instância, uma forma de auto-compreensão, isto é, um 'projetar-se sobre suas possibilidades', um saber como proceder (Gadamer, 2006: 250-51). Isso significa que ela não pode ser identificada a um método da ciência moderna, cuja noção de prática foi reduzida à de tecnologia e, a de experiência, a experimento.

Em seu ideal perfeito a práxis diz respeito ao uso consciente do know-how e do conhecimento humanos orientados para a ação. Seu significado consiste naquilo que Aristóteles se referia como fronesse: um tipo de conhecimento prático (em contraposição a teórico), dirigido à situação concreta que, diferentemente do 'juízo', não busca simplesmente subsumir os casos individuais a categorias universais, mas também submetê-los a um controle moral a fim de que a coisa certa possa resultar (Gadamer, 2006). Neste sentido, ela está mais próxima da ideia de sabedoria, que além de caracterizar a capacidade de ação correta em 'contextos de descontinuidade' (Archer, 2012), é também uma virtude moral que requer autodeliberação: algo que diz respeito 'não apenas à descoberta inteligente e habilidosa dos meios para se alcançar determinadas tarefas, não apenas a uma consciência do que é prático, de como alcançar objetivos incidentais, mas

também ao sentido de estabelecer os próprios objetivos e de se responsabilizar por eles' (Gadamer, 1996: 48). Teorizar sobre a 'práxis da compreensão' é, portanto, teorizar sobre o que acontece quando sabemos proceder corretamente em uma situação concreta e que nunca se refere meramente a 'objetos' não simbolizados.

Saber como proceder em uma situação, compreendê-la, no sentido pleno da palavra (algo sempre incompleto), depende de um tipo de experiência que também não pode ser reduzida à experiência com a qual a ciência se ocupa (um estoque de conhecimento experimental apartado da experiência pessoal, que tem sempre um fim definido e cuja validade depende de sua confirmabilidade, portanto, de sua repetibilidade). Gadamer se utiliza de dois termos distintos para falar da experiência que constitui o conhecimento prático que a hermenêutica interpreta: *Erlebnis* (experiência vivida) e *Erfahrung*. O que ambas têm em comum é o fato de se referirem à participação ativa em uma situação concreta (sempre singular e, portanto, histórica, não repetível) e de só contarem como experiência quando integradas 'na consciência prática de seres humanos ativos' (Gadamer, 1996: 2). É em sua crítica ao idealismo especulativo de Dilthey que sua posição fica mais clara. O conceito de *Erlebnis* é associado a um projeto epistemológico segundo o qual o significado diz respeito a uma faculdade ou atitude subjetiva que supostamente embasa a compreensão: em lugar de focar o objeto experienciado, aquilo que nos é dado diretamente na experiência por meio de nossa inserção em uma tradição<sup>11</sup> (*Erfahrung*), o foco incide sobre a experiência conforme autorrefletida pela consciência do sujeito. Ao contrário dessa tradição, Gadamer está interessado na compreensão e na experiência como algo que organiza a 'subjetividade' ao subverter nossas expectativas. Numa linguagem fenomenológica mais adequada ao autor, ele está interessado na compreensão como um modo-de-ser do *Dasein*, um ser-em-movimento que nunca é totalmente transparente

---

11 Neste sentido, a *Erfahrung* está intimamente associada ao conceito de *Bildung*, que pode ser traduzido como formação ou como cultura.

para si e que, por essa razão, não pode funcionar como fundamento da ideia de certeza que caracteriza o método.

Tanto na ciência quanto na vida cotidiana, a experiência só ocorre em observações individuais (neste sentido, ela é sempre *Erlebnis*) e só é válida enquanto não é contradita por uma nova experiência. Isso aponta para uma abertura fundamental da experiência para novas experiências e essa necessidade de confirmação constante torna a experiência diferente sempre que não há confirmação. Sendo assim, a experiência humana, em seu aspecto geral (enquanto *Erfahrung*), é sempre um processo, e um processo essencialmente negativo na medida em que não pode ser descrito em termos da geração contínua de universais típicos. Ao contrário, os universais só são gerados quando as generalizações falsas são refutadas pela experiência, de forma que o que era considerado típico passa a não ser. É por isso que Gadamer distingue entre dois sentidos de experiência: aquelas que se conformam às nossas expectativas e as confirmam, e as novas experiências, aquelas que ocorrem e que, para ele, constituem as verdadeiras experiências: ‘apenas algo diferente e inesperado pode dar a alguém que tem experiência uma nova experiência’ (Ibid: 348). Essas novas experiências, num processo que ficará mais claro adiante, possibilitam que a consciência que experiencia algo reverta sua direção, voltando-se para si mesma e gerando um autoconhecimento. É isso que caracteriza a experiência hermenêutica, que pode ser definida como um evento que promove um encontro com a alteridade (outra pessoa, outra cultura, outro período histórico, outro horizonte) e, em última análise, com nós mesmos. Assim, contrariamente a Archer, o conhecimento prático não estaria dissociado de contextos de morfogênese, mas seria particularmente importantes neles.

Em *Verdade e Método*, Gadamer nos fala de três tipos principais de experiência hermenêutica: da obra de arte, da história e da linguagem. Seguindo-o de perto, tratarei a experiência da obra de arte como paradigmática da experiência hermenêutica, ou seja, de uma experiência que gera conhecimento, embora distinto daquele gerado pelo método (apoiado na distinção sujeito-objeto). A ideia é não apenas introduzir

sua crítica ao subjetivismo, particularmente por meio dos conceitos de êxtase e de jogo, mas também uma perspectiva da cultura como um processo simbólico, não meramente lógico, como em Archer.

A base da crítica gadameriana ao subjetivismo refere-se à estética de Kant e dos românticos que, ao focar nas experiências emocionais subjetivas e imediatas que uma obra de arte pode suscitar, exclui os fenômenos estéticos da esfera do conhecimento (e portanto, da razão), ignorando o seu ‘objeto’ ou a coisa a que elas se referem (*die Sache*). Um dos conceitos principais de Gadamer para se referir a essa tradição é o de ‘consciência estética’, que relaciona a estética ao reino puro da liberdade e da indeterminação, baseando-se inteiramente nos sujeitos que efetuam o julgamento. Assim, um julgamento do tipo “x é belo” não diria respeito às propriedades do objeto, mas à mera sensação e ao sentimento de prazer desinteressado, e constituiria a base do que Kant chamou de julgamento estético puro (Gjsedal, 2009). Mas é também nesta tradição que aparece a possibilidade de se conceber a arte como algo que expressa os ideais da razão com base em uma racionalidade dialógica (mais próxima à ideia de fronesse), não científica e, portanto, mais próxima das práticas cotidianas dos atores.

Em *A Relevância do Belo*, Gadamer (1986) estabelece a importância de Kant para se pensar a ideia de conhecimento e de verdade a partir de um tipo de experiência (a do belo) que, por ser compartilhada, não expressa simplesmente uma reação subjetiva de gosto, mas diz respeito a algo que tem validade mais do que subjetiva: o senso comum, conforme representado na tradição. A experiência da obra de arte diz respeito a significados compartilhados que podem ser comunicados, e é a necessidade de compreensão desses significados que justifica refletir sobre esse tipo de experiência a partir da hermenêutica.

Ao relacionar a estética à hermenêutica, a experiência da obra de arte assume um caráter exemplar ao nos possibilitar perceber que a compreensão dos produtos culturais, ou daquilo ‘que a mente humana produziu’ (Gadamer, 2007: 160), nunca é simplesmente uma relação subjetiva com um dado objeto, mas ocorre por meio de um encontro com a tradição e de seu veículo, a linguagem. Esse encontro

é concebido como um evento, como algo que nos endereça e que nos afeta: a obra de arte nos diz algo, e nos diz de uma forma que não pode ser exaustivamente expressa por conceitos. Sua exemplaridade deriva ainda de que, dado sua capacidade de gerar choque ou surpresa, a obra, muitas vezes produzida em outra época ou em outra cultura, estabelece uma relação entre o que nos é familiar e o que nos é estranho (a negatividade da experiência a que me referi anteriormente), forçando-nos a refletir sobre o que ela nos diz: ‘aquilo que é estranho nos afetará de forma estranha. Mais precisamente, um efeito de estranhamento é capaz de detonar seu próprio poder de atração, que leva à apropriação por parte do espectador’ (Gadamer, 2007: 199). Esse poder de atração e de apropriação é expresso na ideia de êxtase.

Salvo engano, o termo êxtase aparece apenas em duas pequenas passagens de *Verdade e Método*, e seu objetivo é salientar a importância da noção de jogo como uma metáfora fundamental para compreendermos a ‘base antropológica de nossa experiência da arte’ (Gadamer, 1986: 22) ou, em termos mais próximos ao que estou utilizando aqui, uma ontologia do sujeito que aponta para seu descentramento. Referindo-se particularmente à presença do espectador na apresentação de uma obra, Gadamer (2006: 122) afirma que

considerada como uma realização subjetiva na conduta humana, estar presente tem a característica de estar fora de si. No Fedro, Platão já havia descrito o tropeço daqueles que ... tendem a confundir a condição extática de estar fora de si, percebendo-a como uma mera negação do estar em posse de si mesmo e, portanto, como uma forma de loucura. De fato, estar fora de si é a possibilidade positiva de se estar totalmente com outra coisa. Esse tipo de estar presente é um auto-esquecimento, e ser um espectador consiste em dar-se em auto-esquecimento ao que se está assistindo. Aqui o auto-esquecimento pode ser tudo, menos uma condição privada, pois ela decorre da completa devoção da atenção ao assunto em questão, e isto é uma realização positiva do próprio espectador.

Ao propor o êxtase como uma negação do subjetivismo presente no conceito de consciência estética, Gadamer quer chamar atenção para a participação do espectador como algo passivo (*pathos*) e não ativo. Mas é importante notar que essa passividade não é simplesmente negativa, pois o êxtase envolve justamente o contrário da apatia na medida em que diz respeito a um ‘interessar-se por’, um dirigir a atenção que possibilita o envolvimento completo com a coisa em questão ou, nos termos de Archer, um ‘preocupar-se’. Entretanto, se essa ideia de uma ‘passividade positiva’ como uma ‘realização subjetiva da conduta humana’ pode sugerir uma relação de continuidade com o esquema sujeito-objeto Husserliano por meio da intencionalidade - um ‘dirigir a atenção’ concebido como a forma como a consciência individual reflete sobre um objeto distante e simplesmente dado em sua ‘presentidade’ (*Vorhandenheit*) - o conceito de jogo estabelece a forma como essa intencionalidade se manifesta, rompendo o esquema husserliano.

O que está em questão na noção de jogo é precisamente uma não separação entre sujeito e objeto a partir da concepção de uma estrutura ou um padrão que se renova em uma constante repetição, mas por um impulso livre (no sentido de não relacionado a nenhum fim externo ao próprio jogo) e espontâneo (no sentido de não determinado). Quando falamos de jogo, nos diz Gadamer (1986: 22), a primeira coisa que está implicada é ‘o vai e vem de um movimento constantemente repetido ... um constante ir e vir, para frente e para trás, um movimento que não é relacionado a nenhum objetivo... um auto-movimento que não busca nenhum fim ou propósito que não o movimento enquanto movimento’.

Inicialmente utilizado por Kant e pela tradição romântica, Gadamer se apropria do conceito de jogo com o propósito de liberá-lo ‘do sentido subjetivo que ele tem em Kant e em Schiller e que domina toda a estética moderna e a filosofia do homem’ (Gadamer, 2006: 102). Que sentido subjetivo seria esse? Justamente a ideia de liberdade implícita no conceito de ‘consciência estética’ e que está intimamente relacionada a uma estética do gênio. Em parte, esta ideia deriva de

uma concepção de natureza não-teleológica e autopoietica. Dada a ênfase do romantismo na unidade entre os seres humanos e a natureza, o mesmo tipo de indeterminação ou de liberdade é associado a estes, particularmente à figura do gênio, considerado como portador de um poder natural. Kant, numa formulação tipicamente romântica, ‘descreveu o gênio como um ‘favorito da natureza’ que, por essa razão, como a natureza, cria algo que parece ter sido feito de acordo com regras, embora sem atenção consciente a elas’ (Gadamer, 1986: 21). De fato, uma característica (de uma das concepções) do sujeito romântico é que ele não é mais definido simplesmente em termos de um controle racional desengajado, mas de um poder relacionado à sua imaginação criativa e à sua auto-articulação expressiva. Mas esse expressivismo também significa uma radicalização do subjetivismo e do sentido de profundidade de um sujeito que, embora esteja fundamentalmente ligado à natureza, só tem verdadeiro acesso a ela por meio do autoexame de sua interioridade (Taylor, 2005). É essa ideia que está por trás da categoria de jogo de Schiller, uma categoria estética que estabelece um contraste marcante com a ‘seriedade’ da ciência teórica e da ação prática:

No jogo, o sujeito estaria envolvido apenas consigo mesmo e, por assim dizer, livre das pressões que o acometem na ciência e na ética. Para Schiller, a autonomia da estética estava fundamentada nesse livre jogo do sujeito dentro de si mesmo. Apenas no estético o sujeito estaria realmente livre, i.e., livre das regras do conhecimento e da ação (Grondin, 2001: 43).

O que Gadamer se opõe é justamente a essa ideia de um sujeito restrito a si mesmo e livre de seus horizontes cognitivos e práticos que caracterizaria, para Archer, nossos encontros com o mundo natural. Para ele, como para Heidegger antes dele, o contrário do jogo não é a seriedade da ciência e da ética a que Schiller se refere, mas o não-participar, o não se envolver. E o envolver-se não está restrito àquele que joga, mas também diz respeito ao espectador. O jogo é uma ativi-

dade comunicativa e, como tal, não reconhece uma separação entre aquele que joga e aquele que observa: ‘o espectador é manifestamente mais do que um observador que observa o que está acontecendo à sua frente, mas alguém que faz parte [do jogo] na medida em que literalmente “participa”.’ (Gadamer, 1986: 24).

Gadamer (2006) define a participação (*participatio*) em termos de um ‘compartilhamento interior’ do movimento do jogo. Esse compartilhamento interior assume a forma de intencionalidade, no sentido de que algo (a repetição do movimento, por exemplo) é visado ou intencionado enquanto algo (uma repetição). Mas o que se intenciona no jogo não é, como no caso dos ‘objetos’, algo conceitual, útil, ou que apresenta um propósito externo ao próprio jogo – e neste sentido, Gadamer chega a falar de uma intencionalidade do próprio jogo, do jogar como um ‘ser jogado’ e até que o sujeito do jogo não é o jogador, mas o próprio jogo (Ibid.: 106). De um ponto de vista ‘subjetivo’ a intencionalidade aparece meramente como um ‘interesse desinteressado’, no sentido que Kant teria atribuído ao termo ‘desinteresse’: algo que adquire significância para nós (o oposto da apatia), mas não algo que tentamos nos apropriar de forma a dispor e controlar, ou que tenha uma utilidade ou um propósito. Gadamer percebe essa forma de intencionalidade como envolvendo um tipo de racionalidade, embora não uma racionalidade orientada para fins.

Mas se essa intencionalidade representa uma ‘realização do próprio espectador’ – o jogador escolhe jogar, e escolhe um jogo dentre outros - ela não é suficiente para a compreensão de uma obra. O que Gadamer pretende enfatizar com as noções de êxtase e de jogo é simplesmente o envolvimento característico da experiência hermenêutica e que se diferencia completamente da relação de separação e distanciamento implicada no conceito de intencionalidade da fenomenologia husserliana. O êxtase, à medida que representa uma forma extrema de envolvimento, aponta para um tipo de conhecimento que não pode ser adquirido como uma posse, como algo que se pode controlar, mas algo do qual se participa ao se deixar levar. Em lugar de possuí-lo, somos possuídos por ele (Palmer, 1969: 169) ou, nos termos

de Gadamer, ‘todo jogar é um ser jogado’. Sem esse envolvimento, fica difícil compreender como muitas coisas adquirem significância para nós, fazendo emergir emoções particulares (Archer, 2003). Obviamente que, ao fazer uma distinção entre preocupações últimas e preocupações secundárias, muitos de nossos interesses podem ser entendidos a partir de uma relação do tipo meios e fins, como exemplificado em atividades mentais do tipo ‘calcular’, ‘esclarecer’ etc. Mas o que o conceito de êxtase nos dá, com sua ênfase no auto-esquecimento, é justamente a possibilidade de uma nova experiência a partir de um encontro radical com a alteridade que, por seu turno, pode gerar estranhamento e auto-questionamento.

Ao retirar o foco da subjetividade, a hermenêutica consiste em um tipo de realismo (Davey, 2006) de acordo com o qual o significado está na própria obra, ainda que só se manifeste por meio de sua apresentação: ‘quando falamos do jogo em relação à obra de arte, isso não significa nem a orientação, ou mesmo o estado mental do criador ou daqueles admirando a obra de arte, nem a liberdade de uma subjetividade engajada no jogo, mas o modo de existência da obra de arte em si’ (Gadamer, 2006: 102). Este modo de existência, caracterizado como ‘representação’ (*Darstellung*), em Verdade e Método, e como ‘execução’ (*Vollzug*) em obras mais recentes (Grodin, 2001), indica não apenas uma imbricação constitutiva entre a obra e seus intérpretes (seja no sentido daquele que a executa, seja no sentido de uma audiência), mas também aponta para o fato de que a obra só existe enquanto tal - naquilo que Gadamer (2006: 116) chama seu ‘ser total’ - no momento de sua execução, que nunca é idêntica a si mesma, ainda que, de alguma forma, preserve sua unidade ou identidade. Isso é particularmente evidente no caso das artes temporais - como a música, o teatro e a dança (a música que não é tocada não é música) - embora possa ser estendido para todos os produtos culturais.

Se a concepção de êxtase como uma indiferenciação entre sujeito e objeto - ou, em termos Meadianos, de uma fusão Eu Mim - não apresenta maiores problemas em relação à audiência, a questão se torna um pouco mais complexa quando o intérprete em questão é

aquele que executa a obra. Isso porque seu papel na apresentação da obra de arte é muito menos ‘passivo’, requerendo um esforço interpretativo e um automonitoramento muito maior. Em tese, isso não é um problema para Gadamer, que afirma que em toda interpretação existe um esforço de síntese no qual as várias facetas ou aspectos de uma mesma coisa precisam ser relacionados – e isso se aplicaria tanto à audiência quanto ao performer. De fato, ele vai mais além quando afirma que a própria ‘identidade hermenêutica’ da obra consiste em algo a ser compreendido, que a obra coloca uma demanda que deve ser respondida por alguém que aceita seu desafio: ‘ela requer uma resposta – uma resposta que só pode ser dada por alguém que aceita o desafio. E essa resposta deve ser dada por esta pessoa, e dada ativamente. [...] [S]empre há uma realização reflexiva e intelectual envolvida.’ (Gadamer, 1986: 26 e 28).

Essa estrutura de jogo que se manifesta sob a forma de pergunta e resposta aponta para uma das mais conhecidas definições de compreensão de Gadamer, a compreensão como uma fusão dos horizontes do intérprete e da obra. Mas o que ela não deixa claro é quem é o agente que efetua esta fusão. Se a noção de jogo parece sugerir que a (auto)compreensão é muito mais o efeito de ‘um destino inevitável do que nosso próprio fazer’ (Kusch, 1989: 231), por outro, o caráter dialógico dessa estrutura sugere uma manutenção (embora modificada) do esquema sujeito-objeto na qual o intérprete reflete sobre a questão que lhe foi colocada pela obra, que aparece como um Tu que nos fala. É esta tensão que Gadamer tenta resolver por meio do conceito de ‘consciência historicamente afetada’, um conceito de raízes hegelianas. Vejamos.

Conceber a compreensão como um evento no qual somos simplesmente ‘lançados’, para usar um conceito heideggeriano, pode implicar uma passividade maior do que Gadamer está disposto a atribuir ao intérprete. Colocando a questão em outros termos, a interpretação de Gadamer da relação heideggeriana entre ‘ser-no-mundo’ (ou estar sempre sujeito a um mundo-da-vida particular) e ‘ter-um-mundo’ (ou ser um sujeito potencialmente crítico e reflexivo acerca desse mundo)

ocasionalmente coloca um peso maior no segundo elemento do que no primeiro. Talvez por essa razão - em que pese sua autodefinição intelectual em termos de uma crítica heideggeriana do idealismo alemão e de suas tradições românticas (Gadamer, 2007) - ao ler *Verdade e Método*, Heidegger tenha exclamado: “Isso não é mais Heidegger!” (apud Kusch, 1989: 229).

Se Gadamer atribui a Hegel ter antecipado essa ‘dialética’ que é central ao seu pensamento e ao de Heidegger (Pippin, 2002), a forma como ele se apropria de Hegel sugere mais uma modificação da metafísica do sujeito do que propriamente sua eliminação. Talvez seja mais apropriado dizer que se trata de um deslocamento do sujeito, no sentido de uma superação da primazia da auto-consciência ou reflexividade, mas não de sua morte, no sentido de uma negação da possibilidade de um agente que pode se autodeterminar, ainda que dentro de certos limites: ‘a estrutura da reflexividade é fundamentalmente dada em toda consciência’ (Gadamer, 2006: 337), mas a consciência deve ser concebida de tal forma que a realidade ‘limite e exceda a onipotência da reflexão’ (Ibid.: 338). O que Gadamer quer enfatizar é o caráter histórica e linguisticamente limitado da consciência, o que ele faz ao diferenciar a noção de reflexividade da de especulação, sugerindo, *pace* Archer, que esta última não diz respeito a uma divisão da consciência, mas a algo fundamental para o estabelecimento de nossas conversações interiores.

A ideia de especulação que Gadamer utiliza deriva da crítica de Hegel a Kant e não deve ser considerada em toda sua extensão. Gadamer deixa claro que o grande mérito de Hegel foi ter superado o artificialismo da linguagem metafísica de sua época ao substituí-la pelos conceitos do pensamento cotidiano, ‘uma forma de filosofar que é a herança natural dos primeiros pensadores gregos’ (Gadamer, 1976: 31). O que ele toma de Hegel é, portanto, um dos temas centrais de seu próprio pensamento e que o liga fundamentalmente a Heidegger: o de que a interpretação dos textos filosóficos (na verdade, qualquer interpretação) repousa na linguagem natural, que é a base dos conceitos e do próprio pensamento. Esse tema, que Charles Taylor (1985;

2005) identifica na base do ‘expressivismo’ da tradição romântica e de Hegel, seria o primeiro passo na superação da centralidade conferida ao sujeito desde Descartes, ainda que pressuponha um aprofundamento da ideia de interioridade do self.

A filosofia especulativa de Hegel pode ser entendida como uma alternativa à filosofia crítica kantiana, que teria reduzido a razão (*Vernunft*) ao entendimento (*Verstand*) quando, por meio de suas categorias do entendimento e do conceito de reflexividade, estabelece o ego transcendental como fonte e condição do conhecimento. Dado que para Kant as categorias do entendimento só poderiam ser legitimamente aplicadas aos objetos passíveis de experiência empírica (o mundo dos fenômenos), ele terminou estabelecendo uma distinção entre este e o mundo das coisas-em-si. As coisas-em-si só seriam acessíveis por meio da razão pura (a especulação), que sempre envolve contradições. Assim, a especulação assume para ele um sentido profundamente negativo que só será superado quando autores como Fichte, Schelling, Scheleiermacher e o próprio Hegel reconhecem ‘a capacidade da razão em transcender os limites de um tipo de pensamento que não consegue se elevar para além do limite do entendimento’ (Gadamer, 1976: 5). Para Hegel, a única forma de restituir à razão seu lugar seria o desenvolvimento de um sistema filosófico especulativo que não sacrificasse aquela em favor da reflexão (*raisonnement*). A distinção que Hegel efetua entre reflexão e especulação pode ser compreendida a partir das raízes latinas dessas duas palavras:

*Reflexio* (*reflectere*) significa ‘dobrar-se para trás’, ‘reverter-se ou virar-se’. *Specio* (*specere*) é ‘olhar dentro’, ‘espionar’. Na forma geral da proposição típica do pensamento reflexivo, o sujeito se move em direção ao predicado, que simplesmente reverte para o sujeito. Nenhuma mudança dialética ocorre. Na proposição especulativa, no movimento do sujeito em direção ao predicado, algo foi ‘visto’ acerca da natureza do sujeito de tal forma que, quando esse retorna, mantendo o predicado em relação a si mesmo, não permanece mais o mesmo sujeito. (Verene 2007: 10).

O que está em questão aqui é o fato de que o sujeito hegeliano não adquire conhecimento de si mesmo e do mundo simplesmente olhando diretamente para dentro de si (como na noção de introspecção que Archer critica), mas se reconhecendo em um Outro. Sua especulação diz respeito ao ‘espíar’ um outro self (definido como qualquer coisa que persiste e que é criada por meio de sua própria atividade: vida, espírito, sujeito). O sujeito hegeliano não é simplesmente um “Eu” ou um ego, mas a totalidade das relações que o constituem e que são mediadas por órgãos e processos, físicos e intelectuais, que fazem desse sujeito o que ele é (Siegel, 2005). De um ponto de vista da filosofia especulativa ou da razão dialética, a consciência entra no momento especulativo quando aquele que conhece começa a se reconhecer em um Outro, gerando a consciência de que aquilo que o sujeito conhece acerca de si próprio não pode ser divorciado daquilo que ele conhece do ‘objeto’.

De acordo com Gadamer, isso seria particularmente bem ilustrado na dialética do senhor e do escravo e, em *Verdade e Método*, ele reafirma a intuição hegeliana de que ‘a vida da mente consiste precisamente em se reconhecer em outro ser’ (Gadamer, 2006: 341). Mas ele não concorda que a dialética do reconhecimento possibilitaria uma autoconsciência absoluta (o que o afasta de uma filosofia da identidade em favor da ideia de que o ‘sujeito’ é sempre um vir-a-ser). De fato, a ideia de uma totalidade como um sistema fechado, que possibilitaria (no ‘fim da história’) uma concepção de sujeito completamente auto-transparente é um dos principais pontos de discordância de Gadamer em relação a Hegel, e a ideia de que consciência é fundamentalmente autoconsciência é interpretada por ele como um equívoco da tradição cartesiana da qual Hegel ainda faria parte.

A consciência historicamente afetada, longe de centrar-se na ideia de autoconsciência, centra-se na ideia de experiência (*Erfahrung*) da alteridade: ‘a atividade histórica da mente não é nem autorreflexão, nem meramente a sublação dialética da autoalienação que ela sofre, mas uma *experiência* que experiencia a realidade e que é, ela própria, real’ (ibid.). Se Hegel estava essencialmente correto em negar que o pensamento humano não se constitui a partir de uma mente

originária, infinita e reflexiva, mas só consegue apreender a realidade a partir do desenvolvimento de seus pensamentos com base na experiência da alteridade, é na dialética de Platão que o pensamento especulativo melhor se revela como uma forma de autoconhecimento que nunca tem um fim.

Assim como na dialética hegeliana, a dialética platônica repousa no fato de que não existem ideias isoladas e o propósito da dialética seria apontar para a unidade daquilo que aparece como simplesmente oposto ou contraditório: 'identidade pressupõe diferença' (Gadamer, 1976: 80). Entretanto, longe de se constituir num sistema formal, a dialética platônica baseia-se mais diretamente na ideia de linguagem, onde o pensamento assume a forma de uma conversação interior, como em Archer, mas a partir de uma experiência da alteridade, conforme implícitos nos conceitos pragmatistas de Mim e de Você:

Platão ... estava essencialmente certo em chamar a essência do pensamento de um diálogo interior da alma consigo mesma. Esse diálogo, em dúvida e objeção, é um constante ir além de si mesmo e retornar a si mesmo, às próprias opiniões e pontos de vista. Se existe algo que caracteriza o pensamento humano é esse diálogo infinito com nós mesmos que nunca leva a algum lugar definitivamente ... É nessa experiência da linguagem – em nosso desenvolvimento no meio dessa conversação interior com nós mesmos, que é sempre simultaneamente a antecipação de uma conversação com outros e a introdução de outros nessa conversação – que o mundo começa a se abrir e a adquirir ordem em todos os domínios da experiência (Gadamer, 2006: 547).

Com base na dialética entre um ter-um-mundo e um ser-no-mundo, as conversações interiores que nos definem como seres humanos não são simplesmente algo que nós *temos*, no sentido de algo que controlamos de forma absoluta, mas algo que nós *somos*. Como uma prática que requer escuta, o diálogo implica uma abertura para a alteridade e provê a possibilidade de que a diferença e a negativi-

dade sejam integradas em nossa consciência. Como um encontro com um Outro, esses diálogos nos colocam em questão: os produtos culturais, como as obras de arte, nos falam, como um Tu, nos incitando a mudar. Em lugar de um ‘Você’ concebido como um ‘Eu’ projetado para o futuro, o Tu gadameriano é verdadeiramente um Outro que nos incita a prover nossas próprias respostas ao que este outro nos demanda. Isso, que Gadamer caracteriza como uma ‘dialética da pergunta e da resposta’, precede a dialética da interpretação. A possibilidade de passarmos de uma a outra repousa em nossa ‘posicionalidade excêntrica’ – um termo que Gadamer toma emprestado da antropologia filosófica de Helmuth Plessner para dizer que, apesar de nossa localização particular (‘dentro’ de um corpo, de um horizonte, de uma tradição) nós podemos ‘por vontade e por ação, ir além de nossas propriedades naturais’ (Gadamer, 1996:13). Mas essa vontade e ação só são possíveis na medida em que não somos seres centrados, mas capazes de trânsito e de relação; de nos movermos do ‘interno’ para o ‘externo’ e vice-versa (Plessner, 1995: 41). Diferentemente do sujeito archeriano, o ‘sujeito’ gadameriano não conversa apenas consigo mesmo e sobre seu lugar no mundo, mas, sobretudo, com os outros e sobre o mundo. Isso significa que, embora não sejamos sujeitos no sentido de completude e autotransparência, somos capazes de autoconhecimento e de ação, mas apenas porque também somos capazes de uma espécie de autoesquecimento extático que caracteriza nossa abertura para o mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Matthew (2006). "Hybridizing Habitus and Reflexivity: towards an understanding of contemporary identity?". *Sociology*, 40 (3): 511-528.

ARCHER, Margaret (1988). *Culture and agency: the place of culture in social theory*. Cambridge: CUP.

\_\_\_\_\_ (1995). *Realist social theory: the morphogenetic approach*. Cambridge: CUP.

\_\_\_\_\_ (2000 a) "Realismo e o Problema da Agência". *Estudos de Sociologia* 6 (2), p 51-75. Recife, Ed. UFPE.

\_\_\_\_\_ (2000b). *Being human: the problem of agency*. Cambridge: CUP.

\_\_\_\_\_ (2003). *Structure, agency and the internal conversation*. Cambridge: CUP.

\_\_\_\_\_ (2007a). *Making our way through the world: Human reflexivity and social mobility*. Cambridge: CUP.

\_\_\_\_\_ (2007b) "The Long March with a Key Problem: Can Explanation and Understanding Be Linked?". In Tahir Abbas e Frank Reeves (eds) *Immigration and Race Relations: sociological theory and John Rex*. Londres e Nova York: I. B. Tauris.

\_\_\_\_\_ (2007c). "The trajectory of the morphogenetic approach: an account in the first-person. *Sociologia, Problemas e Práticas*, no. 54, pp 35-47.

\_\_\_\_\_ (2011). Habitus, reflexividade e realismo. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 54, no 1, pp. 157 a 206.

\_\_\_\_\_ (2012). *The Reflexive Imperative in Late Modernity*. Cambridge: CUP.

BADIOU, Alain (2004). *Infinite Thought: Truth and the return to philosophy*. Londres: Continuum.

BOURDIEU, Pierre (1990) *In Other Words: essays towards a reflexive sociology*. Stanford: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_ (1993). *Sociology in Question*. Londres: Sage.

BURKITT, Ian (2012) "Emotional Reflexivity: feeling, emotion and imagination in reflexive dialogues". *Sociology*, 46 (3): 458-472.

CAMPBELL, Colin (1998). *The Myth of Social Action*. Cambridge: CUP.

COLAPIETRO, Vincent M. (1989). *Peirce's Approach to the Self: a semiotic perspective on human subjectivity*. Albany: State University of New York Press.

DAVEY, Nicholas (2006) *Unquiet Understanding: Gadamer's philosophical hermeneutics*. Albany, State University of New York Press.

DREYFUS, Hubert (2004). Taylor's anti-epistemology. In Ruth Abbey (ed.) *Charles Taylor*. Cambridge: CUP.

ELDER-VASS, Dave (2007). "Reconciling Archer and Bourdieu". *Sociological Theory*, 25(4), pp. 325-346.

GADAMER, Hans-Georg (1976) *Hegel's Dialectic: five hermeneutical studies*. Christopher Smith (trad.). New Haven e Londres: Yale University Press.

\_\_\_\_\_. (1986) *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Nicholas Walker (ed). Cambridge: CUP.

\_\_\_\_\_. (1996). *The Enigma of Health: the art of healing in a scientific age*. Stanford, Stanford University Press.

\_\_\_\_\_. (1998) *Reason in the Age of Science*. Massachusetts: The MIT Press.

\_\_\_\_\_. (2000) Subjectivity and Intersubjectivity, Subject and Person. *Continental Philosophy Review*, 33, pp. 275-287.

\_\_\_\_\_. (2006). *Truth and Method*. Londres e Nova York: Continuum.

\_\_\_\_\_. (2007) *The Gadamer Reader: a bouquet of the later writings*. Richard E. Palmer (ed.). Illinois: Northwestern University Press.

GJESDAL, Kristin (2009) *Gadamer and the Legacy of German Idealism*. Cambridge: CUP.

GRONDIN, Jean (2001). Play, Festival and Ritual in Gadamer: on the theme of the imemorial in his later Works. In Lawrence K. Schmidt (org.) *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*. Lanham (Maryland): Lexington Books.

HAMLIN, Cynthia Lins. (2000) "Realismo crítico: um programa de pesquisa para as ciências sociais". *Dados*, 43 (2), Rio de Janeiro, pp. 373-397.

HUDSON, P. A. (2006). The Concept of Subject in Laclau. *Politikon: South African Journal of Political Studies*, 33 (3), Joanesburgo, pp. 299-312.

HUNTINGTON, Patricia J. (1998). *Ecstatic Subjects, Utopia, and Recognition: Kristeva, Heidegger and Irigaray*. Albany: State University of New York Press.

- KANT, Immanuel (1995). *Foundations of the metaphysics of morals*. Nova Jersey: Prentice Hall.
- KUSCH, Martin (1989). *Language as Calculus vs Language as Universal Medium: a study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht, Boston e Londres: Kluwer Academic Publishers.
- LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics*. Londres: Verso.
- McNAY, Lois (1999). "Subject, Psyche and Agency: the work of Judith Butler". *Theory, Culture & Society*, Vol. 16(2): 175-93.
- MEAD, George Herbert (1934). *Mind, Self and Society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1990). *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos psicossociologia e filosofia*. Campinas: Papirus.
- MOUZELIS, Nicos P. (2008) "Habitus and Reflexivity: restructuring Bourdieu's theory of practice. In: *Modern and Postmodern Social Theorizing: bridging the divide*. Cambridge: CUP.
- PALMER, Richard (1969). *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70.
- PINKARD, Terry (2004). "Taylor, 'History', and the History of Philosophy". In: Ruth Abbey (ed.) *Charles Taylor*. Cambridge: CUP.
- PIPPIN, Robert B. (2002) "Gadamer's Hegel". In Robert Dostal (ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: CUP.
- PLESSNER, Helmuth (1995). *Le Rire et le Pleurer: une étude des limites du comportement humain*. Paris: Fondation de la Maion des Sciences de l'Homme.
- RECKWITZ, Andreas (2002). Toward a Theory of Social Practices A development in culturalist theorizing. *European Journal of Social Theory*, 5 (2), pp. 245- 265.
- SAYER, Andrew (2005) *The Moral Significance of Class*. Cambridge: CUP.
- SHORT, Thomas (2007). *Peirce's theory of signs*. Cambridge: CUP.
- SIEGEL, Jerrold (2005). *The Idea of the Self: Thought and experiment in Western Europe since the seventeenth century*. Cambridge: CUP.
- SWEETMAN, Paul (2003) Twenty-First Century Disease? Habitual Reflexivity or the Reflexive Habitus. *The Sociological Review*, 51(4): 528-49.
- TAYLOR, Charles (1985). *Human agency and language: philosophical papers I*. Cambridge: CUP.

\_\_\_\_\_ (2005). *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola.

TOURAINÉ, Alain (2005). The subject is coming back. *International Journal of Politics, Culture and Society* 18, pp.199–209.

VANDENBERGHE, Frédéric (2010) “Você sabe com quem está falando quando fala consigo mesmo?”. In: *Teoria social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte e Rio de Janeiro: Ed. UFMG e IUPERJ.

\_\_\_\_\_ (2012) *New directions in the theory of action*. Rio de Janeiro, mimeo, IESP/UERJ.

\_\_\_\_\_ (2014) *What is Critical about Critical Realism?* Londres: Routledge. (No prelo)

VERENE, Donald P. (2007). *Hegel's Absolute: an introduction to reading the Phenomenology of Spirit*. Albany: State University of New York Press.

WILEY, Norbert (1994). *The Semiotic Self*. Cambridge e Oxford: Polity Press e Blackwell Publishers.

\_\_\_\_\_. (2010). “Inner Speech and Agency”. In: Margaret Archer (ed) *Conversations about Reflexivity*. Londres: Routledge.

Artigo recebido em julho de 2014 / Aprovado em novembro de 2014

